SUMA DE TEOLOGÍA

V

INTRODUCCIÓN A LA PARTE III

Por JESÚS ESPEJA PARDO

En dos párrafos breves y sustanciosos, Santo Tomás presenta en el *Prólogo* de la Tercera Parte de la *Suma de Teología* el plan diseñado al principio de la obra, y anuncia los capítulos generales de la misma.

1. **En el proyecto de la Suma**

Según 1,2 introd., la exposición teológica incluye tres partes generales: misterio de Dios, retorno de la criatura a su Creador, y Jesucristo como camino de nuestro acceso a Dios. Después de reflexionar sobre Dios en sí mismo y en su proyección creacional *(Primera Parte)* viene la reflexión sobre el hombre como imagen de Dios, fin hacia el que debe caminar con su actividad libre *(Segunda Parte).* Esta referencia y orientación del hombre hacia su Creador son formuladas todavía en abstracto, sin considerar la forma o economía concreta de salvación: fuentes y mediaciones en que tiene lugar el encuentro del hombre con Dios.

Los principios y estructura fundamental del diálogo entre criatura racional y su Creador valdrían incluso en la hipótesis de que Dios hubiera elegido para salvarnos otro medio que no fuera la encarnación del Verbo. En todo caso, la naturaleza humana tendría sus valores y sus vacíos. Supuesta una vocación sobrenatural, también habría sido necesaria la gracia para subsanar esos vacíos *(gratia sanans)* y perfeccionar esos valores *(gratia elevans).*

Esta visión explica por qué, fuera de alusiones rápidas, hasta la *Tercera Parte* de la *Suma,* Cristo no aparece como figura central ni como tema obligado de referencia. En la *Primera Parte* la humanidad no es presentada como «cuerpo místico» de Cristo. En la *Segunda Parte,* que trata de la actividad del hombre pecador en la búsqueda de su felicidad que es Dios mismo, la gracia no lleva el calificativo de «cristiana»; no se destaca su conexión directa con Cristo. Tampoco el tratado de la caridad habla de Jesucristo ni de la eucaristía, que sin embargo es *vinculum caritatis* (III q.79 a.1). La oración no es interpretada desde la oración de Jesús; las cuestiones sobre la justificación no incluyen los sacramentos del bautismo y de la penitencia, que son medios en que Dios nos hace justos. La misma bienaventuranza o felicidad del hombre es presentada independientemente de la resurrección de Cristo.

La exposición de la economía o camino elegido por Dios para salvarnos es el tema de la *Tercera Parte: Nuestro Salvador Jesucristo.* Así el discurso teológico entra en lo histórico y concreto. Gracia, caridad, oración, justificación y bienaventuranza, cuya realización podría ir por otros cauces, tienen su fundamento y punto de referencia en Jesucristo, *quien nos ha mostrado en sí mismo el camino de la verdad.*

Desde ahora todos los esquemas diseñados y todos los valores considerados anteriormente en abstracto pasan por Jesucristo y reciben modalidad crística. La gracia brota de Cristo en su pascua, que al mismo tiempo es manifestación del amor celebrado en la eucaristía. La oración cristiana tiene su modelo en la oración de Jesús. La justificación se nos brinda en los sacramentos del Salvador; y la bienaventuranza de los hombres será participación gozosa en la suerte feliz del

Resucitado. Así la trabajosa y apasionante investigación del teólogo encuentra su clave de interpretación en Jesucristo: autocomunicación de Dios inclinado gratuitamente hacia el hombre, y proyección libre del hombre hacia su Creador.

2. Tres capítulos unidos

La reflexión se centra en tres amplias secciones: primero *sobre el Salvador en sí mismo,* después *sobre los sacramentos en que conseguimos la salvación,* y finalmente *sobre la vida inmortal que la resurrección del Salvador nos ofrece.* No son tratados independientes, sino fases o momentos distintos y complementarios en el único misterio del Salvador: los sacramentos actualizan en la Iglesia y en la historia la pascua de Cristo, cuyo fruto es la vida inmortal. Hay que destacar esta perspectiva unitaria: conlleva un enfoque cristológico no sólo de los sacramentos, sino también de la bienaventuranza eterna.

Santo Tomás sólo redactó los dos primeros capítulos de su programa: Cristo y los Sacramentos. Ni siquiera dejó concluido este último, cuya redacción quedó interrumpida en la q.90 hablando sobre el sacramento de la penitencia *.

3. Dónde colocar la Eclesiología

Se echa de menos en la *Tercera Parte* de la *Suma* un tratado sobre la Iglesia. Las razones de tal ausencia no pueden obedecer al desinterés o ignorancia de Santo Tomás en un tema frecuente y profundamente traído a lo largo de su extensa obra teológica. Su posición responde a una época en que los teólogos hablan de la Iglesia dentro del misterio de Cristo.

Cuando se acepta el diseño de la *Suma* para el estudio de la Teología, es normal preguntarse dónde habría que situar el tratado sobre la Iglesia. Se han dado distintas soluciones y con frecuencia se ha elegido la más desastrosa: incluir ese tratado en la «Teología fundamental» según la entendía la neoescolástica; allí se daban los preámbulos de la teología propiamente dicha, de la cual lógicamente quedaba excluido el tema de la Iglesia.

Otra solución más acertada sería introducir la Eclesiología en la q.8 de esta *Tercera Parte,* que habla «sobre la gracia capital de Cristo». Pero esta solución tiene dos inconvenientes: desequilibra el tratado cristológico introduciendo un paréntesis excesivamente largo, y se centra ya en el «cuerpo místico» de Cristo antes de presentar todo el misterio del Salvador en sí mismo.

Parece que el lugar natural en la *Suma* para tratar de la Iglesia sería un espacio aún por llenar entre la q.59, que termina la exposición del misterio de Cristo, y la q.60, que inicia la reflexión sobre los sacramentos. En continuidad con la vida histórica de Jesús, la Iglesia se pone en marcha y se organiza cuando el Espíritu de Pentecostés recuerda y actualiza la presencia del Resucitado en la comunidad creyente.

Santo Tomás no elaboró un tratado sobre la Iglesia tal como lo tenemos hoy; pero en su perspectiva teológica ese tratado debería discurrir en el marco de la cristología y en la fuerza del Espíritu, incluyendo los sacramentos y los fines últimos. Siguiendo su esquema en el estudio del Verbo encarnado, la Eclesiología tendría dos partes: estructura de la Iglesia, y desarrollo de su vida en la historia (sacramentos) y en la eternidad (fines últimos).

* El carácter inconcluso de la obra motivó en el siglo XIV la elaboración del *Suplemento,* sobre cuyos problemas y contenidos remitimos al lector a las páginas de A. Martínez Casado, *Referencias para completar el texto de la «Suma de Teología»,* en este mismo volumen, al final.

4. Enfoque teológico

La centralidad de Cristo en la reflexión teológica es una cuestión que se planteó hace años, y hoy con otros matices se plantea de nuevo. Esa centralidad parece incuestionable: ¿no es Jesucristo artículo fundamental del credo cristiano, revelado en la Escritura, confesado en la tradición viva, enseñado por el magisterio y celebrado en la liturgia? ¿No tienen ahí su referencia ineludible la economía y la historia de la salvación? ¿No es la gracia que se nos oferta en Cristo finalidad y objetivo de la revelación evangélica?

Por ello es lógica la conclusión de algunos: la Cristología no sólo es la clave, sino también resumen y síntesis de todos los tratados teológicos, incluido el misterio de Dios. Ya en el siglo XII Hugo de San Víctor escribió *De sacramentis christianae fidei,* siguiendo el dinamismo de la historia salvífíca centrada en la encarnación del Verbo. En 1944 E. Mersch, en su excelente obra *Le corps mystique du Christ,* vertebraba toda la teología desde y en torno al misterio del Cristo total, que «es el objeto de la teología».

¿Qué decir sobre esta visión, avalada por buenas razones?

Debemos reconocer y confesar el puesto decisivo de Cristo en la fe y en la existencia cristianas: es el único Mediador y el único camino de salvación; su misterio pascual es fuente de vida para todos los hombres; toda la gracia es crística, y sólo con su luz el proyecto creador puede ser recta y adecuadamente interpretado. La reflexión teológica de Santo Tomás en la *Suma* destaca bien ese puesto relevante. Significativamente, las dos primeras partes de la obra, como si quedasen sin terminar y esperando su complemento, concluyen con una referencia cristológica: «el parto de la Virgen por intervención del Espíritu correspondía a quien es Dios bendito y sobre todas las cosas por los siglos de los siglos» (I q.119 a.2 ad 4); y como final de la II-II, «que Jesucristo nuestro Señor, Dios bendito por siempre, nos lleve al descanso eterno que nos prometió» (q.189 a.10 ad 3).

Pero siendo Jesucristo el único Mediador de salvación y el único camino de vida, el origen y sentido último de su misterio apuntan más allá. Jesús de Nazaret es Hijo del Padre: tiene conciencia de que «ha sido enviado», y que debe actuar sólo para llevar a cabo la voluntad divina (Jn 6,38). Esa conciencia de haber sido enviado con una misión, su confianza e intimidad únicas con el Padre fueron la base histórica para que las primeras comunidades cristianas confesasen que Jesús es la Palabra, el Hijo de Dios. Por otra parte, según los Evangelios, ya el nacimiento del Salvador es obra del Espíritu; con esa fuerza de lo alto Jesús toma sus decisiones y realiza su actividad mesiánica. El Espíritu perfecciona la obra de Cristo animando a la Iglesia y al mundo en el proyecto salvador de Dios (Jn 16,12-15).

Así el misterio de Cristo se inscribe a su vez en el misterio de Dios mismo, Trinidad o Comunidad de Personas. El dato revelado sitúa la encarnación del Verbo dentro de las misiones de Dios fuera de sí mismo *(ad extra)* como culminación y plenitud de todas ellas (Heb 1,1-3). Jesucristo es centro de nuestra fe y de nuestra vida cristiana sencillamente porque Dios es amor gratuito que ha decidido comunicarse para perfeccionar la obra comenzada en la creación; Cristo es la manifestación insuperable y definitiva de este proyecto (III q.1 a.1; q.3 a.8).

El misterio trinitario es la fuente y marco que da explicación y sentido al acontecimiento Jesucristo. El Verbo encarnado para la salvación del mundo es la Palabra en que todo fue creado por Dios, y en la que se expresan unidos el Padre y el Espíritu. Las controversias cristológicas de los primeros siglos son reflejo de las distintas visiones en la interpretación del misterio de Dios. Anun-

ciando la llegada de la salvación, Jesús remite al Padre y al Espíritu. El camino histórico elegido por Dios para salvarnos supone ya la existencia de un Amor eterno y gratuito que nos precede y nos acompaña.

Para explicar «la economía» de salvación hubo que acudir a la «teo-logía». Esta, entendida etimológicamente como palabra *(logos)* o reflexión sobre Dios, es más amplia que la cristología. En este sentido, el esquema de la *Suma de Teología* donde se habla del misterio de Dios sin haber reflexionado todavía sobre el misterio de Cristo puede ser bien significativo. Esta distribución de la materia no sólo responde a la filosofía griega según la cual lo necesario (el misterio de Dios) es antes que lo contingente (el misterio de Cristo). Obedece también y especialmente a la verdad revelada: Dios, cercano en Jesucristo, queda siempre más allá, escondido, trascendente e inabarcable.

En este horizonte más amplio se puede confesar la mediación universal de Cristo en la salvación de todos los hombres, y celebrar la presencia del Espíritu en los procesos seculares y en las religiones del mundo que incluso no reconocen a Jesucristo como Mesías. Pero, salvando el misterio inabarcable de Dios que da sentido a la totalidad y permanece siempre más allá de nuestras aproximaciones, hay que recuperar la centralidad de Jesucristo en dos aspectos. Primero en cuanto a la universalidad sacramental de su mediación, pues el Espíritu que llena la faz de la tierra «procede del Hijo»; es recuerdo y presencia de Cristo. Segundo, como «imagen de Dios invisible» (Col 1,15): en la conducta histórica de Jesús se está revelando Dios mismo, pues ahí humanidad y divinidad van inseparablemente unidas.

«A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1,18). Por eso tenemos la tentación de imaginar una divinidad sin dejarnos evangelizar por la nueva percepción de Dios que Jesús vive y manifiesta. Dejando a Dios ser Dios y respetando su inmensidad que nos sobrepasa, el acontecimiento Jesucristo es clave para el discernimiento de la verdadera divinidad. Conocemos algo de la intimidad divina porque Jesús invocó a Dios como Padre, y vivió como Hijo animado por la fuerza del Espíritu. Si olvidamos esa clave, corremos peligro de funcionar con el esquema religioso no cristiano, y de reducir el discurso teológico a un racionalismo metahistórico bien distinto de una reflexión sobre la fe de cada día.

5. **Dos rasgos notables**

La *Tercera Parte* de la *Suma* fue lo último que escribió Santo Tomás. Por eso los tratados de Cristo y de los Sacramentos son fruto maduro de su reflexión, donde se refleja el clima espiritual en que fue redactada y debe ser leída toda su obra teológica.

a) *Reflexión de un creyente*

Santo Tomás parte de una fe profesada: *Nuestro Salvador es Dios encarnado.* Lógicamente, su discurso procede ya dentro de la revelación y de la confesión comunitaria. No intenta demostrar nada, sino articular racionalmente la fe para comprender mejor su mensaje. Cuando habla sobre la encarnación del Verbo, sólo trae razones de conveniencia, y hablando sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, puntualiza: «que el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo estén en este sacramento, no es percibido por los sentidos, sino por la fe que se apoya en la autoridad divina» (III q.75 a.1).

La Sagrada Escritura, cuyo puesto es muy destacado en toda la *Suma de Teología,* parece fundamental en esta *Tercera Parte,* donde se pasa de lo necesario

a las realizaciones históricas: el misterio de Cristo y los sacramentos sólo tienen explicación adecuada en la voluntad y en el amor gratuito de Dios. Santo Tomás acude siempre a la revelación bíblica, que viene a ser referencia ineludible para su discurso teológico. Las qq.27-59, dedicadas a la vida histórica de Cristo, son buen exponente del puesto relevante que ocupa la palabra de Dios.

También la Tradición es lugar de continua referencia en esta *Tercera Parte.* Su autor ha dispuesto no sólo de la tradición latina marcada por San Agustín y San Ambrosio, sino también de la tradición patrística oriental, representada especialmente por San Juan Damasceno y San Juan Crisóstomo.

Finalmente, la reflexión discurre dentro de la fe proclamada oficialmente por la Iglesia. Santo Tomás conoce bien las herejías del monofisismo y del nestorianismo en materia cristológica, o las desviaciones y discusiones de Berengario sobre la eucaristía. El Concilio de Calcedonia en la confesión cristológica, y el Concilio de Roma (1059) sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, son marcos en que se mueve la búsqueda teológica.

Parece importante destacar estas referencias y el diálogo con las fuentes, porque ahí se juega la naturaleza de la teología como *intellectus fidei,* o reflexión de un creyente. Especialmente la *Tercera Parte* de la *Suma* nada tiene que ver con un racionalismo frío ni con una metafísica sagrada. Reconociendo que Santo Tomás estuvo limitado por su tiempo en el conocimiento de las fuentes bíblicas y patrísticas, la dinámica en su discurso teológico es de actualidad máxima para nosotros. Señalan el objetivo permanente de toda verdadera teología: prestar un servicio a la comunidad creyente que actualiza su fe, alimentada por la revelación y celebrada en la tradición viva de la Iglesia.

b) *En la historia de la salvación*

La sistematización escolástica de la teología fue conveniente y tuvo sus ventajas; pero se ve amenazada por la tentación de racionalismo. Su preocupación científica por el *ordo disciplinae* fácilmente deja de lado al orden histórico, volatilizando los acontecimientos de salvación en aras de acabadas y abstractas síntesis teológicas.

D. M. Chenu ha destacado bien cómo Santo Tomás, en su proyecto de la *Suma de Teología,* se sitúa dentro de la *historia salutis* e intenta leer esa historia en toda su profundidad, sin falsear nunca la economía o camino seguido gratuitamente por Dios en su designio de salvación *(Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* [Montréal-Paris 1950] 259-261). Ya el esquema general de la *Suma* —emanación (Dios principio), retorno (Dios fin) en Jesucristo camino (Dios encarnado)— sugiere un dinamismo que responde bien al prólogo del evangelio de Juan. Pero en esta *Tercera Parte,* el proyecto de Dios, que quiere salvar al hombre en y a través de los acontecimientos históricos, se manifiesta de modo especial.

Ese proyecto de gracia incluye la participación responsable del hombre, que sólo actúa en y desde una situación histórica. Y a esta condición obedece la revelación bíblica: Dios se manifiesta y actúa en los acontecimientos de cada día. Jesucristo y los sacramentos son la expresión más palpable de lo que podemos llamar «economía de la encarnación». De ahí el contraste que uno experimenta cuando, una vez leídas las cuestiones de Santo Tomás sobre el misterio de Dios, estudia la *Tercera Parte* de la *Suma.* Mientras allí se habla de una realidad anterior al tiempo y a la historia, con Cristo y en los sacramentos entramos en el terreno de lo histórico; en unos momentos dados y en unos espacios medibles; en la llamada por los Padres «economía», camino concreto para realizar la salvación.

6. Evolución y madurez de pensamiento

Santo Tomás pertenece a una época y cultura determinadas; a un tiempo del mundo y de la Iglesia. Su obra no es construcción etérea e interpretable fuera de su contexto. Su reflexión fue cambiando y perfeccionándose, no sólo como exigencia de vitalidad personal, sino también por influencia de los otros.

Quince años antes de que escribiera esta *Tercera Parte* de la *Suma,* hizo su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, cuyos libros III y IV tratan de Jesucristo y de los sacramentos respectivamente. Y es bien notable la evolución de su pensamiento desde entonces. Cuando escribió ese *Comentario* (1254-1256), Santo Tomás no conocía bien ni directamente la tradición; pero después de su primera estancia en París regresó y permaneció en Italia (1259-1268), donde tuvo a su alcance las colecciones de los Padres y las declaraciones de los concilios. De ahí la lógica evolución que tanto en cristología como en teología sacramental vemos entre lo dicho en el *Comentario a las Sentencias* y la enseñanza de la *Suma.* Sirvan como ejemplo el papel que desempeña la humanidad de Cristo y los ritos sacramentales en la causalidad de la gracia, o la misma definición de sacramento.

En esta *Tercera Parte,* Santo Tomás nos entrega su pensamiento maduro. El fruto de su trabajo en la última fase de su reflexión, que se define como búsqueda de lo más íntimo a nosotros mismos, pero inabarcable por nuestros conceptos humanos. Aquel gran teólogo sin duda vivió momentos intensos en su experiencia mística cuando el 5 de diciembre de 1273 se negó a seguir escribiendo. Preguntado insistentemente por fray Reginaldo sobre cuál era el motivo de su negativa, Tomás respondió: «todo lo que he escrito me parece paja comparado con lo que he visto y me ha sido revelado» (D. PRUMMER, *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis* [Tolosae 1911] 377). Hombre de fe, vivió en su propia carne la verdad de lo que un día escribió en II-II q.1 a.2 sol. 2: *el acto del creyente no termina en lo enunciable, sino en la realidad del misterio.*

Todas las mediaciones conceptuales no sobrepasan el nivel de simple aproximación a esa realidad percibida y gustada en la experiencia mística. Llegó un momento en que Santo Tomás no pudo seguir escribiendo porque se vio totalmente inmerso y poseído por el Espíritu que le animó en su admirable carrera teológica. Ese hombre fue un verdadero teólogo *non solum discens sed et patiens divina* (II-II q.45 a.2). Trató de conocer humildemente los misterios de Dios; y se dejó también alcanzar por esos misterios, experimentando y saboreando (la teo-logía es sabiduría) su fuerza de amor y de gracia. En la obra teológica de Santo Tomás la verdad se hizo vida, y la vida discurrió como un servicio humilde a la verdad.

SINOPSIS DE LA PARTE III

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO

PARTE III: ACERCA DE CRISTO, CAMINO DE ACCESO A DIOS

A) El Salvador mismo (q.1-59)
B) Los sacramentos (q.60-90)
C) **Fin de la vida inmortal** *

A) EL SALVADOR MISMO

1. El misterio de la encarnación (q.1 -26)
2. Lo hecho y lo padecido por el Salvador (q.27-59)

1. *El misterio de la encarnación*
a) Conveniencia de la encarnación (q.1)
b) Modo de unión del Verbo encarnado (q.2-15)
c) Lo que se sigue de tal unión (q.16-26)

q.1 *a)* Conveniencia de la encarnación
b) Modo de unión del Verbo encarnado
q.2 La unión misma
q.3 La persona que asume
La naturaleza asumida
Lo asumido por el Verbo
q.4 La naturaleza humana
q.5 Sus partes
q.6 Orden en el asumir
Lo coasumido: perfecciones y defectos
Perfecciones
Gracia de Cristo
q.7 En cuanto hombre único
q.8 En cuanto cabeza de la Iglesia
Ciencia de Cristo
q.9 Cuál era
Acerca de cada una
La divina (I q.14)
q.10 La bienaventurada
q.11 La infusa
q.12 La adquirida
q.13 Poder de Cristo
Defectos
q.14 Del cuerpo
q.15 Del alma
c) Lo que se sigue de la unión (q.16-35)
Propio de Cristo en sí mismo

* Los textos en negrita son los previstos para su exposición en los correspondientes encabezamientos, pero no llegados a tratar.

q.16 Según su ser y su llegar a ser
Por razón de su unidad
q.17 En cuanto al ser
q.18 En cuanto al querer
q.19 En cuanto al actuar
Propio de Cristo comparado con el Padre
q.20 Sometimiento al Padre
q.21 Oración al Padre
q.22 Ministerio sacerdotal
q.23 Adopción por parte del Padre
q.24 Predestinación
Propio de Cristo comparado con nosotros
q.25 La adoración a Cristo
q.26 Cristo mediador

2. *Lo hecho y lo padecido por el Salvador* (q.27-59)
a) Entrada en el mundo (q.27-39)
b) Progreso en este mundo (q.40-45)
c) Salida del mundo éste (q.46-52)
d) Exaltación tras esta vida (q. 53-59)

a) Entrada en el mundo
Concepción de Cristo
La madre que concibe
q.27 Su santificación
q.28 Su virginidad
q.29 Su desposorio
q.30 Preparación para la concepción
Modo de la concepción
q.31 La materia de la que se concibe
q.32 Autor de la concepción
q.33 Modo y orden de la misma
q.34 Perfección del hijo
Nacimiento
q.35 En sí mismo
q.36 En su manifestación
q.37 Circuncisión
Bautismo
q.38 El bautismo de Juan
q.39 Bautizo de Jesús
b) Progreso en este mundo (q.40-45)
q.40 Tenor de vida de Cristo
q.41 Tentación de Cristo
q.42 Doctrina
Los milagros
q.43 En general
q.44 Diversas clases de milagros
q.45 La transfiguración
c) Salida del mundo éste (q.46-52)
La pasión
q.46 En sí misma
q.47 Causa eficiente
Fruto de la pasión

— *LJbri quibus impii Eunomii Apologeticus evertitur:* MG 29, 497-774; SC 299, 305 *(Contra Eunom.).*

BEDA EL VENERABLE

— *De remedüs peccatorum:* ML 94, 567-576 *(De remedéispecc.).*
— *Homitiae genuinae:* ML 94, 9-268 *(Homiliae).*
— *In Lucam Evangelista?» expositio:* ML 92, 301-634 *(In Lúe.).*
— *In Mará Evangelium expositio:* ML 92, 131-302 *(In Man.).*
— *In Matthaei Evangelium expositio:* ML 92, 9-132 *(In Matth.).*

BEDA EL VENERABLE (Pseudo-)

— *Expositio Epistolae Primae ad Corinthios,* en *Opera Bedae Venerabilis Presbyteri, Angloxonis,* 8 vols., edid. I. Heruagius (Basileae 1563) t.VI, p. 318-599 *(In I Cor.).*

BENITO EL LEVITA («Moguntinus»)

— *Capitularium Additiones quatuor,* additio I: MANSI XVIIb, 579-590; y las demás, en MANSI XVIIb, 1133-1232 *(Capitularium).*

BERENGARIO DE TOURS

— *De Sacra Coena adversus Eanfrancum Líber posterior,* edid. A. F. y F. T. Vischer (Berolini 1834), en *Berengarii Turonensis quae supersunt tum edita quam inédita,* exprés sa moderante A. Leandro, t.I *(De Sacra Coena).*

BERNARDO (S.)

— *Obras Completas de S. Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 vols. (Madrid, BAC Normal, vol. 444, 452, 469, 473, 491, 497, 505).
— *Contra Quaedam capitula errorum Abaelardi Epístola CXC seu Tractatus Ad Innocentium II Pontificem:* ML 182, 1053-1072 *(De erroribus Abaelardi).*
— *De laudibus Virginis Matris Homiliae quatuor:* ML 183, 55-88 *(De Eaudibus Virg. Matris).*
— *In Coena Domini Sermo:* ML 183, 271-274 *(In Coena Dom.).*
— *Instructio sacerdotis seu Tractatus de praecipuis mysteriis nostrae religionis:* ML 184, 771-792 *(De Instruct. sacerdotum).*

BERNARDO (S.) (?)

— *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis:* ML 184, 485-508 *(De humana conditione).*

BOECIO

— *De consolatione philosophiae:* ML 63, 579-862 *(De consol.).*
— *In Tópica Ciceronis Commentariorum Eibri sex:* ML 64, 1039-1174 *(In Top. Cicer.).*
— *Líber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad loannem diaconum Ecclesiae Romae:* ML 64, 1337-1354 *(De duabus nat.).*
— *Quomodo Trinitas Unus Deus et non tres dii, Ad Q. Aur. Memm. Symmachum V. C. et Illustrissimum Exconsulem Ora. atque Patricium socerum suum:* ML 64, 1247-1256 *(De Trin.).*

BREVIARIO O. P.

— *Breviarium iuxta ritum S. O. Praedicatorum auctoritate Apostólica approbatum,* 2 vols., edit. iussit Revdssmus. P. M. S. Gillet (Rornae, in Hospitio Magistri Ordinis, 1930) *(Breviarium S. O. P.).*

BUENAVENTURA (S.)

— *Opera Omnia,* 10 vols., edid. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Aquas Claras (Quaracchi, 1882-1902).

— *Obras de S. Buenaventura.* Ed. bilingüe, 6 vols. (Madrid, BAC Normal, vol.6, 9, 19, 29, 36, 49).

— *Commentarü in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardí,* ib., t.I-IV *(In Sent.).*

— *Breviloquium:* ib., t.V, p. 199-291 *(Breviloquium).*

BURCARDO DE WORMS

— *Decretorum Libri viginti:* ML 140, 537-1058 *(Decretum).*

CÁNONES APOSTÓLICOS

— *Cañones Apostolorum sanctorum et omni veneratione prosequendorum, ex interpretatione Dionysii Exigui:* MANSI 1, 49-57 *(Can. Apost.).*

— *Cañones Apostolorum, Gentiano Herveto II interprete:* MANSI 1, 29-48 *(Can. Apost.).*

CASIANO

— *Collationum XXIV Collectio in tres partes divisa:* ML 49, 477-1328 *(Collationes).*

— *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum Libri septem:* ML 50, 9-272 *(De Incarn. Christi).*

CASIODORO

— *In Psalterium expositio:* ML 70, 25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CELESTINO I (Pseudo-)

— *Praeteritorum Sedis Apostolicae Episcoporum auctoritates De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio:* MANSI 4, 458-464 *(Capitula).*

CENSORINO

— *Ce/se, Vttruve, Frontín* (Paris, Firmin-Didot, 1877). *Líber de die natali ad Q. Cerellium,* p.355-385 *(De die natali).*

CESÁREO DE HEISTERBACH

— *Dialogus miraculorum,* 2 vols., edid. I. Strange (Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J. M. Heberle, 1851) *(Dial. Miraculorum).*

CICERÓN

— *Ciceronis Opera.* Ed. C. F. W. Mueller (Leipzig, Teubner, 1872).

— *Cicerón* (Collection des Universités de France, ed. Budé, «Les Belles Lettres»).

— *Oeuvres Completes de Cicerón,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) *(DD).*

— *Rhetorica* seu *De Inventione Oratoria:* DD t.I, p.88-169 *(Rhet.).*

- *Tópica:* DD ti, p.489-507 *(Top.).*

— *De Tusculanis Quaestionibus,* l.I-II: DD t.III, p.621-670; 1.III-V: DD t.IV, p.1-74 *(TuscuL).*

CIPRIANO (S.)

— *Obras de S. Cipriano. Tratados. Cartas.* Ed. bilingüe (Madrid, BAC Normal, v.241).

— *De Oratione Dominica Liber:* ML 4, 535-562 *(De Orat. Domin.).*

- Epístola LXI *Ad Euchratium, De histrione:* ML 4, 372-374 (Epist. LXI *Ad Euchratium).*

— Epistola LXIII *Ad Caedlium de sacramento Dominid Calías:* ML 4, 383-401 (Epístola LXIII *Ad Caecilium).*

— Epistola LXX *Ad lanuarium et ceteros episcopos Numidas, De baptizandis haereticis:* ML 3, 1073-1082; cf. ML 4, 421 (Epist. LXX *Ad lanuarium).*

— Epistola LXXVI *Ad Magnum de baptizaríais Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur:* ML 3, 1183-1200; cf. ML 4, 427 (Epist. LXXVI *Ad Magnum).*

— *Adversas lulianum Imperatorem Libri decem:* MG 76, 489-1064 *(Adv. lulian.).*

— *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum Libri quinqué:* MG 76, 9-248 *(Adv. Nestorii blasphemias).*

—*Apologeticuspro duodedm capitibus adversus Orientales Episcopos:* MG 76, 315-386 *(Apologeticus adv. Orient. Episc.).*

— *Commentariorum in Matthaeum quae supersunt:* MG 72, 365-474 *(In Matth.).*

— *De Incarnatione Verbi Dei, Filü Patris:* MG 75, 1413-1478 *(De Incarn. Dom.).*

— *Dialogus cum Nestorio, quod sancta Virgo Deipara sit et non Chrístipara:* MG 76, 249-256 *(Dial, cum Nestorio).*

CIRILO DE ALEJANDRÍA (S.)

— *Epistola Cyrilli Episcopi Alexandrini ad Monachos Aegypti:* MANSí 4, 587-618 (Epist. I *Ad Mon. Aegypti).*

— *Epistola secunda ad Nestorium,* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 804-808 (Epist. IV *Ad Nestorium,* interprete Mario Mercatore).

— *Epistola tertia Synodica S. Cyrilli Alexandrini Episcopi directa Nestorio Constantino olitanae Urbis Episcopo, duodeám continens anathematismi Capitula,* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 831-841 (Epist. XVII *Ad Nestorium,* interprete Mario Mercatore).

- Epistola I *Ad Monachos Aegypti:* MG 77, 9-40 (Epist. I *Ad Mon. Aegypti).*

- Epistola II *Ad Nestorium:* MG 77, 43-50 (Epist. II *Ad Nestorium).*

- Epistola IV *Ad Nestorium:* MG 77, 43-50 (Epist. IV *Ad Nestorium).*

— Epistola XVII *Ad Nestorium de excommunicatione:* MG 77, 105-123 (Epist. XVII *Ad Nestorium).*

- Epistola XLV *Ad Succensum Episcopum:* MG 77, 227-238 (Epist. XLV *Ad Succensum).*

-Epistola LXXXIII *Ad Calosyrium:* MG 76, 1065-1078; cf. MG 77, 375 (Epist. LXXXIII *Ad Calosyrium).*

— *Explanatio in Eucae Evangelium:* MG 72, 475-950 *(In Lúe.),*

— *Explicatio duodedm capitum, Ephesi pronuntiata, S. Synodo clariorem illorum declarationem exigente:* MG 76, 293-312 *(Explicatio duodedm capitum).*

— *Expositio sive commentarius in loannis Evangelium,* 1.1-VI: MG 73, 9-1056; l.VII-XII: MG 74, 9-756 *(la loann.).*

— Fragmentum *In epistolam IB. Petri:* MG 74, 1011-1016 *(Fragm. In IPetr.).*

— *Líber Religiosissimis Reginis noncupatus:* MG 76, 1201-1336 *(Orat. I de recta fide ad religiosissimas reginas).*

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (S.)

— *Stromatum* Libri octo, l.I-IV: MG 8, 685-1382; l.V-VIII: MG 9, 9-602 *(Stromata).*

CLEMENTE I (Pseudo-)

— Epístola II *Ad lacobum Fratrem Domini, De sacratis vestibus et vasis:* MANSI 1, 125-130 (Epist. Decretal. *HAdlac.).*

CONCILIO ACÁTENSE

— *Condlium Agathense,* año 506: MANSI 8, 319-342 *(Conc. Agathense).*

CONCILIO ARAUSICANO I

— *Condlium Arausicanum I,* año 441: MANSI 6, 433-452 *(Conc. Arausicanum I).*

CONCILIO ARELATENSE I

— *Condlium Arelatense I,* año 314: MANSI 2, 463-495 *(Conc. Arélateme I).*

CONCILIO BRACARENSE IV

— *Condlium Bracarense IV,* año 675: MANSI 11, 153-162 *(Conc. Bracarense IV).*

CONCILIO CABILONENSE II

— *Condlium Cabiloneme II,* año 813: MANSI 14, 91-108 *(Conc. Cabilonense II).*

CONCILIO CALCEDONENSE

— *Calchedonense Condlium Genérale Quartum:* MANSI 6, 529-1230; 7, 1-872 *(Conc. Chalced.).*

CONCILIO CARTAGINÉS I

— *Condlium Africanum I, vel Carthaginense I, in causa baptismatis haereticorum,* año 258 (255): MANSI 1, 921-926 *(Conc. Carthaginense I [V]).*

CONCILIO CARTAGINÉS III

— *Condlium Carthaginense nomine tertium ordine temporis, ínter ea quae post Nicaenum extant, veré secundum,* año 436: MANSI 3, 875-902 *(Conc. Carthaginense III).*

CONCILIO CARTAGINÉS IV

— *Condlium Carthaginense nomine et temporis ordine quartum,* año 436: MANSI 3, 945-968 *(Conc. Carthaginense IV).*

CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II

— *Quinta Synodus Constantinopolitana II:* MANSI 9, 157-658 *(Conc. Cpolit. II).*

CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO **III**

— *Sancta Synodus sexta Generalis Constantinopolitana tertia:* MANSI 11, 189-922 *(Cune. Cpolit. III).*

CONCILIO EFESINO

— *Sanctum Ephesinum Condlium tertium Genérale:* MANSI 4, 567-1482; 5, 1-732 *(Synodus Ephesina).*

CONCILIO FRANCFORTIENSE

— *Conálium Francofordiense,* año 794: MANSI 13, 862-926 *(Conc. Francoford.).*

CONCILIO ILERDENSE

— *Condlium Ilerdense,* año 524: MANSI 8, 609-620 *(Conc. Ilerdense).*

CONCILIO LATERANENSE ROMANO

— *Condlium Lateranense Romanum,* año 649: MANSI 10, 863-1188 *(Conc. Lateranense Romanum).*

CONCILIO LATERANENSE III

—*Appendix ad Condlium Lateranense:* MANSI 22, 248-454 *(Append. Conc. Lateranensis).*

CONCILIO LATERANENSE IV

— *Condlium Lateranense IV Genérale. Sub Innocentio IV Summa Pontífice,* año 1215: MANSI 22, 953-1086 *(Conc. Lateranense IV).*

CONCILIO NICENO I

— *Constitutio et Fides Nicaeni Condlii. Subditis capitulis suis:* MANSI 2, 665-752 *(Conc. Nicaenum I).*

CONCILIO PARISIENSE VI

— *Condlium Parisiense VI,* año 829: MANSI 14, 529-608 *(Conc. Parisiense VI).*

CONCILIO ROMANO

— *Condlium Romanum,* año 1059: MANSI 19, 897-906 *(Conc. Romanum sub Nicolao II).*

CONCILIO ROMANO II

— *Condlium Romanum II sub Silvestre Papa primo,* año 324: MANSI 2, 615-634 *(Conc. Romanum II).*

CONCILIO ROMANO IV (?)

— *Condlium Romanum III sub Dámaso in quo Appolinañstarum haeresis damnata,* año 373 (?): MANSI 3, 477-492 *(Conc, Romanum IV [?]).*

CONCILIO ROMANO V

— *Concilium Romanum Vpro restauratione Sanctae Ecclesiae,* año 1078: MANSI 20, 507-516 *(Conc. Romanum V).*

CONCILIO ROMANO VI

— *Concilium Romanum VI,* año 1079: MANSI 20, 523-526 *(Conc. Romanum VI).*

CONCILIO TOLEDANO I

— *Condlium Toletanum I,* año 400: MANSI 3, 997-1014 *(Conc. Toletanum I).*

CONCILIO TOLEDANO IV

— *Concilium Toletanum IV,* año 633: MANSI 10, 611-650 *(Conc. Toletanum IV).*

CONCILIO TOLEDANO VII

— *Concilium Toletanum VII,* año 646: MANSI 10, 763-774 *(Conc. Toletanum VII).*

CONCILIO TOLEDANO XII

— *Concilium Toletanum XII,* año 681: MANSI 11, 1023-1044 *(Conc. Toletanum XII).*

CONCILIO TRULANO

— *Concilium in Trullo Palatii Imperatoris,* año 692: MANSI 11, 921-1006 *(Conc. in Trullo).*

CONCILIO TURONENSE III

— *Concilium Turonense III,* año 813: MANSI 14, 81-92 *(Conc. Turonense III).*

CORPUS IURIS CANONICI

— *Corpus luris Canonici,* edit. 2.[a], 2 vols., edid. Ae. Friedberg (Lipsiae, B. Tauchnitz, 1922).

— *Deeretum Magistri Gratiani* (Gratianus, *Decretum).*

— *Decretalium Collectiones (Decretal. Gregor. IX).*

CORPUS IURIS CIVILIS

— *lustiniani Digesta,* en *Corpus luris Civilis,* t.I, edit. 15.[a] (Berolini, apud Weidmannos, 1928) p.29-926, recognovit T. Mommsen, retractavit P. Krueger *(Dig).*

CRAMER, J. A.

— *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum,* 8 vols., edid. J. A. Cramer (Oxonii, e Typographeo Académico, 1844). Victor Antiochenus (?), *Catena in Evangelium S. Mará,* t.I, p.260-447 *(Caí. in Man.).*

CROMACIO DE AQUILEA

— *Tractatus qui supersunt in evangelium S. Matthaei:* ML 20, 327-368 *(In Matth.).*

CHRISTIANUS DRUTHMARO CORBEIENSE

— *Expositio in Matthaeum* ***Evangelistas:*** ML 106, 1261-1504 *(In Matth.)*.

DE RUBEIS, F. B.

— *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologéticas:* Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, t.I (Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882), p.XLV-CCCXLVI *(Dissertationes criticae in S. Thomam Aquinatem)*.

DENZINGER, H.-BARWART, C.

— *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Jidei et morum,* edit. 16.[a] parata a I. B. Umberg (Friburgi Brisgoviae, Herder, 1928) (DZ).

DÍDIMO DE ALEJANDRÍA

— *De Trinitate Libri tres:* MG 39, 269-992 *(De Trin.)*.
— *Líber de Spiritu Sancto, S. Hieronymo interprete:* MG 39, 1029-1110; ML 23, 109-162 *(De Spiritu Sancto)*.

DIONISIO ALEJANDRINO

— *Interpretatio in S. Evangelii secundum Lucam cap. XXIII, v.42-48:* MG 10, 1589-1596 *(Fraga, in Lúe.)*.

DIONISIO AREOPAGITA (Pseudo-)

— *De caelesti hierarchia:* MG 3, 119-370 *(De cael. hier.)*.
— *De divinis nominibus:* MG 3, 585-996 *(De div. nom.)*.
— *De ecclesiastica hierarchia:* MG 3, 369-584 *(De ecclesiast. hier.)*.
— Epistola IV *Cato Monacho:* MG 3, 1071-1074 (Epist. IV *Ad Caium Mon.)*.
— Epistola VII *Polycarpo Antistiti:* MG 3, 1077-1082 (Epist. *Ad Polyc.)*.
— Epistola VIII *Demophilo Monacho:* MG 3, 1083-1100 (Epist. VIII *Ad Demophil. Mon.)*.
— Epistola X *loanni Theologo, Apostólo et Evangelistae in Patmo Ínsula exultanti:* MG 3, 1117-1120 (Epist. *XAdloam.)*.

DONDAINE, A.

— *Un traite néo-manichéen du XIII[e] siécle: Le Líber de duobus Principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare,* edidit A. Dondaine (Roma, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, 1939) *(Le Líber de duobus Principiis)*.

DURANDO, ABAD DE TROARN

— *Líber de Corpore et Sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores:* ML 149, 1375-1424 *(De Corp, et Sanguine Christi)*.

EGBERTO DE YORK

— *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum Patrum condnnatae et ad ecclesiasticae politiae institutionem conducentes:* MANSI 12, 413-431 *(Excerptiones)*.
— *Poenitentiale:* MANSI 12, 431-482 *(Poenitentiale)*.

ENRIQUE DE SEGUSIO (Hostiense)

— *Summa super titulis Decretaliuum compilata* (Venetiis, ex offlcina Theobaldi Pagani Ludunensis, 1480) *(Summa).*

EPIFANIO (S.)

— *Adversus octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Árenla:* ML 41, 173-1200 *(Adv. Haeres.).*

ERNALDO, ABAD DE BUENAVAL

— *Líber de cardinalibus operibus Christi usque ad Ascensionem eius ad Patrem ad Adrianum IV Pontificem Máximum:* ML 189, 1604-1678 *(De cardinalibus oper. Christi).*

ESTEBAN DE BAUGÉ (?)

— *Traetatus de Sacramento Altaris:* ML 172, 1273-1308 *(De sacram. altaris).*

ESTEBAN V

— Fragmentum Epistolae *Leutberto Moguntino Episcopo:* MANSI 18a, 25 *(Fragm. Epist. ad Leutbertum).*

ESTOICOS, cf. Arnim, I. ab

EUSEBIO DE CESÁREA

— *Chronicorum Eiber secundus, S. Hieronymo interprete et ampliatore:* ML 27, 223-508 *(Chronica).*

— *Chronicorum Libri dúo,* altero a Hieronymo interprétate: MG 19, 598 *(Chronica).*

— *De Laudibus Constantini Oratio in eius tricennalibus habita:* MG 20, 1315-1440 *(De laudibus Constantini).*

— *De solemnitate Paschali:* MG 24, 693-706 *(De solemn. Paschali).*

— *Ecclesiasticae Historiae Libri decem:* MG 20, 9-906; BAC v.349-350; SC 31, 41, 55, 73 *(Hist. Ecclesiast.).*

— *Epitome selecta ex libro ad Marianum quaestionum evangelicarum:* MG 22, 937-958 *(Quaest. ad Marianum).*

EUSEBIO I

— Epístola III *Episcopis Thusciae et Campaniae:* MANSI 2, 420-424 (Epist. *Ad Thusciae et Campaniae Episc.).*

FABIANO, PAPA

— Epistola II *Ad omnes Orientales Episcopos:* MANSI 1, 775-780 (Epist. *Ad omnes Orientales Episc.).*

FABRICIO

— *Codex Apocryphus Novi Testamenti,* 2 vol. collectus... a I. A. Fabricio (Hamburgi, B. Schiller, 1703). *Acta Apostolorum Apocrypha, sive Historia certaminis apostolici, adscripta Abdiae, primo, ut ferunt, Babyloniae Episcopo, et distributa in Libros decem,* til, p.402-742 *(Hist. Certaminis Apostolici).*

FILASTRIO DE BRESCIA

-*Liber de haeresibus:* ML 12, 1111-1302 *(De haeres.).*

FILOSTORGIO

— *Ex ecclesiastids historiis Philostorgi Epitome, confería a Photio Paíriarcha:* MG 65, 459-628 *(Hist. Ecclesiast.).*

FULGENCIO (Pseudo-Agustín)

— *Defide seu De regula veraefidei ad Petrum Líber unus:* ML 65, 671-708 *(Defide).*

GANDULEO DE BOLONIA

— *Sententiarum Libri quatuor* primum edidit... I. de Walter (Vindobonae et Vratislaviae, Haim et Soc., 1924) *(Sent.).*

GELASIO I, cf. también Thiel, A.

— Epístola IX *Ad Episcopos Lucaniae:* MANSI 8, 35-45 (Epist. *Ad Epísc. Lucaniae).*

GENNADIO

— *Líber de ecclesiastids dogmatibus:* ML 58, 979-1000 *(De ecclesiast. dogm.).*
— *Liber de scriptoribus ecclesiastids:* ML 58, 1053-1120 *(De scriptor. ecclesiast.).*

GERHOH DE REICHERSBERG

— Epístola VII *Ad Adamum Abbatem Eberacensem:* ML 193, 496-500 (Epist. VII *Ad Adamum Abbatem Eberacensem).*
— Epistola VIII *Ad Eberhardum Archiepiscopum Salzburgensem:* ML 193, 500-514 (Epist. VIII *Ad Eberhardum Episc. Salzburgensem).*
— *Liber contra duas haereses:* ML 194, 1161-1184 *(Contra duas haeres.).*
— *Tractatus adversus simoniacos:* ML 194, 1335-1372 *(Adv. simoniacos).*

GLOSA

— *Glossa ordinaria cum expositione lyre litterali et morali, necnon additionibus et relids,* 6 vol. (Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.) (Glossa inferí.).*

GLOSSA IN DECRETALES GREGORII IX

— *Decretales D. Gregorii Papae IX, suae integritatí cum glossis restitutae* (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decret. Gregorii IX).*

GLOSSA IN DECRETUM

— *Decretum Gratiani emandatum et notationibus illustratum una cum glossis,* 2 vol., editionem iussit Gregorius XIII (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretum).*

GRACIANO, cf. Glossa in Decretum.

GREGORIO II

- Epístola XIII *Ad Bonifadum Episcopum:* MANSI 12, 244-246 (Epist. XIII *Ad Bonifadum Episc.).*

GREGORIO III

— Epístola I *Ad Bonifadum Archiepiscopum:* MANSI 12, 277-279 (Epist. I *Ad Bonifadum).*

GREGORIO MAGNO (S.)

— *Dialogorum Libri IV de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum,* l.II: ML 66, 125-204; y los restantes en ML 75, 149-430; SC 251, 260, 265 *(Dial).*

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri dúo:* ML 76, 785-1072; SC 327 *(In Ezech.).*

— *Líber Sacramentorum:* ML 78, 25-240 *(Sacramentarium).*

— *Moralium Libri sive Expositio in Librum B. lob:* ML 75, 509-1162; ML 76, 9-782; SC 32, 212, 221; CC 143, 143a, 143b *(Moral.).*

— *XL Homiliarum in Evangelia Libri dúo:* ML 76, 1075-1312 *(In Evang.).*

— *Registri Epistolarum Libri quatuordedm:* ML 77, 441-1328 *(Registrum).*

— *Regulas Pastoralis Líber ad loannem Episcopum dvitatis Ravennae:* ML 77, 13-128 *(Reg. Pastor.).*

GREGORIO NACIANCENO (S.)

- *Carmina:* MG 37, 397-1600; MG 38, 9-130 *(Carmina).*

— Epístola CI *Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium:* MG 37, 175-194 (Epist. CI *Ad Cledonium).*

— Epístola CCII *Ad Nectarium Constantinopolitanum Episcopum:* MG 37, 329-334 (Epist. CCII *Ad Nectarium).*

- Oratio XXXIX *In sancta lumina:* MG 36, 335-360 (Orat. XXXIX *In sancta lumina).*

— Oratio XL *In sanctum baptisma:* MG 36, 359-428 (Orat. XL *In sanctum bapt.).*

— Oratio XLV *In sanctum Pascha:* MG 36, 623-664 (Orat. XLV *In sanctum Pascha).*

GREGORIO NISENO (S.)

— *Antirrheticus adversus Appollinarem:* MG 45, 1123-1278 *(Adv. Apollinarem).*

— *De occursu Domini de Deipara Virgine et de iusto Simeone:* MG 46, 1151-1182 *(De occursu Dom.).*

— *In sanctum Pascha et de triduano festo Resurrectionis Christi orationes quinqué:* MG 46, 599-690 *(In Christi Resurrectione).*

— *Libri contra Eunomium:* MG 45, 243-1122 *(Contra Eunom.).*

GREGORIO DE TOURS (S.)

— *Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri decem:* ML .71, 161-572 *(Hist. Francorum).*

GUALTERO DE S. VÍCTOR

— *Excerpta ex libris contra quatuor Labyrinthos Franáae:* ML 199, 1129-1172 *(Contra quatuor Labyrinthos Franciae).*

GUIDMUNDO DE AVERSA

— *De Corporis et Sanguinis Christi veníate in Eucharistia Libri tres:* ML 149, 1427-1494 *(De Corp, et Sanguinis Christi ver.).*

GUILLERMO, /\BAD DE S. TEODORICO

— *Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Camote nsem Bernardum:* **ML** 180, 249-282 *(Disputatio adv. Abaelardum).*

— *Epístola ad quemdam monachum qui de Corpore et sanguine scripserat:* ML 180, 341-354 *(Epist. ad quemdam Mon.).*

GUILLERMO DE AUVERNIA

— *Opera Omnia, 2* vol., edidit I. D. Traianum Neapolitanum (Venetiis, D. Zenari, 1591). *De sacramento eucharistiae,* t.II, p.410-431 *(De sacram. eucharistiae); De sacramento poenitentiae,* t.II, p.431-485 *(De sacram. poenit.).*

GUILLERMO DE AUXERRE

— *Summa áurea in quatuor Eibros Sententiarum* (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Summa áurea).*

HAIMON DE HALBERSTADT

— *Homiliae de Tempore:* ML 118, 11-746 *(Homiliae de Temp.).*

- *In Divini Pauli Epístolas expositio:* ML 117, 359-938 *(In I Tim.).*

HERARDO DE TOURS

— *Capitula collecta ex capitularibus regum Francorum:* MANSI 17b, 1238-1296 *(Capitula).*

HESIQUIO DE JERUSALÉN

— *Commentarius in Eeviticum:* MG 93, 787-1180 *(In Lev.).*

HILARIO DE POITIERS (S.)

-*De Trinitate Libri duodecim:* ML 10, 25-472; BAC v.481 *(De Trin.).*

— *In Evangelium Matthaei commentarius:* ML 9, 917-1078 *(In Matth.).*

— *Líber de Synodis seu Defide Orientalium:* ML 10, 479-546 *(De Synod.).*

— *Tractatus super Psalmos:* ML 9, 231-908 *(In Psalm.).*

HIPÓLITO (S.)

— *Demonstratio adversus Graecos:* MG 93, 787-794 *(Adv. Graec.).*

— *Fragmentum ex Libro I De sancto Pascha:* MG 10, 869-870 *(De sancto Pascha).*

HISTORIA CERTAMINIS APOSTOLICI, cf. Fabricio.

HONORIO AUGUSTODUNENSE

— *Eluddarium sive Dialogus de summa totius christianae Theologiae:* ML 172, 1109-1176 *(Eluddarium).*

— *Eucharistion seu Liber de Corpore et Sanguine Domini:* ML 172, 1249-1258 *(Eucharistion).*

— *Libellus octo quaestionum de angelis et homine:* ML 172, 1185-1192 *(Libellus ocio quaest.).*

HUGO DE RÚAN

— *Dialogorum seu quaestionum theologicarum Libri septem:* ML 192, 1137-1248 *(Dial.).*

— Epístola *Ad Matthaeum:* ML 192, 1227-1230 (Epist. *Ad Matth.).*

HUGO DE SAN CARO

— *Commentarium in quatuor Libros Sententiarum.* Bruxelles, Bibliothéque Royale, manusc. 11422-11423, fol.1-121 *(In Sent.).*

— *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum,* 8 vol. (Venetiis, N. Pezzana, 1754) *(In univ. Test.).*

HUGO DE SAN VÍCTOR

— *De B. Mariae virginitate Libellus epistolaris:* ML 176, 857-876 *(De B. Mariae Virginit.).*

— *De quatuor voluntatibus in Christo Libellus:* ML 176, 841-846 *(De quatuor volunt. in Christo).*

— *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618 *(De sacram.).*

— *Quaestiones et decisiones in Epístolas D. Pauli:* ML 175, 431-634 *(Quaest. in Epist. Pauli).*

HUGO DE SAN VÍCTOR (Pseudo)

— *Summa Sententiarum septem tractatibus distincta:* ML 176, 41-174 *(Summa Sent.).*

HUGO MENARDO

— *Notae et observationes in S. Gregorii Magni Librum Sacramentorum:* ML 78, 263-582 *(In S. Gregor. Librum Sacram. Notae).*

INOCENCIO I

— Epístola I *Decentii consultationibus respondens:* MANSI 3, 1028-1032 (Epist. I *Ad Decentium Eugubinum Episc.).*

— Epístola VI *Agapito, Macedonio et Mauriano Episcopis Apulis:* MANSI 3, 1047 (Epist. VI *Ad Agapitum, Macedonium et Maurianum).*

— Epístola XVII *Ad Rufum, Eusebium, Eustathium, Claudium, Maximianum, Gerontium... Episcopos Macedones et Diáconos:* ML 20, 526-537 (Epist. ¥N*AdRufum, Eusebium, etc.).*

— Epístola XXIV *Ad Alexandrum Episcopum Antiochenum:* ML 20, 545-551 (Epist. XXIV *Ad Alexandrum).*

INOCENCIO III

— *De sacro Altaris mysterio Libri sex:* ML 217, 773-916 *(De sacro Altaris mysterio).*
— *Regestorum sive Epistolarum Libri sexdecim,* l.I-V: ML 214, 1-1194; l.VI-XI: ML 215, 9-1612; l.XII-XVI: ML 216, 9-992 *(Regesta).*
— *Sermones de tempore:* ML 217, 313-450 *(Serm. de temp.).*

INOCENCIO III (?)

— ***Commentarium*** *in septem Psalmos Poenitentiales:* ML 217, 967-1130 *(In septem Psalm. Poenitentiales).*

IRENEO (S.)

— *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses Libri quinqué:* MG 7, 433-1224 *(Contra haeres.).*

ISIDORO (S.)

— *De ecclesiastids officiis:* ML 83, 737-826 *(De ecclesiast. off.).*
— *De natura rerum ad Sisebutum Regem Líber:* ML 83, 963-1018 *(De nat. rerum).*
— *De Veten et Novo Testamento quaestiones:* ML 83, 201-208 *(Quaest. de Vet. et Nov. Test.).*
— Epístola I *Leude/redo Episcopo:* ML 83, 893-898 (Epist. I *Ad Leudefredum).*
— Epístola IV *Massonae Episcopo:* ML 83, 899-902 (Epist. IV *Ad Massonam Episc.).*
— *Etymologiarum Libri XX:* ML 82, 73-728; BAC v.433-434 *(Etymol.).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83, 537-738 *(Sent.).*

ISIDORO (Pseudo-)

— *Sermones:* ML 83, 1217-1228 *(Sermones).*

ISIDORO MERCATOR

— *Collectio Decretalium:* ML 130, 1-1178 *(Decretal. Collectio).*

IVON DE CHARTRES

— *Decretum Partibus seu Libris septem ac decem digestum:* ML 161, 47-1022 *(Decretum).*

JACOBO DE VORÁGINE

— *Legenda Áurea,* recensuit T. Graesse, 2.ª ed. (Lipsiae, Impensis Libreriae Arnoldianae, 1850) *(Legenda Áurea).*

JERÓNIMO (S.)

— *Cartas de S. Jerónimo.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC Normal, v.219-220).
— *Contra Vigilantium Líber unus:* ML 23, 353-368 *(Contra Vigilant.).*
— *Commentariorum in Aggaeum Prophetam ad Paulam et Eustochium Líber unus:* ML 25, 1453-1484 *(InAgg.).*
— *Commentariorum in Amos Prophetam Libri tres:* ML 25, 1037-1150 *(In Amos).*
— *Commentariorum in Danielem Prophetam ad Pammachium et Marcellam Líber unus:* ML 25, 513-610 *(In Dan.).*

— *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri tres:* ML 26, 467-590 *(In Eph.).*

— *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium Eibri quatuor:* ML 26, 15-228 *(InMatth.).*

— *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri quatuordedm:* ML 25, 15-512 *(In Ezch.).*

— *Commentariorum in loelem Prophetam Eiber unus ad Pammachium:* ML 25, 993-1036 *(In loel).*

— *Commentariorum in Isaiam Prophetam Libri duodeviginti:* ML 24, 17-704 *(In Isaiam).*

— *Commentariorum in Sophoniam Prophetam Líber unus:* ML 25, 1401-1454 *(In Soph.).*

— *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium Líber unus:* ML 23, 193-216 *(Adv. Helvidium).*

— *Dialogus contra Luciferianos:* ML 23, 163-192 *(Dial, contra Lucifenanos).*

— Epístola IX *Ad Paulam et Eustochium De Assumptione Beatae Mariae Virginis:* ML 30, 126-147 (Epist. *IX Ad Paulam et Eustoch.).*

- Epístola LXIX *Ad Oceanum:* ML 22, 653-664 (Epist. LXIX *Ad Oceanum).*

— Epístola LXXVIII seu *Líber exegeticus ad Fabiolam:* ML 22, 698-724 (Epist. LXXVIII *Ad Fabiolam).*

- Epístola CIX *Ad Riparium Presbyterum:* ML 22, 698-724 (Epist. CIX *Ad Riparium).*

- Epístola CXX *Ad Hedibiam:* ML 22, 980-1006 (Epist. CXX *Ad Hedibiam).*

— Epístola CXXX *Ad Demetriadem De servanda virginitate:* ML 22, 1107-1138 (Epist. CXXX *Ad Demetr.).*

— *Líber de nominibus hebraicis:* ML 23, 815-904 *(De nom. hebr.).*

JERÓNIMO (?)

— Epístola XLII *Ad Oceanum de vita clericorum:* ML 30, 297-301 (Epist. XLII *Ad Oceanum).*

JERÓNIMO (Pseudo-)

— *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30, 609-668 *(In Man.).*

— Epístola XXVIII seu *Sermo in Vigilia Paschae De esu agni:* ML 30, 231 (Epist. XXVIII *De esu agni).*

— Epístola XXXVIII seu *Homilía de Corpore et Sanguine Christi:* ML 30, 280-284 (Epist. XXXVIII *Hom. de Corp, et Sanguine Christi).*

JORGE PAQUIMERAS

— *Paraphrasis in Dionysii Areopagitae De caelesti Hierarchia:* MG 3, 119-370 *(Paraphrasis in De caelest. Hier.).*

JUAN CRISÓSTOMO (S.)

— *Obras de S. Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe, 3 vols. (Madrid, BAC Normal, v.141, 146, 169) *(BAC).*

— *Ad Demetrium Monachum De compunctione Líber primus:* MG 47, 393-410; *Ad Stelechium et De compunctione Líber secundus:* MG 47, 411-422; BAC v.169 *(De compunct.).*

— *Adversus ludaeos et Gentiles demonstratio quod Christus sit Deus ex iis quae multis in loas de Illo dicta sunt apud Prophetas:* MG 48, 813-838 *(Contra ludaeos et Gentiles quod Christus sit Deus).*

— *Commentarius in sanctum loannem Apostolum et Evangelista?»:* MG 59, 23-482 *(In loann.).*

— *Commentarius in sanctum Matthaeum Evangelistas:* hom.I-XLIV: MG 57, 13-472; hom.XLV-XC: MG 58, 471-794; BAC v.141, 146 *(In Matth.).*

— *De sancto et salutari baptismate Salvatoris nostri lesu Christi:* MG 49, 363-372 *(Hom. de Bapt. Christi).*

— *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos:* MG 63, 9-236 *(In Hebr.).*

— *Homiliae duae de Cruce et Latrone:* MG 49, 399-418 *(Hom. II de Cruce et Latrone).*

— *Homiliae in Genesim:* hom.I-XLI: MG 53, 21-386; hom.XLII-LXVII: MG 54, 385-580 *(In Genesim).*

— *In Ascensionem Domini nostri lesu Christi et in Principium Actorum II:* MG 52, 773-792 *(Hom. de Ascensione Christi).*

— *In sanctos Macchabaeos et in matrem eorum:* MG 50, 617-628 *(De Macchabaeis).*

— *In S. martyrem Ignatium Deiferum laudatio:* MG 50, 585-596 *(Hom. in s. martyrem Ignatium)*;

— *Laudatio sancti maríyris Barlaam:* MG 50, 675-682 *(Laudatio S. martyris Barlaam).*

— *Undecim homiliae nuncprimum e tenebris erutae:* MG 63, 461-530 *(Homiliae XI).*

JUAN CRISÓSTOMO (Pseudo-)

— *Eruditi commentarii in Evangelium Matthaei* sive *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56, 611-946 *(Op. imperf. in Matth.).*

JUAN DAMASCENO (S.)

— *De haeresibus compendium, unde sint et quomodo prodierunt:* MG 94, 677-780 *(De haeres.).*

— *Expositio accurata fidei orthodoxae:* MG 94, 789-1228 *(Dejide orth.).*

— Homilía I *In Transfigurationem Domini:* MG 96, 545-576 (Hom. I *In Transftgurationem D.* TV. /. *C.).*

JUAN DE CORNUALLES

— *Apología de Verbo Incanato:* ML 177, 295-316 *(De Verbo Incarnato).*

— *Eulogium ad Alexandrum III Papam Quod Christus sit aliquis Homo:* ML 199, 1041-1086 *(Eulogium ad Alexandrum).*

JUAN DIÁCONO

— *Sancti Gregorii Magni vita:* ML 75, 59-242 *(S. Gregor. Magni vita).*

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

— *Commentarius in s. evangelium secundum loannem:* ML 122, 297-348 *(In loann.).*

JULIO AFRICANO

— *Epístola ad Aristidem:* MG 10, 51-64 *(Epist. ad Aristidem).*

JUSTINO (S.)

— *Dialogus cum Tryphone ludaeo:* MG 6, 471-800; BAC vol.116 *(Dial, cum Tryphone).*

JUSTINO (Pseudo-)

— *Responsiones ad Orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus:* MG 6, 1249-1400 *(Quaest. ad Orth.).*

LACTANCIO

— *Divinarum Institutionum Libri septem:* ML 6, 111-822 *(Div. Instit.).*

LANFRANCO

— *De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem:* ML 150, 407-442 *(De Corp. et Sanguine Dom.).*

LEÓN MAGNO (S.)

— Epístola IX *Ad Dioscorum Alexandrinum Episcopum:* ML 54, 624-627 (Epist. IX *Ad Diosc.).*

— Epístola XVI *Ad universos episcopos per Siáliam constituios:* ML 54, 695-704 (Epist. XVI *Ad univ. episc.).*

— Epístola XXVIII *Ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim:* ML 54, 755-782 (Epist. XXVIII *Ad Flavianum).*

— Epístola XXXV *Ad lulianum Episcopum Coensem:* ML 54, 803-810 (Epist. XXXV *AdMian.).*

— Epístola LXXX *Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum:* ML 54, 912-915 (Epist. LXXX *Ad Anatolium).*

— Epístola CVIII *Ad Theodorum Foroiuliensem Episcopum:* ML 54, 1011-1014 (Epist. CVIII *Ad Theodorum).*

-Epístola CXXIV *Ad Monachos Palaestinos:* ML 54, 1061-1068 (Epist. CXXIV *Ad Palaestinos).*

— Epístola CLVI *Ad Leonem Augustum:* ML 54, 1127-1132 (Epist. CLVI *Ad Leonem Augustum).*

— *Sermones in praecipuis totius anni festivitatibus ad romanam plebem habiti:* ML 54, 137-468 *(Sermones).*

LEQUIEN, M.

— *Dissertationes Damascenicae:* MG 94, 193-430 *(Dissertationes Damascenicae).*

LÍBER DE CAUSIS, cf. Anónimos.

LÍBER DE DUOBUS PRINCIPES, cf. Dondaine, A.

MABILONIO

— *In Ordinem Romanum Commentarius praevius:* ML 78, 851-936 *(In Ora. Romanum Commentarius praevius).*

MACROBIO

— *Macrobe, Varron, Pomponius Méla* (París, Firmin-Didot, 1875). *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis,* p.9-113 *(In Somn. Scipion.). Saturnalia,* p.146-417 *(Saturnalia).*

MAESTRO BANDINO

— *Sententiarum Libri quatuor:* ML 192, 965-1172 *(Sent.).*

MARIO MERCATOR

— *Dissertatio sea Appendix ad contradictionem XII anathematismi Nestoriani:* ML 48, 924-932 *(Appendix ad Contradictionem XII anathematismi Nestoriani).*

MARIO VICTORINO

—*Adversus Arium:* ML 8, 1039-1138 *(Adv. Arium).*

MARTENE, E.

— *De antiquis Ecclesiae ritibus Libri tres,* 4 vol., collegit et exornavit E. Martene (Antuerpiae 1763-1764) *(De Antiquis Eccl. ritibus).*

MARTÍN DE BRAGA (S.)

— *Capitula collecta:* MANSI 9, 845-860 *(Capitula).*

MÁXIMO CONFESOR (S.)

—*Quaestiones, interrogationes et responsiones diversorumque difficiliorum capitum electa:* MG 90, 785-856 *(Quaest., Interrog. et Resp.).*

MÁXIMO DE TURÍN

— *Homiliae in quatuor classes distributae:* ML 57, 221-530 *(Homiliae).*
— *Sermones in tres classes distribuir.* ML 57, 529-760 *(Sermones).*

MELQUÍADES

— Epístola *Ad omnes Hispaniae Episcopos:* MANSI 2, 428-432 (Epist. *Ad omnes Hispaniae Episc.).*

MISAL S. O. P.

— *Missale Sacri Ordinis Praedicatorum auctoritate Apostólica approbatum,* editionem iussit Revdsmus. P. M. S. Gillet (Romae, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S. O. P.).*

MOMBRITIUS, B.

— *Sanctuarium seu Vitae sanctorum,* 2 vol. novam editionem curaverunt dúo Monachi Solesmenses (Parisiis, Fontemoing et Sociis, 1910) *(Sanctuarium).*

NESTORIO

— *Blasphemiarum Capitula XII* e graeco transtulit Marius Mercator cum contradictionibus Marii Mercatoris: ML 48, 907-923 *(Anathematismi XII).*
— Epístola II *Ad Cyrillum:* MG 77, 49-58 *(Epist. II Ad Cyrillum).*
— *Exemplum epistolae Nestorii ad Cyrillum Episcopum, quae ómnibus in sancta Synodo displicuit:* MANSI 4, 891-1000 (Epist. II *Ad Cyrillum).*
— *Impii Nestorii Sermones* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 757-864 *(Sermones XIII).*
— *Secunda Nestorii Epístola ad S. Cyrillum Alexandrinum rescribentis* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 818-827 *(Epist. II Ad Cyrillum).*

NICOLÁS I

— *Decreta seu Rescripta:* MANSI 15, 434-448 *(Decreta).*
— *Responsa ad consulta Bulgarorum:* MANSI 15, 401-434 *(Ad Consulta Bulgarorum).*

NOVACIANO

-*De Trinitate Líber:* ML 3, 911-982 *(De Trin.).*

ODÓN DE CAMBRAI

— *Expositio in Canonem Missae:* ML 160, 1053-1070 *(In Canonem Missae).*

ODÓN RIGALDI

— *Fr. Odonis Rigaldi Quaestio medita de motivo Incarnationis,* edidit I. M. Bissen: «Antonianum» 7 (1932) 334-336 *(Quaest. inédita de Motivo Incarn.).*

ORÍGENES

— *Commentaria in evangelium secundum Matthaeum:* MG 13, 829-1800 *(In Matth.).*
— *Commentarii in Epístolas S. Pauli:* MG 14, 833-1310 *(In Rom.).*
— *Commentariorum in evangelium loannis,* 23 t: MG 14, 21-830; SC 120, 157, 222, 290 *(In loann.).*
-*Contra Celsum:* MG 11, 641-1632; SC 132, 136, 147, 150, 227 *(Contra Celsum).*
-Homiliae *In Leviticum:* MG 12, 405-574; SC 286-287 *(In Lev.).*
— *In Canticum Canticorum* Libri quatuor: MG 13, 83-198; SC 37 *(In Cant.).*
— *In Lucam Homiliae, interprete S. Hieronymo:* MG 13, 1801-1902 *(In Lúe.).*
— *Peri Archon Libri quatuor, interprete Rufino Aquioleiensi Presbytero:* MG 11, 115-414; SC 252, 253, 268, 269, 312 *(Peri Archon).*
— *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri translatio homiliarum Origenis in Lucam ad Paulam et Eustochium:* ML 26, 229-332 *(In Lúe.).*

PACIANO

— Epístola III *Ad Sympronianum Novatianum. Contra Tractatus Novatianorum:* ML 13, 1063-1082 (Epist. III *Ad Sympronianum).*

PASCASIO DIÁCONO

— *De Spiritu Sancto Libri dúo:* ML 62, 9-40 *(De Spir. Sancto).*

PASCASIO RADABERTO

— *De Corpore et Sanguine Domini Líber:* ML 120, 1255-1350 *(De Corp, et Sanguine Dom.).*
- *Expositio in Evangelium Matthaei:* ML 120, 31-994 *(In Matth.).*

PATERIO

— *Líber de expositione Veteris ac Novi Testamenti, de diversis libris S. Gregorii Magni concinnatus:* ML 79, 683-1136 *(Expos. Vet. et Nov. Test.).*

PAULO DIÁCONO

— *Sancti Gregorii Magni vita:* ML 75, 41-60 *(S. Gregor. Magni Vita).*

PEDRO DE CELLE

— Epístola CLXXI *AdNicolaum Monachum S. Albani:* ML 202, 613-622 (Epist. CLXXI *Ad Nicolaum Mon.).*
— Epístola CLXXIII *Ad Nicolaum S. Albani Monachum:* ML 202, 628-632 (Epist. CLXXIII *Ad Nicolaum Mon.).*
— *Sermones:* ML 202, 637-926 *(Sermones).*

PEDRO COMESTOR

— *Historia Scholastica. Opus eximium:* ML 198, 1049-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO CRISÓLOGO

— *Sermones:* ML 52, 183-666 *(Sermones).*

PEDRO DE TARANTASIA

— *Commentarium in quattuor Libros Sententiarum,* manuscr. Bruges, Bibliothéque de la Ville, n.186-187 *(In Sent.).*

PEDRO LOMBARDO

— *Libri IV Sententiarum,* 2 vol. eddiderunt PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916 *(Sent.).*
— *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epístolas:* ML 191, 1297-1696 (Rom, I Cor); ML 192, 9-520 (restantes) *(G/ossa Lombardi).*

PEDRO PICTAVIENSE

— *Sententiarum Libri quinqué:* ML 211, 783-1280 *(Sent.).*

PELAGIO

— *Libellus fidei Pelagii ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus:* ML 45, 1716-1718; cf. ML 48, 488-491 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*

PELAGIO I

— Epístola *Victori et Pancratio illustribus:* MANSI 9, 731-732 (Fragm. epist. *Ad Victorem et Pancratium).*

PLINIO

— *Histoire naturelle de Pline,* 2 vols. (París, Firmin-Didot, 1860-1883) *(Naturalis Hist.).*

PORFIRIO

— *Isagoge et* ***in Aristóteles*** *Categorías commentarium,* edidit A. Busse. Berolini 1887 (Commentaria in Aristotelem graeca, edita concilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, v.IV, pars I) *(Isagoge).*

PREPOSITINO

— *Summa Theologica,* manuscr. Troyes, Bibliothéque Publique, n.237 *(Summa).*

PRÓSPERO DE AQUITANIA

— *Pro Augustino Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium:* ML 51, 155-174 *(Responsio ad Capitula Gallorum).*

— *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibetarum Líber unus:* ML 51, 427-496 *(Sent.).*

RÁBANO MAURO

— *Commentariorum in Matthaeum Libri octo:* ML 107, 727-1156 *(In Matth.).*

— *De clericorum institutione ad Heistulphum Archiepiscopum Ubri tres:* ML 107, 293-420 *(De Inst. Cieñe.).*

— *Enarrationum in Epístolas Beati Pauli Libri triginta (viginti novem):* ML 111, 1273-1616 *(AdRom.);* ML 112, 9-834 (restantes) *(Enarr. in Epist. Pauli).*

— *Poenitentiale:* ML 110, 467-494 *(Poenitentiale).*

RAHLFS, A.

— *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta EXX interpretes,* 2 vol., edidit A. Rahlfs (Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935) *(Oratio Manasse).*

RAIMUNDO DE PEÑAFORT (S.)

— *Summa,* iuxta editionem quam Lugduni 1718... H. V. Laget procuravit (Veronae, A. Carattonius, 1744) *(Summa).*

RATRAMNO DE CORBIE

— *De Corpore et Sanguine Domini Líber:* ML 121, 103-170 *(De Corp, et Sanguine Dom.).*

REMIGIO DE AUXERRE

— Homilía IV *In illud Matthaei: cum esset desponsata...:* ML 131, 886-892 (Hom. IV *In Matth.).*

— Homilía VII *In illud Matthaei: cum natus esset lesus...:* ML 131, 899-907 (Hom. VII *In Matth.).*

RICARDO DE SAN VÍCTOR

— *Tractatus de potestate ligandi et solvendi:* ML 196, 1159-1178 *(De potest. lig. et solv.).*

ROBERTO DE COURSON

— *Summa de sacramentis,* manuscr. Troyes, Bibliothéque Publique, n.1175 *(Summa).*

ROBERTO PULO

— *Sententiarum Libri octo:* ML 186, 639-1010 *(Sent.).*

ROLANDO BANDINELLI (Alejandro III)

— *Die Sentenzen-Rolands nachmals Papstes Alexander III,* edidit A. M. Gielt (Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1891) *(Sent.).*

RUPERTO, ABAD TUITIENSE

— *De gloria et honore Filü Hominis super Matthaeum:* ML 168, 1307-1634 *(In Matth.).*

SEPTUAGINTA, cf. Rahlfs, A.

SÍMBOLO NICENO

— *Pides apud Nicaeam conscripta ab episcopis credentibus CCCXVIII:* MANSI 2, 665-668 *(Symb. Nicaenum).*

SÓCRATES ESCOLÁSTICO

— *Historia Eclesiástica:* MG 67, 29-842 *(Hist. Ecclesiast.).*

SOTERO

— *Vita, epístolas et decreta:* MANSI 1, 687-692 *(Decreta).*

SOZÓMENO DE CONSTANTINOPLA

— *Historia Eclesiástica:* MG 67, 843-1630 *(Hist. Ecclesiast.).*

TEODORETO NESTORIANO

— *Haereticarum fabularum compendium:* MG 83, 335-556 *(Haeret. Fabul. Compend.).*

— *Interpretatio XIV Epistolarum Sancti Pauli Apostoli:* MG 82, 35-878 *(In Hebr.).*

TEODORO DE CANTERBURY

— *Poenitentiale:* ML 99, 901-960 *(Poenitentiale).*

TEODORO DE MOPSUESTIA

— *Ex epístola ad Domnum fragmenta:* MG 66, 1011-1014 *(Fragm. epist. ad Domnum).*

— *Fragmenta ex libris de Incarnatione Filii Dei:* MG 66, 969-994 *(Fragm. De Incarn.).*

TEODOTO ANCIRANO

— Homilía I *In die Nativitatis Salvatoris Nostri lesu Christi:* MG 77, 1349-1370 (Hom. I *In Natalem Salv.).*

— Homiüa II *In Natalem Salvatoris:* MG 77, 1369-1386 (Hom. II *In Natalem Salv.).*

TEOFILACTO

-*Enarratio in Evangelium loannis:* MG 123, 1127-1348; MG 124, 9-318 *(In loann.).*

— *Enarratio in Evangelium Lucae:* MG 123, 683-1126 *(In Lúe.).*

— *Expositio in epistolam primam S. Petri:* MG 125, 1189-1252 *(In I Petr.).*

TEÓFILO DE ALEJANDRÍA

— *Epístola altera Paschalis anni 402. Ad totius Aegypti episcopos S. Hieronymo interprete:* ML 22, 792-812 *(Epist. ad Totius Aegypti Episc.).*

TERTULIANO

—*Adversus Valentinianos Líber:* ML 2, 557-632 *(Adv. Valentinianos).*
— *De Baptismo adversus Quintillas Líber:* ML 1, 1305-1334 *(De Bapt.).*
— *Líber de anima:* ML 2, 681-798 *(De An.).*
-*Líber de Carne Christi:* ML 2, 797-838 *(De Carne Chrísti).*
— *Líber de poenitentia:* ML 1, 1333-1360 *(De Poenit.).*
— *Líber de praescriptionibus adversus haereticos:* ML 2, 9-92 *(De praescriptionibus).*

THIEL, A.

— *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scríptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II* recensuit et edidit A. Thiel. Brunsbergae, E. Peter, 1868 *(A S. Hilario usque ad S. Hormisdam).*
— Gelasio I: Epístola XXXVII *Ad Maioricum et loannem* (A. Thiel, o.c., p.450-452); *Epistolarum Fragmenta* (A. Thiel, o.c., p.483-510).

TICONIO EL AFRICANO

— *Líber de septem Regulis:* ML 18, 15-66 *(De septem reg).*

URBANO I

— Epístola *Ad omnes christianos:* MANSI 1, 748-752 (Epist. *Ad omnes Christ.).*

URBANO II

— *Epistolae et privilegia:* ML 151, 283-548 *(Epist. et Privilegia).*

VÍCTOR ANTIOQUENO, cf. Cramer, J. A.

VlGILlO DE TAPSO (cf. también Pseudo-Agustín).

— *Contra árlanos, etc. Dialogus, Athanasio, Ario, Sabellio, Photíno et Probo ludice interlocutoribus:zAL,* 62, 179-238 *(Contra Árlanos, etc. Dial.).*

VOLUSIANO

— ínter epístolas Augustini, epístola CXXXV *Ad Augustinum Episcopum:* ML 33, 512-514 (Epist. CXXXV *Ad Augustin.).*

PARTE III

PROLOGO

Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, *salvando al pueblo de sus pecados,* tal como lo anunció el ángel en Mt 1,21, nos reveló en si mismo el camino de la verdad, por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para rematar los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano.

A este propósito hay que tratar: primero, del Salvador en sí mismo; segundo, de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación (q.60); tercero, del fin de la vida inmortal, al que llegamos por medio de él cuando resucitemos [1].

Sobre lo primero hay que estudiar dos cosas: una, el misterio de la encarnación en si mismo, en virtud del que Dios se hizo hombre para nuestra salvación; otra, todo cuanto hizo y sufrió nuestro Salvador, Dios encarnado (q.27).

1. Cf. Suppl. q.69.

TRATADO DEL VERBO ENCARNADO

Introducción a las cuestiones 1-59

Por JESÚS ESPEJA PARDO

1. Jesucristo, el Verbo encarnado

Santo Tomás dedica 59 cuestiones al misterio de Jesucristo, que se dividen en dos secciones: «el misterio de la encarnación, según el cual Dios se hizo hombre para nuestra salvación; y las acciones y sufrimientos —*acta etpassa*— de nuestro Salvador» (Pról.). Con frecuencia, en cursos o escritos teológicos que tenían como base la *Suma*, la segunda sección quedaba reducida prácticamente a la muerte de Jesucristo, mientras la resurrección era como un apéndice. Por otra parte, las q.27-45 sobre la vida histórica de Cristo se dejaban un poco de lado.

Es de notar, sin embargo, que, para Santo Tomás, vida, muerte y resurrección de Jesucristo van inseparablemente unidas. Son los «acta et passa in carne» donde tiene lugar la salvación o redención universal. Toda la existencia de Cristo con sus actividades, palabras y gestos, desde el primer instante hasta su resurrección a través de la muerte, tiene calidad y eficacia pascuales para todos. Parece importante resaltar esta visión de Santo Tomás cuando la cristología hoy recupera y desarrolla extensamente la conducta histórica de Jesús, que desencadenó el conflicto y le llevó al martirio. Este no fue un hecho puntual querido expresamente por Dios, sino consecuencia de una vida toda ella apasionada y sacrificada por realizar en este mundo la voluntad o proyecto del Padre.

2. Unidad del Tratado

Todavía es necesario precisar algo más. Entre las dos secciones generales hay unidad profunda en el único dinamismo de salvación. La encarnación del Verbo ya entra en el dinamismo de pascua: paso de Dios para redimir a los seres humanos, y paso de la humanidad al ámbito divino. Análogamente, vida, muerte y resurrección de Jesucristo son expresiones que proclaman la verdad de la encarnación: «acta et passa in carne».

Salvando esta unidad, caben las dos siguientes puntualizaciones:

a) *Ontología y funcionalidad*

Como reflexión sobre la fe, la teología no debe ir nunca separada de la vida. Esa fe no es reducible a conceptos, que sin embargo también son necesarios como aproximación a la experiencia cristiana. Pero es siempre una tentación para el teólogo absolutizar su discurso y convertir en doctrina conceptualmente muy formulada una experiencia de vida que sólo tiene lugar en el dinamismo de la historia. En contra de una teología como saber metafísico y abstracto, Lutero buscó una teología «para aprovechan), como servicio a la vida personal. Los dos polos vienen expresados con los términos «oritología» (conocimiento de una

realidad en sí misma) y «economía» (conocimiento de lo que Dios va realizando en la historia de nuestra salvación).

Ante la necesidad de precisar atajando posturas extremistas, los concilios de Nicea y Calcedonia utilizan mediaciones conceptuales de la filosofía griega donde la preocupación por la naturaleza y el «en sí» de los entes prevalece sobre la historia y sus manifestaciones. Esta prevalencia se acentúa en la Edad Media; y Santo Tomás se mueve en ese horizonte valiéndose de la filosofía griega.

Según esta filosofía, lo necesario es anterior a lo contingente. Por eso hay que partir de la Trinidad como fuente y origen de la encarnación, que es acontecimiento no necesario. La reflexión cristológica de Santo Tomás sigue un esquema trinitario descendente, apto para una sociedad cristiana donde la presencia de Dios era familiar e indiscutible. Sirviéndose de esa misma filosofía, su discurso es lógico: la acción presupone la naturaleza y una ontología o conocimiento de la misma, una estructura que la explique, pues el obrar sigue al ser.

Sin embargo, eso no quiere decir que Santo Tomás reduzca el misterio trinitario a una teoría metafísica, ni absolutice sus mediaciones conceptuales o agote su discurso en elevadas disquisiciones sobre la constitución ontológica del Verbo encarnado. Como hace San Juan en su Evangelio, el Angélico introduce su libro con un esquema descendente partiendo de Dios, cuya gloria se percibe «en la carne»: parte de la Trinidad, cuyas huellas y vestigio se reflejan en la vida de la creación y en la historia de la humanidad; la simbólica trinitaria se apoya en una experiencia creyente. En II-II q.l a.2 sol.2, él mismo había escrito que la fe sobre la cual reflexiona el teólogo apunta siempre más allá de los enunciados y mediaciones conceptuales. Por otra parte, los argumentos para justificar dicha constitución ontológica de Cristo se apoyan en las manifestaciones de Dios en la historia según la revelación o la tradición viva de la Iglesia.

Nuevos contextos sociales y eclesiales, así como nueva sensibilidad correspondiente a los mismos, demandan enfoques y lenguajes nuevos para confesar y transmitir la única fe sobre Jesucristo. Tratando de responder a la nueva situación de nuestro tiempo, en las últimas décadas se viene acentuando la orientación existencial, histórica, ascendente y antropológica de la cristología. Se destaca lo funcional buscando que la reflexión llegue como respuesta para situaciones concretas. Es verdad que la cristología, como toda reflexión teológica, siempre tiene un «desde dónde» y «para quién». Pero la falta de estructuras y apoyos ontológicos puede convertir todas las afirmaciones en meras proyecciones de la subjetividad. «Nuestro Salvador» es concretamente Jesucristo, el Verbo encarnado, unión de la divinidad y de la humanidad en la única persona. No debemos fabricar un mesías al antojo de nuestros intereses egoístas y a la medida de nuestras carencias.

Las cristologías existencial, histórica, ascendente o con otro matiz, en esa preocupación por contactar con la vida, pueden ser buen correctivo para la neoescolástica, que, olvidando el espíritu de Santo Tomás, absolutizó el discurso racional, se perdió en cuestiones abstractas y postergó la experiencia de fe. Pero la reflexión cristológica hoy necesita una buena dosis de sistematización que incluya e integre todos los aspectos esenciales y permanentes de la confesión eclesial en el misterio de Cristo. Y aquí la seriedad científica de Santo Tomás puede ser ejemplo y llamada de atención para nosotros.

b) *Cristologíay soteriología*

Aunque unido al binomio anterior, aquí hay un matiz nuevo. El interés soteriológico fue prioritario y determinante no sólo en los escritos neotestamen-

taños; fue también fundamental en las primeras sistematizaciones cristológicas. Ignacio de Antioquía, Justino e Ireneo parten de su experiencia cristiana: Jesucristo es nuestro Salvador. Y arguyen: para los seres humanos la salvación tiene que venir de fuera; pero tampoco puede ser humana si no brota de dentro; luego el Salvador es verdadero Dios y hombre verdadero. La constitución ontológica del Verbo encarnado era como un postulado de la soteriología.

La fórmula «por nosotros y por nuestra salvación» está en los símbolos de Nicea y Calcedonia; esa finalidad salvífica debe ser marco adecuado para dinamizar las declaraciones conciliares. Pero éstas se hicieron en categorías estáticas de la filosofía griega, con el peligro de paralizar el dinamismo de salvación central en la confesión de fe. La magnitud soteriológica queda por lo menos diluida. En el siglo XI, Anselmo de Canterbury destaca esa magnitud soteriológica; pero la reduce a la muerte de Cristo, dejando fuera tanto la encarnación como la vida histórica de Jesús. Este es el Salvador con su muerte, pero no la Salvación en todo lo que vivió, hizo, dijo y sufrió. Así vino la infeliz distinción entre cristología y soteriología.

Una primera lectura, por encima y superficial, puede concluir que la misma distinción se da en la reflexión cristológica de Santo Tomás. Pero cuando se lee despacio esa reflexión, aun dentro de la filosofía griega empleada, se ve la intencionalidad salvífica en todas las cuestiones; la salvación es objetivo y realidad que se plasma y concreta no sólo en la muerte de Cristo, sino también en todos y cada uno de sus pasos. Ya son elocuentes las frases del *Prólogo:* «hecho hombre para nuestra salvación»; Cristo es nuestro Salvador mediante sus acciones y sufrimientos *(acta etpassa).*

En la encarnación Dios mismo se autocomunica (q.l a.l c.); el Verbo asume la naturaleza humana completa porque, siguiendo la tradición representada por el Damasceno, «lo que no es asumido no es sanado» (q.5 a.4 c.); en la encarnación, Cristo viene a ser como la cabeza, fuente de gracia o de vida para todos los seres humanos (q.8 a.3 c.). En su conducta histórica, en su martirio y en la resurrección de entre los muertos, «nos mostró en sí mismo el camino de la verdad» *(Prólogo).*

En *clima de contemplación.* Estas cuestiones sobre Jesucristo son como apretado resumen de amplias reflexiones que Santo Tomás había elaborado en otras obras escritas anteriormente. Ya en la *Summa contra Gentiles* articuló filosóficamente la fe sobre el misterio de Cristo; y más tarde volvió al tema en la cuestión discutida *De unione Verbi Incarnati.* Para conocer el clima espiritual en que procedió su reflexión, deben ser leídos sus agudos y sabrosos comentarios a las cartas de San Pablo y a los evangelios de Mateo y de Juan.

Hay en el fondo y de base una profunda experiencia cristiana, la existencia gozosa de un creyente. Según sus contemporáneos, Santo Tomás vivió apasionado por la figura y misterio de Jesucristo. Cuando se desencadenaba una tempestad, se santiguaba diciendo: «Dios vino en la carne, Dios ha muerto por nosotros» (D. PRUMMER, *Fontes...* 35). También según sus biógrafos, un día oyó que Jesucristo le decía: «Bien has escrito de mí, Tomás, ¿qué quieres en recompensa?», y él respondió: «sólo a ti, Señor» (D. PRUMMER, *Fontes...* 108). Estaba redactando entonces las cuestiones sobre la pasión de Cristo incluidas en esta *Tercera Parte* de la *Suma.*

Fray Angélico reflejó esa ferviente devoción en un delicado cuadro donde Santo Tomás mira como extasiado a la cruz. Cuando llegó el término de su vida mortal, aquel profundo creyente se dispuso a comulgar p'or última vez: «Yo te recibo, precio de la redención, por quien he estudiado con amor, velado y trabajado, predicado y enseñado» (D. PRUMMER, *Fontes...* 205). Es acertado el juicio de quienes convivieron con él: «Habló de modo extraordinario sobre el

misterio de Cristo» (D. PRUMMER, *Fontes...* 19). En ese clima de contemplación creyente se leerá con fruto esta magnífica reflexión teológica.

3. Cómo vamos a proceder

Santo Tomás divide su tratado en dos secciones: sobre el misterio de la encarnación (q.1-26); sobre lo que el Hijo de Dios encarnado «hizo y padeció» (q.27-59). Así, vida, muerte y resurrección de Cristo van inseparablemente unidas como etapas de un mismo acontecimiento; toda su conducta histórica discurre ya en el dinamismo pascual: la muerte de Cristo no es más que consecuencia de su conducta en la vida, mientras la resurrección ilumina el sentido teológico de su muerte. Sin embargo, porque el género literario que Santo Tomás emplea comentando la vida de Cristo es más cercano a la tradición patrística que al discurso metafísico, en la presentación del texto habrá tres notas introductorias. Una sobre la encarnación, otra sobre la vida de Cristo, y otra sobre la muerte y resurrección.

«SE HIZO HOMBRE PARA NUESTRA SALVACIÓN» (q.1-26)

En coherencia con la filosofía griega —la naturaleza es antes que las acciones—, previamente a la vida, muerte y resurrección de Cristo, hay una pregunta fundamental: ¿quién es Jesucristo para la inteligencia humana de un creyente cristiano? Hay que reflexionar sobre la estructura ontológica del Salvador: su condición divina y su condición humana en la unidad de persona.

El misterio de la encarnación sólo es accesible a la fe, que sin embargo puede y debe ser articulada en categorías y discurso racionales. Pero este discurso procede ya dentro de un horizonte: la revelación interpretada en la tradición viva de la Iglesia y confesada en los símbolos conciliares. Esta referencia es imprescindible, dado que la encarnación del Verbo «es fruto de la voluntad libre de Dios que sólo puede ser conocida en la *Sagrada Escritura»* (q.l a.3 c.).

Partiendo de esa revelación, Santo Tomás organiza estas q.1-26 siguiendo un orden lógico. Una vez admitido el hecho de la encarnación como fruto del amor divino (q.l), se habla de la «unión hipostática» (q.2-15): esa unión de la humanidad y de la divinidad se hace en la persona del Hijo (q.2-6); pero la humanidad del Verbo encarnado es íntegra y debe tener todas las perfecciones de la misma (q.7-15). Después se van explicitando las consecuencias de la unión hipostática: en orden a Cristo mismo —ser, querer, operación— (q.l6-19); en su situación respecto al Padre y a nosotros (q.20-26).

Tres observaciones pueden servir para leer estas cuestiones:

1. Dios tiene la iniciativa

La q.l, sobre la «conveniencia de la encarnación», es bien significativa. Siguiendo el enfoque del IV Evangelio (Verbo-carne) y adoptando la tradición alejandrina, Santo Tomás procede según el esquema descendente. Como ya dijo en su tratado de la Trinidad, el Padre envía al Hijo (I q.43 a.4); Dios, amor gratuito, viene delante de los hombres; se inclina en favor nuestro antes de que nosotros le busquemos. Es el movimiento del «Ágape» tal como lo expresa la revelación. No hay que olvidar esta perspectiva para discernir el puesto que ocupa en la reflexión cristológica de Santo Tomás la «economía» o conducta de Dios manifiesta en sus intervenciones históricas.

A principio del siglo XII tuvo gran audiencia el libro *Cur homo Deus* escrito por San Anselmo. No es justo interpretar esa obra y su discurso fuera del tiempo en que salió y sus destinatarios. Habla para creyentes: confesando ya que Dios quiere salvar a los seres humanos, no conviene a la justicia divina perdonar al pecador sin la satisfacción completa y perfecta por parte del mismo; como, dada la infinitud del pecado, sólo un hombre-Dios puede satisfacer así, la encarnación del Hijo es necesaria si Dios quiere salvar a los seres humanos con justicia.

A mediados del siglo XII Abelardo criticó y rechazó la explicación anselmiana, que sin embargo fue calando en la teología y religiosidad medievales. Con habilidad y delicadeza, Santo Tomás en esta q.l rectifica esa interpretación: la encarnación del Verbo no fue necesaria; manifestación y fruto del amor gratuito de Dios, la teología sólo puede buscar conveniencias. Y todavía puntualiza: esa conveniencia no es porque Dios esté celoso de su honor agraviado, sino porque es amor gratuito que no quiere la muerte del ser humano, sino que viva promoviendo todas sus virtualidades (q.l a.l y 2). En la visión de Santo Tomás hay dos presupuestos: 1) según la revelación, Dios es amor y se inclina en favor nuestro no porque nosotros seamos buenos, sino porque El es bueno (Rom 5,8; Jn 3,16); 2) la teología es reflexión del creyente que busca comprender su fe *(fides*

quaerens intellectum), y no discurso que pretende inventar, demostrar y agotar el contenido de la fe.

2. Integridad humana de Cristo

Aunque Santo Tomás opta por la tradición alejandrina, no cae en la tentación de atenuar o volatilizar lo humano en favor de lo divino. La verdad e integridad humana del Verbo encarnado es tesis fundamental en estas cuestiones: por ejemplo, al hablar de su condición corpórea (q.5 a.l y 2), en las muchas distinciones sobre la gracia y ciencia de Cristo (q.7 y 9), afirmando que Cristo asumió la naturaleza humana con las deficiencias y enfermedades anejas a su condición de carne (q.14), defendiendo que en cuanto hombre actúa con libertad (q.18,4). Saliendo al paso de una objeción, cuando Santo Tomás explica la unión de las naturalezas en la persona del Verbo, deja bien claro que, lejos de recortar la integridad humana de Cristo, esa unión la perfecciona (q.8 a.2 sol.2).

La encarnación significa que Dios se ha hecho plenamente hombre; y esta confesión es articulo central de la fe cristiana. Después de reñidas controversias en los primeros siglos, esa fe cristalizó en la fórmula de Calcedonia: «verdaderamente Dios y verdaderamente hombre» *(Deus veré et homo veré).* Y recordando Heb 4,15 —«en todo igual a nosotros menos en el pecado»—, el Concilio insistió: «consustancial a nosotros según la humanidad». Pero da la impresión de que los creyentes, en esa confesión, no aceptamos todas las implicaciones de la misma; la mentalidad de muchos cristianos e incluso la reflexión cristológica funcionan frecuentemente con un monofisismo larvado y con miedo a la integridad humana de Cristo.

Merece la pena destacar el realismo de Santo Tomás en ese tema, cuando hoy la cristología da todo su relieve a la integridad humana de Jesús, no sólo para secundar la revelación evangélica, sino también porque sólo en esa humanidad histórica se manifiesta el rostro del verdadero Dios. Según la confesión de la Iglesia, en el único y el mismo Señor Jesucristo, humanidad y divinidad van inseparablemente unidas (DS 302).

3. Una formulación feliz

El núcleo central del credo cristológico es la simultaneidad de Dios y de hombre, «sin confusión, pero inseparablemente unidos». Con distintos matices y de formas distintas a lo largo de la historia, la tentación ha surgido una y otra vez: afirmar la divinidad de Cristo a costa de su humanidad, o asegurar ésta negando la divinidad. Mientras la escuela alejandrina puso el acento en la divinidad, la de Antioquía destacó la humanidad. Pero en esas tendencias legítimas pronto llegaron los extremismos y las posiciones fanáticas. Dos herejías —monofisismo y nestorianismo— fueron rechazadas en el Concilio de Calcedonia, que sigue siendo punto de partida para la reflexión teológica.

Santo Tomás conoce bien las declaraciones conciliares y las controversias que las provocaron. Su estudio se mueve dentro del «credo» calcedonense y es uno de los más bellos comentarios al mismo: «según la verdad de la fe católica, en Cristo hay verdadero cuerpo de nuestra naturaleza, verdadera alma racional, y al mismo tiempo la divinidad perfecta» *(Compendium Theologiae* c.209). Se sitúa con extraordinario equilibrio entre las clásicas tendencias alejandrina y antioquena, salvaguardando la verdad de cada una y evitando sus posiciones erróneas. Toda su reflexión está determinada por la fe: «El Verbo se hizo hombre para nuestra salvación».

En esa convicción creyente y en el marco de las dos tendencias, Santo Tomás trata de aproximarse al misterio sirviéndose de una doctrina filosófica griega: «la humanidad de Cristo es instrumento unido y libre de la divinidad» (q.7 a.l sol.3; q.8 a.l solí; q.19 a.l).

El instrumento actúa movido por el agente o causa principal; el hombre mueve y se sirve de la pluma para escribir. Pero lo más insólito y elocuente se dice con los adjetivos «unido y libre». El primero evoca fácilmente la condición del brazo respecto al sujeto que lo mueve; no es instrumento separado, como, por ejemplo, el bastón respecto al brazo; éste va unido a todo el organismo. Pero el brazo no tiene libertad por su cuenta; y aquí viene lo insólito: la humanidad de Cristo no sólo es instrumento unido a la divinidad, sino también «libre», con capacidad de autodeterminación. Como instrumento unido, tiene su consistencia, ser y virtud en la persona del Verbo; algo así como el brazo respecto al «yo» de la persona humana que lo mueve. Y, sin embargo, la humanidad de Cristo no queda absorbida ni psicológicamente despersonalizada: la unión hipostática o en persona no aminora, sino que promueve la integridad humana del Verbo encarnado.

Tenemos aquí una de las formulaciones más logradas en la reflexión teológica sobre Ja encarnación. Responde con exactitud al interés por la unidad, que tanto preocupó a la escuela alejandrina, y salvaguarda bien la distinción que defendían los teólogos antioquenos. Santo Tomás expresa claramente y en términos dinámicos que Cristo no es la suma de humanidad y divinidad, sino Dios mismo que vincula su poder a la libertad humana, y hombre cuya humanidad ha pasado a ser de Dios.

Según esta explicación podemos afirmar: Dios se revela en la integridad humana de Cristo, y ahí también la libertad humana encuentra su perfección. Lo divino y lo humano son magnitudes que mutuamente se implican y esclarecen. Así lo manifiesta el misterio de la encarnación, sólo posible porque Dios es amor que se autocomunica gratuitamente a los seres humanos, y éstos se constituyen referidos a su Creador. Dios como amor gratuito que se inclina en favor nuestro, y humanidad que se perfecciona respondiendo libremente a ese amor, son dos coordenadas permanentes que Santo Tomás articula con maestría en su reflexión teológica.

CUESTIÓN 1

Sobre la conveniencia de la encarnación [a]

Sobre el misterio de la encarnación hay que tratar tres problemas: primero, la conveniencia de la encarnación; segundo, el modo de la unión del Verbo encarnado (q.2); tercero, las consecuencias de tal unión (q.16).

Sobre lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿Era conveniente que Dios se encarnase?—2. ¿Era necesario para la redención del género humano?—3. ¿Se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre?—4. ¿Se encarnó más principalmente para borrar el pecado original que el actual?—5. ¿Hubiera sido conveniente que Dios se encarnase desde el principio del mundo?—6. ¿Hubiera debido retrasarse su encarnación hasta el fin del mundo?

ARTICULO 1

¿Era conveniente que Dios se encarnase?

ln Sent. 3 d.l q.l a.2; *Cont. Gentes* 4,40.49.53.54.55; *Competid, theol.* c.200.201

Objeciones por las que parece que no era conveniente que Dios se encarnase.

1. Por ser Dios, desde la eternidad, la misma esencia de la bondad, lo perfecto es que continúe siendo como fue eternamente. Pero Dios careció eternamente de toda carne. Luego es conveniente en sumo grado que no se una a la carne. Por tanto no fue conveniente que Dios se encarnase.

2. Aún más: es incorrecto unir cosas enteramente diversas: así sería *necio juntar una cabera humana con elpescuezo de un caballo* [1] en una pintura. Ahora bien, entre Dios y la carne hay una disparidad total, porque Dios es absolutamente simple, mientras que la carne, y especialmente la humana, es compuesta. Luego, no fue conveniente que Dios se uniese a la carne humana.

3. Todavía más: entre el cuerpo y el espíritu supremo existe la misma distancia que entre la maldad y la bondad suma. Ahora bien, sería totalmente incoherente que Dios, sumo bien, asumiera la maldad. Luego, no es conveniente que el supremo espíritu increado asuma cuerpo.

4. Por último: es absurdo que lo mínimo contenga a quien lo supera todo, y que quien se cuida de grandes cosas pase a ocuparse de las pequeñas. Pero todo el universo es incapaz de contener a Dios, que se cuida del mundo entero. Luego no parece conveniente que *aquel a quien el universo le resulta pequeño se oculte tras el cuerpedllo de un niño que llora; y que el Gobernador supremo se ausente por tanto tiempo de su sede, y que deje el cuidado del mundo por un cuerpecito,* como escribe Volusiano a Agustín [2].

En cambio está que parece convenientísimo que las cosas invisibles de Dios se manifiesten por medio de las visibles: para esto fue creado el mundo, como enseña el Apóstol en Rom 1,20: *lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras.* Pero según dice el Damasceno al principio del libro III [3], por el misterio de la encarnación *se muestran a un tiempo la bondad, la sabiduría, lajusticiay el poder de Dios,* o la virtud de: *la bondad, porque no despreció la flaquera de nuestra propia carne; la justicia, porque por ese mismo misterio venció al tiranoy arrancó al hombre de la muerte; la sabiduría, porque halló la mejor solución alproblema más difícil;y elpoder, o la virtud, infinito, porque*

1. HORACIO, *De arte poet.* 5,1-2. 2. £/>/r¿135: ML 33,512. 3. *De Fide Orth.* c.l: MG 94,984.

a. En la Primera Parte de la *Suma,* cuando Santo Tomás se refiere a la esencia divina y a la trinidad de Personas en Dios, la reflexión se mueve en el terreno de lo necesario. Pero la Tercera Parte discurre dentro del camino que Dios ha elegido libremente para salvarnos; sólo cabe «a posteriori» rastrear las conveniencias.

no existe nada mayor que hacerse Dios hombre. Luego fue conveniente que Dios se encarnase*.

Solución. *Hay que decir:* Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom* . Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios.

A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 *De Div. Nom*[5]. Por consiguiente pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios *une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne,* como dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[6]. De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El misterio de la encarnación no se verificó como si Dios pasase, de alguna manera, de su estado a otro que no tuvo en toda la eternidad; sino porque se unió a la criatura de un modo nuevo, o mejor, porque se la unió a sí mismo de una manera nueva. En cambio no hay inconveniente en que la criatura, que es mudable por su propia naturaleza, no se comporte siempre del mismo modo. Y por eso, así como la criatura comenzó a existir sin una existencia previa, así también fue conveniente que, sin haber estado unida a Dios desde el principio, se uniese después a El.

2. *A la segunda hay que decir.* La unión con Dios en unidad de persona no fue conveniente a la naturaleza humana de acuerdo con su propia condición, porque eso excede su propia índole. Sin embargo, sí fue conveniente que Dios, de acuerdo con su bondad infinita, uniera a sí la carne humana para salvar al hombre.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las propiedades por las que las criaturas difieren del Creador proceden de la sabiduría de Dios y se ordenan a su bondad: Dios, increado, inmutable, incorpóreo, ha producido las criaturas mutables y corpóreas, en virtud de su propia bondad; e igualmente el mal de pena es efecto de la justicia divina para gloria de Dios. Por el contrario, el mal de culpa se produce al apartarse del plan de la sabiduría divina y del orden de su bondad. Y por eso pudo ser conveniente que asumiera una naturaleza creada, mutable, corpórea y sometida al sufrimiento; pero no lo fue asumir el mal de culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como responde Agustín en la epístola *Ad Volusianum*[7], *la doctrina cristiana no dice que Dios quedase incorporado a la carne, de manera que abandonase o perdiese el cuidado de gobernar el mundo, o que hubiese trasladado ese cuidado, como condensado, a un cuerpo frágil: tal modo de sentir es muy humano, propio de quienes no pueden pensar más que en los cuerpos. Dios no es grande por su masa, sino por su poder; y, por ello, la magnitud de su poder no padece angustias por existir en lo estrecho. No es, por consiguiente, increíble que el Verbo de Dios permanezca íntegro en todas partes, cuando la palabra humana transitoria es íntegramente oída por todos y cada uno de los oyentes.* Luego no hay inconveniente alguno en que Dios se haya encarnado.

ARTICULO 2

¿Era necesaria la encarnación para la redención del género humano?

In Seni. 3 d.4 q.3 a.l ad 3; 4 d.10 a.l ad 3; *Cont. Gentes* 4,54.55; *De rat. fid.* c.5; *Competid, theol.* 200.201; *In Ps.* 45

Objeciones por las que parece que no fue necesario que el Verbo de Dios se encarnase para la redención del género humano.

4. § 5: MG 3,593: S. TH. lect. 3. 5. § 20: MG 3,720: S. TH. lect.l. 6. C.17: ML 42,1031. 7. *Epist.\yj* c.2: ML 33,517.

b. Supuesta ya la encarnación del Verbo, sí podemos ver la conveniencia de la misma por parte de Dios, «bien por esencia» (I q.6 a.3). Sabemos que «a la razón del bien pertenece comunicarse a los otros»; según el clásico adagio *«bonum est difusivum sui».* El bien como el fin se difunde atrayendo y promoviendo (I q.5 a.2 sol.l). Así, la encarnación es la máxima comunicación histórica que Dios hace de sí mismo, y, consiguientemente, momento decisivo de atracción u orientación de la humanidad hacia su Creador (a.l sol.2; a.3 sol.2).

1. El Verbo divino es Dios perfecto, como ya se dijo [8], y no acrecienta su poder por la unión con la naturaleza humana. Por consiguiente, si el Verbo divino nos redimió encarnándose, lo mismo pudo rescatarnos sin hacerse hombre.

2. Aún más: parece que para restaurar la naturaleza humana caída era suficiente con que el hombre satisficiera por el pecado. Dios no puede exigir al hombre más de lo que éste puede dar; y, puesto que Dios se inclina más a tener misericordia que a castigar, lo mismo que imputa al hombre el acto del pecado, así también parece que ha de tener en cuenta el acto contrario al placer del pecado. Luego no fue necesario que el Verbo de Dios se encarnase para redimir al género humano.

3. Todavía más: el hombre, para salvarse, necesita principalmente dar a Dios la reverencia debida. Por eso se dice en Mal 1,6: *Si y o soy Señor, ¿dónde está mi temor? Si soy Padre, ¿dónde está mi honra?* Pero la reverencia de los hombres hacia Dios será tanto mayor cuanto más elevado sobre todas las cosas lo consideren y más inaccesible a los sentidos; de ahí que Sal 112,4 diga: *El Señor es excelso sobre todos los pueblos, y su gloria es más alta que los cielos;* y en el v.5 añade: *¿Quién hay semejante al Señor Dios nuestro?,* con lo que se alude a la reverencia. Luego parece que no es preciso que Dios se haga semejante a nosotros, asumiendo nuestra carne, para salvarnos.

En cambio está que aquello por lo cual el género humano queda a salvo de la ruina, es necesario para su salvación. Pero esto sucede con el misterio de la encarnación, pues según Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.* Luego fue necesario que Dios se encarnase para salvar al hombre.

Solución. *Hay que deár.* Una cosa puede ser necesaria de dos modos para alcanzar un fin: o como algo sin lo que tal cosa no puede existir, como sucede con el alimento para la conservación de la vida humana; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de manera más perfecta y conveniente, por ejemplo, el caballo para viajar. En el primer sentido no se puede afirmar que la encarnación del Verbo fuese necesaria para la redención, pues Dios, por ser omnipotente, pudo rescatar al género humano de infinidad de maneras distintas. En cambio, en el segundo sentido sí fue necesario que Dios se encarnase para salvar a la naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[9]: *Debemos demostrar que Dios, a cuyo poder está todo sometido, no padece indigencia de medios; pero no existía otro más oportuno para sanar nuestra miseria.*

Para convencerse de ello basta con atender a la promoción del hombre en el bien. Y primeramente en lo referente a la fe, que se hace más segura al creer al mismo Dios que nos habla. Por eso dice Agustín en el libro XI *De Civ. Dei*[w]*: Para que el hombre caminase con más confianza hacia la verdad, la misma Verdad, el Hijo de Dios, haciéndose hombre, constituyó y cimentó la fe.* En segundo lugar, en lo que atañe a la esperanza, que con eso se consolida. A este propósito dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[n]: *Nada hubo tan necesario para fortalecer nuestra esperanz como el demostrarnos Dios cuánto nos amaba. Y ¿qué prueba más palpable de este amor que el hermanamiento del Hijo de Dios con nuestra naturaleza?* En tercer lugar, en lo que concierne a la caridad, que con ese misterio se inflama sobre toda ponderación. Por esto escribe Agustín en *De catechizandis rudibus*[12]: *¿Qué causa mayor puede asignarse a la venida del Señor que la de mostrarnos su amor?* Y luego añade: *Si hemos sido remisos para amarle, no lo seamos para corresponder a su amor.* En cuarto lugar, en lo que toca al recto comportamiento, en el que se nos ofreció como ejemplo. A este respecto dice Agustín en un sermón *De Nativitate Dominiz: No había que seguir al hombre, a quien podíamos ver, sino a Dios, que no podía ser visto. Así, pues, para mostrarse al hombre y para que éste le viera y le siguiera, Dios se hizp hombre.* Finalmente, la encarnación era necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana. Y esto nos fue otorgado por la humanidad de Cristo; pues, como dice Agustín en un sermón *De Nativitate Domini*[14]: *Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios.*

De manera análoga, la encarnación fue útil para alejar el mal. Primeramente, porque de este modo aprende el hombre a

8. Q.27 a.2 ad 2; q.4 a.1.2. 9. CIO: ML 42,1024. 10. C.2: ML 41,318. 11. C.10: ML 42,1024. 12. C.4: ML 40,314. 13. *Sem. adpapuL,* serm.371 c.2: ML 39,1660. 14. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. suppos.,* serm.128: ML 39,1997.

no tenerse en menos que el demonio y a no venerar al que es autor del pecado. Dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[15]: *Cuando la naturaleza humana pudo ser unida a Dios hasta el punto de no constituir con él más que una sola persona, los espíritus malignos no pueden atreverse a anteponerse al hombre porque ellos no tienen carne.* Seguidamente, porque somos aleccionados acerca de la gran dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando. De aquí que diga Agustín en el libro *De Vera Relig.*[16]: *Dios nos manifestó cuan excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana al mostrarse entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre.* Y el papa León dice en un sermón *De Nativitate* : *Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad; j, ya que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina, no quieras volver a tu antigua vileza por un comportamiento indigno.* Después, porque para destruir la presunción humana *nos fue otorgada la gracia de Dios en Cristo hombre sin ningún mérito nuestro,* como se dice en el libro XIII *De Trin.* [18]. En cuarto lugar, porque, como vuelve a decir Agustín en el mismo sitio [19], *la soberbia humana, obstáculo principal para la unión con Dios, puede ser confundida y curada por la profunda humildad de Dios.* Finalmente, para librar al hombre de la esclavitud. A este respecto dice Agustín en el libro XIII *De Trin.* [20]: *Debió hacerse de tal modo que el diablo fuese vencido por la justicia de Jesucristo hombre,* lo que se cumplió al satisfacer Cristo por nosotros. Un simple hombre no podía satisfacer por todo el género humano; y Dios no estaba obligado a hacerlo; luego era conveniente que Jesucristo fuese a la vez Dios y hombre. *Por* eso dice el papa León en un sermón *De Nativ.* [21]: *El poder asume la debilidad, la majestad se apropia de la humildad, a fin de que, como era necesario para nuestra redención, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese, por un lado, morir y, por otro, resucitar. Si no fuese verdadero Dios, no traería el remedio; y, de no ser verdadero hombre, no nos daría ejemplo.*

Hay todavía otros muchos beneficios que se siguen de la encarnación, pero exceden la comprensión humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El término *necesario* se toma en la dificultad en su primera acepción, como aquello sin lo cual no puede alcanzarse el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La satisfacción [c] por el pecado puede ser suficiente de dos maneras. Una, perfecta, cuando compensa adecuadamente la culpa cometida. En tal sentido no pudo ser suficiente la satisfacción ofrecida por un puro hombre, porque toda la naturaleza humana estaba corrompida por el pecado; y ni la bondad de una persona ni la de muchas era capaz de compensar equilibradamente el daño de toda la naturaleza. Además, el pecado cometido contra Dios tiene una cierta infinitud por razón de la majestad infinita de Dios: la ofensa es tanto más grave cuanto mayor es la dignidad de la persona ofendida. Por eso fue preciso que, para lograr una satisfacción perfecta, la obra del reparador tuviese una eficacia infinita, por ejemplo, la de un Dios y hombre a la vez.

Otra es la satisfacción imperfecta, que resulta suficiente cuando la acepta el ofendido, aunque no sea enteramente proporcionada a la ofensa. Y de este modo es suficiente la satisfacción de un puro hombre. Pero como todo lo imperfecto presupone algo perfecto en que sustentarse, de ahí que toda satisfacción de un puro hombre tenga que recibir su eficacia de la satisfacción de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, al encarnarse, no rebaja en nada su majestad; y por lo mismo no disminuye el motivo de nuestra reverencia hacia El. Más bien aumenta por la ampliación de nuestro conocimiento. Al acercarse a nosotros por medio de la encarnación, nos proporcionó un mayor conocimiento de El.

15. C.17: ML 42,1031. 16. C.16: ML 34,134. 17. *Sermones,* serm.21 (I *In Nativitate Dom.)* c.3: ML 54,192. 18. C.17: ML 42,1031. 19. C.17: ML 42,1031. 20. C.13: ML 42,1027; c.14: ML 42,1028. 21. *Sermones,* serm.21 (I *In Nativitate Dom.)* c.2: ML 54,192.

c. Satisfacción significa «restablecer el derecho lesionado de otro». Su objetivo es el bien del que ha recibido la ofensa, y no directamente el bien del que satisface. Por eso las condiciones y los límites de la satisfacción están en manos del agraviado. La *infinitud del pecado* se refiere al ámbito moral, pues como acto humano es limitado en el espacio y en el tiempo.

ARTICULO 3

¿Se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre?

In Sent. 3 d.l a.3; *De verít.* q.29 a.4 ad 5; *In / Tim.* c.l lect.4

Objeciones por las que parece que Dios se hubiera encarnado incluso si el hombre no hubiera pecado.

1. El efecto permanece mientras subsiste la causa. Pero según Agustín en el libro XIII *De Trin.*[72]: *En la encarnación del Verbo hay que tener en cuenta otras muchas cosas,* además de la remisión del pecado, de las que ya hemos hablado (a.2). Luego Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado.

2. Aún más: es propio de la omnipotencia divina perfeccionar sus obras, y manifestarse por medio de algún efecto infinito. Pero ninguna criatura puede considerarse como efecto infinito, ya que es finita por su propia esencia. Sólo en la obra de la encarnación se manifiesta un efecto infinito del poder divino, porque en ella se unen dos seres infinitamente distantes, como sucede al hacerse Dios hombre. Con lo que parece que también el universo logra su máxima perfección, ya que la postrera de las criaturas, que fue el hombre, se une al primer principio, que es Dios. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se hubiera encarnado.

3. Y también: la naturaleza humana no aumentó su capacidad de gracia a causa del pecado. Sin embargo, después del pecado es capaz de la unión hipostática, que es la mayor de las gracias. Luego la naturaleza humana hubiera sido capaz de esta gracia aunque el hombre no hubiese pecado. Y Dios no hubiera privado a la naturaleza humana de un bien del que era capaz. Luego Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado.

4. Todavía más: la predestinación de Dios es eterna. Pero, según Rom 1,4, Cristo *fue predestinado para ser Hijo de Dios en poder.* Luego era necesario que el Hijo de Dios se encarnase, incluso antes del pecado, para que se cumpliese la predestinación divina.

5. Por último: el misterio de la encarnación fue revelado al primer hombre, como consta por sus palabras en Gen 2,23: *Esto sí que es ya hueso de mis huesos,* lo que califica San Pablo de *gran misterio en Cristo y en la Iglesia,* según Ef 5,32. Pero el hombre no pudo conocer anticipadamente su caída, como tampoco pudo conocerla el ángel, como prueba Agustín en *De Genesi ad Litt.*[23]. Luego, aunque el hombre no hubiese pecado, Dios se habría encarnado.

En cambio[d] está lo que dice Agustín en el libro *De verbis Dom.* , exponiendo a Le 19,10: *Vino el Hijo del hombre a buscar y salvar lo que había perecido. Si el hombre no hubiera pecado, el Hijo del hombre no habría venido.* Y a propósito de la 1 Tim 1,15: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores,* dice la *Glosa*[25]: *El motivo de la venida de Cristo el Señor no fue otro que salvar a los pecadores. Suprímanse las enfermedades, quítense las heridas, y no habrá motivo alguno para que exista la medicina.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos[26] dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamente de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarna-

22. C.17: ML 42,1031. 23. L.ll c.18: ML 34,439. 24. *Serm. ad popul.*, serm.174 c.2: ML 38,940. 25. *Glossa ordin.* (VI,117 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,332; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.*, serm.175 c.l: ML 38,945. 26. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.20-a.4: (BO 28,361); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.2 m.13 (III,12ra); RUPERTO, *In Matth.* 1.13: ML 168,1628; HONORIO DE AUTÚN, *Libellus octo quaest.* c.2: ML 172,1187.

d. La teología discurre dentro de la revelación; y según la Escritura, Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores. Aquí surgió más tarde la discusión secular sobre *el motivo primero de la encarnación.* Las distintas y enfrentadas posiciones de las escuelas tomista, escotista y suareciana ya pertenecen al pasado. Conviene recordar lo que Santo Tomás escribió en su *Com. a III Sent.* d.l q.l a.3: «sólo puede saber la verdad sobre esta cuestión quien nació y se inmoló porque quiso».

ción no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todas las otras causas de la encarnación, ya señaladas, se reducen al motivo de remediar el pecado. Pues si el hombre no hubiese pecado, hubiera sido iluminado por la luz de la divina sabiduría y perfeccionado con la rectitud moral, en orden a conocer todo lo que le era necesario. Pero como el hombre, apartándose de Dios, cayó extraviado en las cosas materiales, fue conveniente que Dios, encarnándose, le proporcionase la salvación también por medio de las cosas materiales. Por eso dice Agustín[27] comentando las palabras de Jn 1,14 *el Verbo se hizp carne: La carne fue la causa de tu ceguera y la carne será la que la haga desaparecer; porque Cristo vino de este modo para extinguir por su carne los víaos de la carne.*

2. *A la segunda hay que decir:* La omnipotencia divina se manifiesta en el hecho de crear las cosas de la nada. Y para la perfección del universo basta que la criatura se ordene a Dios como a su fin de modo natural. Mas que la criatura se una personalmente a Dios excede los límites de su perfección natural.

3. *A la tercera hay que decir.* En la naturaleza humana se da doble capacidad. Una, natural. A ésta siempre la satisface Dios al dar a cada cosa todo lo que corresponde a su capacidad natural. Otra de acuerdo con el poder divino, al que toda criatura está enteramente sometida. A esta capacidad se refiere la dificultad. Pero Dios no satisface toda esta capacidad de la naturaleza; de otro modo, Dios no podría hacer en la criatura más de lo que hace. Y esto es falso, como hemos probado antes (1 q.23 a.5; q.105 a.6).

Pero nada se opone a que la naturaleza humana haya sido elevada a un fin más alto después del pecado: pues Dios permite los males para sacar así un bien mayor. Por eso se dice en Rom 5,20: *Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.* Y en la bendición del cirio pascual[28] se proclama: *¡Oh feliz culpa, que mereció tener tan gran Redentor!*

4. *A la cuarta hay que decir:* La predestinación presupone la presciencia de las cosas futuras. Por eso, así como Dios predestina realizar la salvación de un hombre determinado por medio de las oraciones de otras personas, así también predestinó que la encarnación tuviese lugar para remedio del pecado del hombre.

5. *A la quinta hay que decir.* Nada impide que a alguien se le revele un efecto determinado sin que se le revele la causa. Al primer hombre le pudo ser revelado el misterio de la encarnación sin que él conociese previamente su caída: pues no todo el que conoce un efecto conoce su causa.

ARTICULO 4

¿Dios se encarnó principalmente para quitar los pecados actuales o *para borrar el pecado original?*

In Sent. 3 d.l q.l a.2 ad 6; Op. XI *Resp. de art. 36* a.23; Op. X *Resp. de art. 4)* a.28

Objeciones por las que parece que Dios se encarnó principalmente para quitar los pecados actuales y no para borrar el pecado original.

1. Cuanto más grave es un pecado, tanto más se opone a la salvación del hombre, para la que Dios se encarnó. Pero el pecado actual es más grave que el original: pues, como dice Agustín en el libro *Contra lulianum*[29], al pecado original se debe la mínima pena. Luego la encarnación de Cristo se ordena principalmente a la destrucción de los pecados actuales.

2. Aún más: al pecado original no corresponde la pena de sentido, sino sólo la de daño, como hemos probado antes (1-2 q.87 a.5 obi.2). Pero Cristo vino para satisfacer por los pecados sufriendo en la cruz la pena de sentido, no la pena de daño, pues nunca careció de la visión y el gozo de Dios. Luego se encarnó principalmente para borrar el pecado actual más que el original.

3. Y también: según el Crisóstomo en el libro II *De compunctione cordis*[30]: *El amor del siervo fiel es tal, que los beneficios hechos a todos en general los considera como si le hubieran sido concedidos a él solo.* Como si de él solo se tratase escribe Pablo en Gal 2,20: *Me amó y se entregó por mí.* Pero nuestros pecados propios son los actuales, pues el original *es pecado común*[31]. Luego nuestra disposición de ánimo ha de ser la de pensar que Cristo

27. *In loann.* tr.2: ML 35,1395. 28. *Missale S. O. P.* p.153. 29. L.5 c.ll: ML 44,809. 30. MG 47,419. 31. *Glossa ordin. In lo.* 1,29.

vino principalmente para librarnos de los pecados actuales.

En cambio está lo que dice Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Es cierto que Cristo vino a este mundo no sólo para borrar el pecado original, que se transmite a todos los hombres, sino también para quitar todos los pecados cometidos posteriormente: no porque todos sean borrados (esto por culpa de los hombres, que no siguen a Cristo, según Jn 3,19: *Vino la luz al mundo,y los hombres amaron más las tinieblas que la luz),* sino porque El ofreció una satisfacción suficiente para destruir todo pecado. Por eso se dice en Rom 5,15-16: *No es el don como fue el pecado, pues el pecado de uno terminó en condenación, mientras que la gracia, partiendo de muchas faltas, culminó en justificación.*

Cristo vino más principalmente para borrar el pecado que era mayor. Pero una cosa puede ser mayor que otra de dos modos. Primero, intensivamente: como es mayor la blancura cuanto más intensa. De esta manera es mayor el pecado actual que el original, porque es más voluntario, como ya hemos dicho (1-2 q.82 a.l obi.2). En segundo lugar, extensivamente: como se llama mayor la blancura que ocupa una superficie más amplia. Y de este modo, el pecado original, por haber corrompido a todo el género humano, es mayor que cualquier pecado actual, que es propio de la persona concreta que lo comete. Y bajo este aspecto, Cristo vino principalmente para quitar el pecado original, pues *el bien delpueblo es más sublime que el bien de un particular,* como se dice en I *Ethic.*[32].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* La dificultad se refiere a la gravedad intensiva del pecado.

2. *A. la segunda hay que decir:* El pecado original no será castigado con pena de sentido en la otra vida, pues a consecuencia del mismo sufrimos penas sensibles en este mundo, como lo son el hambre, la sed, la muerte y otras cosas por el estilo. Y por eso Cristo, para satisfacer plenamente por el pecado original, quiso sufrir el dolor sensible, para que tuviesen cumplimiento en él la muerte y las demás penalidades de este género.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como el Crisóstomo infiere en el mismo lugar[33], el Apóstol decía tales palabras *no como queriendo aminorar los amplísimos dones de Cristo difundidos por todo el orbe, sino sólo para indicar que Cristo se ofreció a sí mismo por todos. ¿Qué importa que haya concedido también a los demás sus gracias, cuando las que a ti te dio son tan completas y perfectas como si nada de ellas se hubiera otorgado a los otros?* De ahí que nadie deba pensar que, por haber recibido él los beneficios de Cristo, no hayan sido también otorgados a los demás. Y por eso no queda excluido que Cristo haya venido más principalmente para borrar el pecado de toda la naturaleza que para quitar el pecado de una sola persona. Pero ese pecado común es curado tan perfectamente en cada persona como si sólo lo fuera en ella. Aún más: dada la unión que emana de la caridad, cada uno debe pensar que los dones hechos a los demás son también dispensados a él mismo.

ARTICULO 5

¿Hubiera sido oportuno que Dios se encarnase al principio del mundo? [e]

In Sent. 3 d.l q.l a.4; *In h.* c.2; *In Gal.* c.4 lect.2; *Cont. Gentes* 4,53.55

Objeciones por las que parece que sí hubiera sido conveniente que Dios se encarnase en los albores del género humano.

1. La encarnación es fruto del infinito amor de Dios según Ef 2,4-5: *Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida en Cristo.* Pero el amor corre en ayuda del amigo necesitado, según Prov 3,28: *No digas a tu amigo: Vete y vuelve, mañana te lo daré, si hoy puedes hacerlo.* Luego Dios no

32. ARISTÓTELES c.2 n.8 (BK 1094b8); S. TH lect.2.

33. *De Compunct.* 1.2: MG 47,419.

e. ¿Por qué la encarnación ha tenido lugar tan tarde si Dios es misericordioso? ¿Por qué tan pronto si la encarnación del Verbo significa la perfección definitiva de la humanidad? Dos principios determinan la respuesta: Dios salva a los hombres contando con su libertad histórica (a.5); la encarnación que causa la perfección de la humanidad tiene que ser anterior a la consumación de esta perfección en la gloria (a.6).

debió diferir la encarnación, sino socorrer al género humano ya desde el principio.

2. Aún más: según 1 Tim 1,15: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores.* Pero se hubieran salvado muchos más si Dios se hubiera encarnado al principio del mundo, pues a lo largo de los siglos han muerto muchos en pecado por no haber conocido a Dios. Luego hubiera sido más conveniente que Dios se encarnase al inicio del género humano.

3. Y también: la obra de la gracia no es menos ordenada que la obra de la naturaleza. Pero *la naturaleza comienza por lo perfecto,* según dice Boecio en *De Consol.*[34]. Luego la obra de la gracia debió ser también perfecta desde el principio. Ahora bien, en la obra de la encarnación resalta la perfección de la gracia, según Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne, y estaba lleno de gracia y de verdad.* Luego Cristo debió encarnarse desde el principio del género humano.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Pero, cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer:* a cuyo propósito comenta la *Glosaz: La plenitud de los tiempos es la época fijada por Dios Padre para enviar a su Hijo.* Pero Dios ha fijado sabiamente todas las cosas. Luego Dios se encarnó en el momento más oportuno, y por eso no fue conveniente que se encarnase al principio del mundo.

Solución. *Hay que decir:* Al ordenarse principalmente la obra de encarnación a reparar la naturaleza humana para la abolición del pecado, resulta evidente que no fue oportuno que Dios se hiciese hombre desde el principio, antes del pecado, pues la medicina es para los enfermos, tal como lo dijo el Señor en Mt 9,12-13: *No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos: Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.*

Tampoco fue conveniente que Dios se encarnase inmediatamente después del pecado. Primero, por la naturaleza del pecado del hombre, que provenía de la soberbia: por eso debía ser liberado de un modo tal que, humillado, reconociese que necesitaba de un libertador. Por eso, comentando Gal 3,19: *Promulgada por medio de ángeles, por mano de un mediador,* dice la *Glosa ordin.*[36]: *Fue gran sabiduría de Dios el no enviar a su Hijo al instante de haber caído el hombre en el pecado. Dios dejó antes al hombre en libertad para que, en régimen de la ley natural, experimentase sus propias fuer%as. Cuando cayó, recibió la Ley. Con ésta aumentó el mal, no porque la Ley fuese defectuosa, sino porque la naturaleza estaba viciada; para que así, reconociendo su debilidad, llamase al médico y buscase el auxilio de la gracia.*

Después, por la estructura del progreso en el bien, en el que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por esto dice el Apóstol en 1 Cor 15,46-47: *No es primero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual. El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo hombre, del cielo, es celestial.*

En tercer lugar, por la misma dignidad del Verbo encarnado. Porque a propósito de Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos,* dice la *Glosa*[37]: *Cuanto mayor era el juez que venía, tanto más larga debía ser la serie de profetas que le precediera.*

Finalmente, para que no se entibiase el entusiasmo de la fe con la prolongación del tiempo. Porque según Mt 24,12: *se enfriará la caridad de muchos* cuando se acerque el fin del mundo. Y Le 18,8 dice: *Cuando venga el Hijo del hombre, ¿piensas que encontrará fe en la tierra?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El amor no tarda en socorrer al amigo, pero teniendo en cuenta la oportunidad de las circunstancias y la condición de las personas. Si el médico suministrase al enfermo la medicina desde el principio de la enfermedad, sería menos eficaz, y hasta es posible que le perjudicase en vez de aliviarle. Por eso tampoco Dios proporcionó inmediatamente al hombre el remedio de la encarnación, para que no lo despreciase por soberbia, en caso de no conocer antes su enfermedad.

2. *A. la segunda hay que decir:* Agustín, en el libro *De sex quaestionibus paganorum* q.2[38], responde: *Cristo quiso aparecer ante los hombres y predicarles su doctrina en un tiempo y lugar en que sabía que estaban reunidos los que habían de creer en él. Respecto de otros tiempos y lugares sabía de antemano que los hombres, aunque no todos, serían tan incrédulos como muchos de los que vieron su presencia corporal y se negaron a creer en él, incluso después de resucitar a los muertos.*

34. L3 prosa 10: ML 63,764. 35. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,135; cf. *Glossa ordin.* (VI.84 E); AMBROSIASTER, *In Gal.* 4,1: ML 17,380. 36. *Glossa ordin.* (VI,83 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,128. 37. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,135; cf. *Glossa ordin.* (VI,683 E); S. AGUSTÍN, *In loann.* tr.31 super 7,30: ML 35,1638. 38. Epist.102 *Ad Deogratias:* ML 33,375.

Pero el propio Agustín rechaza esa solución al decir en el libro *De perseverantia*[39]: *¿Acaso podemos afirmar que los habitantes de Tiro y de Sidón no hubiesen querido creer, o no hubiesen creído, cuando el mismo Señor asegura que harían penitencia humilde y sincera si entre ellos se hubieran realizado todos aquellos portentos?*

Por eso, añade[40], *como dice el Apóstol* (Rom 9,16): *no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios misericordioso, que quiso socorrer a aquellos que previo que habían de creer en sus milagros si los hiciera ante ellos; mientras no socorrió a otros, de los cuales en su predestinación juzgó otra cosa de modo oculto, pero justo. Veamos, pues, sin la menor duda, su misericordia en los que son liberados, y su verdad en los que son castigados.*

3. *A la tercera hay que decir:* Lo perfecto precede a lo imperfecto en el orden del tiempo y de la naturaleza cuando se trata de realidades diversas, pues es necesario que el ser que lleva a otros a la perfección sea él mismo perfecto; pero en una sola y misma realidad, lo imperfecto es anterior en el tiempo, aunque sea posterior en la naturaleza. Así pues, la perfección eterna de Dios es anterior en duración a la imperfección de la naturaleza humana; pero la perfección mediante la unión con Dios es posterior a esa imperfección de la naturaleza humana.

ARTICULO 6

¿Debió aplacarse la encarnación hasta el fin del mundo?

In Sent. 3 d.l q.l a.4

Objeciones por las que parece que la encarnación debió aplazarse hasta el fin del mundo.

1. Se dice en Sal 91,11: *Mi vejez transcurrirá en misericordia abundante.* Tal expresión, según la *Glosa**[1], equivale a *en los últimos tiempos.* Pero el tiempo de la encarnación es el tiempo de misericordia por antonomasia, según Sal 91,14: *Porque llegó el tiempo de su misericordia.* Luego la encarnación debió aplazarse hasta el fin del mundo.

2. Aún más: como queda dicho (a.5 ad 3), lo perfecto es posterior en el tiempo a lo imperfecto. Por consiguiente, lo perfectísimo debe ser lo último en el tiempo. Ahora bien, la perfección suprema de la naturaleza humana tiene lugar cuando se une al Verbo: porque, como dice el Apóstol en Col 1,19: *en Cristo plugo que habitase la plenitud de la divinidad.* Luego la encarnación debió retrasarse hasta el fin del mundo.

3. Y también: no es conveniente ejecutar de dos modos lo que puede hacerse de uno solo. Pero la venida de Cristo al fin del mundo era suficiente para salvar a los hombres. Luego no convenía que se encarnase antes. Y por eso la encarnación debió diferirse hasta el fin del mundo.

En cambio está lo que dice Hab 3,2: *Lo darás a conocer en medio de los tiempos.* Luego el misterio de la encarnación, por el que Cristo se manifestó al mundo, no debió demorarse hasta el fin del mundo.

Solución. *Hay que decir:* Así como no fue conveniente que Dios se encarnase al principio del mundo, tampoco lo fue que la encarnación se retrasase hasta el fin de los tiempos. Esto es manifiesto en verdad: primero, por la unión de la naturaleza divina con la humana. Como ya hemos dicho (a.5 ad 3), lo imperfecto, por un lado, precede en el tiempo a lo perfecto, porque lo imperfecto evoluciona hacia lo perfecto; pero, en el campo de la causa eficiente, lo perfecto precede en el tiempo a lo imperfecto. En la obra de la encarnación se realizan estas dos perspectivas. Porque la naturaleza humana alcanzó en la encarnación la perfección suma, por eso mismo no fue oportuno que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otro lado, el Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección humana, de acuerdo con lo que se dice en Jn 1,16: *de su plenitud recibimos todos;* y por este motivo no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. No obstante, la perfección de la gloria, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo.

Segundo, para eficacia de la salvación del hombre. Como se dice en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.*[42]: *Está en manos del donante el tiempo y la proporción en que quiera ejercer la misericordia. Por eso vino Cristo cuando juzgó que el socorro era oportuno y que tal beneficio había de ser agradecido. Cuando el conocimiento de Dios comentó a oscurecerse entre los hombres y las costumbres empeoraron por una cierta dejadez Dios se dignó enviar a Abraham, para que se convirtiese en ejemplo de un conocimiento de Dios*

39. *De Dono Persev.* c.9: ML 45,1006. 40. *De Dono Persev.* c.ll: ML 45,1007. 41. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,859; cf. *Glossa interl.* (III,226v). 42. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l ex Nov. Test., q.83: ML 35,2276.

y de unas costumbres renovados. Y por seguir siendo lánguida la veneración debida a Dios, envió por medio de Moisés la Ley escrita. Y porque los gentiles la despreciaron no sometiéndose a ella, j por no observarla ni siquiera los que la recibieron, el Señor, guiado por su misericordia, envió a su Hijo para que, una vez concedido a todos los hombres el perdón de los pecados, los ofreciese al Padre justificados. De haberse aplazado este remedio hasta el fin del mundo, hubieran desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia que le es debida y la honestidad de las costumbres.

Tercero, porque eso no hubiese resultado en beneficio del poder de Dios, que salvó a los hombres de muchas maneras: pues no sólo los salvó por la fe en Cristo que había de venir, sino también mediante la fe en Cristo presente y pasado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* habla de la misericordia que lleva a la gloria. En cambio, si se interpreta respecto de la misericordia manifestada al género humano por la encarnación de Cristo, hay que tener en cuenta, como dice Agustín en el libro *Retractationum*[43], que el tiempo de la encarnación puede compararse a la juventud del género humano *por el vigor y el fervor de la fe, que obra por medio de la caridad;* y también a la vejez, o sexta edad, *por el número de años transcurridos, ya que Cristo vino en la sexta edad. Y aunque no es posible que en el cuerpo se den simultáneamente juventud y vejez sí son compatibles a la vez en el alma; la primera, por el dinamismo, la segunda, por la responsabilidad.* Por eso, en el libro *Octoginta trium quaest.*, y en otros lugares[44], también dijo Agustín que *no convino que la venida del Maestro desde el cielo, con cuya imitación el hombre transformaría en óptimas sus pésimas costumbres, se produjera más que en el tiempo de la juventud.* Y en otros lugares[45] afirma que Cristo vino en la sexta edad del género humano, es decir, como en la vejez del mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* La obra de la encarnación no debe considerarse sólo como término del movimiento que hay de lo imperfecto a lo perfecto, sino también como principio de perfección en la naturaleza humana, como hemos dicho en la solución.

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo escribe[46] a propósito de Jn 3,17: *Dios no envió su Hijo al mundo para juagar al mundo: Hay dos venidas de Cristo: la primera, para perdonar los pecados; la segunda, para juagar al mundo. De no haber hecho esto, todos se hubieran condenado, pues todos pecaron y todos necesitan de la gloria de Dios.* De donde resulta claro que no debió diferirse hasta el fin del mundo la venida de la misericordia.

43. L.1 c.26: ML 32,626. 44. Q.44: ML 40,28. 45. *De Genesi contra Manich.* 1.1 c.23: ML 34,192. 46. *In Ioann.* hom.28: MG 59,162.

CUESTIÓN 2

Sobre el modo de la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana [a]

Corresponde a continuación tratar del modo de la unión del Verbo con la naturaleza humana. Primero, en lo que se refiere a la unión en sí misma. Segundo, en lo que atañe a la persona que asume (q.3). Tercero, en lo que concierne a la naturaleza asumida (q.4).

Sobre el primer problema se plantean doce interrogantes:

1. La unión del Verbo encamado, ¿se realizó en la naturaleza?—2. ¿Se hizo en la persona?—3. ¿Se efectuó en el supuesto o hipóstasis?—4. La persona o hipóstasis de Cristo, después de la encarnación, ¿es compuesta?—5. ¿Hubo unión entre el alma y el cuerpo de Cristo?—6. La naturaleza humana, ¿se unió al Verbo de modo accidental?—7. ¿La misma unión es algo creado?—8. ¿Es lo mismo que la asunción?—9. ¿Es la máxima de las uniones?—10. La unión de las dos naturalezas en Cristo, ¿se produjo por medio de la gracia?—11. ¿Fue precedida de determinados méritos?—12. Cristo hombre, ¿tuvo alguna gracia natural?

ARTICULO 1

La unión del Verbo encarnado, ¿se realizó en una única naturaleza?

In Sent. 3 d.5 q.l a.2; *De Verit.* q.20 a.l; *In Phil.* c.2 lect. 2; *Cont. Gentes* 4,35.41; *De un. Verbi* a.l; *In lo.* c.l lect.7; *In Rom. c.í* lect.2; *Compend. theol.* c.206

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado se realizó en una única naturaleza:

1. Dice Cirilo [1], y sus palabras son incluidas en las *Actas* del Concilio de Calcedonia [2]: *No debe entenderse que en Cristo hay dos naturalezas distintas, sino una única naturaleza hecha carne, que es la del Verbo de Dios.* Y esto no sería posible de no producirse la unión en la naturaleza. Luego la unión del Verbo encarnado se realizó en la naturaleza.

2. Aún más: dice Atanasio [3]: *Así como el alma racionalj el cuerpo constituyen la naturaleza humana, así también Dios y el hombre forman una única naturaleza.* Luego la unión tuvo lugar en la naturaleza.

3. Y también: dos naturalezas no pueden denominarse la una por la otra, a no ser que, de alguna manera, se cambie la una en la otra. Pero en Cristo la naturaleza divina y la humana se denominan la una por la otra: a este respecto dice Cirilo [4] que la naturaleza divina es *encarnada;* y Gregorio Nacianceno [5] dice que la humana es *deificada;* como es manifiesto a través del Damasceno [6]. Luego da la impresión de que de las dos naturalezas se formó una sola.

En cambio está lo que se dice en la definición del Concilio de Calcedonia [7]: *Confesamos que, en los últimos tiempos, es preciso reconocer un solo y mismo Hijo de Dios en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, sin que en modo alguno sea suprimida la diferencia de naturaleza a causa de la*

\. Epist.45 *Ad Succensum:* MG 79,232; Epist.46 *Ad Succensum:* MG 77,240; *Apologéticas adv. Orient. Episc.*, anath.8: MG 76,349; *Orat.\ de Recta Fide ad Religiosissimas Reginas:* MG 76,1212. 2. P.2 act.l: MANSI 6,675,683. 3. Cf. *Symb. Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40. 4. Epiet.45 *Ad Succensum:* MG 77,232; Epist.46 *Ad Succensum:* MG 77,240; *Apologeticus adv. Orient. Episc.*, anath.8: MG 76,349; *Orat. \ de Recta Pide ad Religiosissimas Reginas:* MG 76,1212. 5. *Orat.45 In Sanctum Pascha:* MG 36,633; cf. *Orut.39 In Sancta Lumina:* MG 36,353. 6. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1008; c.l 1: MG 94,1024; c.17: MG 94,1069. 7. P.2 act.5: MANSI 7,115; DZ 148.

a. Es un logrado comentario a la fe confesada en Calcedonia (DS 301 y 302) que recuerdan los a.l y 2. Se ve también un buen conocimiento de la tradición patrística, cuya terminología urge precisar, dada la confusión de vocabulario que precedió y, en cierto grado, siguió a la declaración calcedonense.

unión. Luego la unión no se efectuó en la naturaleza .

Solución. *Hay que decir.* Para solventar esta cuestión conviene tener en cuenta la noción de *naturaleza.* Etimológicamente, el nombre de *naturaleza* viene o está tomado de *naciendo.* Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a *la/lo que ha de nacer.* Después el nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y corno el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo en II *Physic.*[8]: *La naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente.* Tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra *naturaleza* unas veces significa forma, y otras materia. Y como en el ser engendrado el fin de la generación natural es *la esencia específica, que es la expresada por la definición,* de ahí que naturaleza signifique además esencia específica. Así la define también Boecio en el libro *De Duabus Nat.* [9]: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa,* es decir, la que satisface la definición de la especie.

Tomando la naturaleza en este sentido, es imposible que la unión del Verbo encarnado se haya hecho en la naturaleza. Dos o más realidades pueden llegar a formar una sola de tres modos. Primero, permaneciendo íntegras las dos realidades que se unen. Esto sólo puede cumplirse en las cosas cuya forma es la composición, el orden o la figura. Así, muchas piedras, reunidas sin orden, forman un montón; piedras y maderas, dispuestas en determinado orden, constituyen una casa. Algunos defendieron que la unión del Verbo encarnado era de este género, o como simple confusión de cosas desordenadas, o como algo dotado de cierta proporción ordenada.

Pero esto no es posible. En primer lugar, porque la composición, el orden o la figura no son formas sustanciales sino accidentales. Y de esta manera la unión de la encarnación no sería sustancial, sino accidental, explicación que será rechazada después (a.6). En segundo lugar, porque así no se formaría un solo ser absolutamente, sino bajo algún aspecto, pues, de hecho, las realidades siguen siendo diversas en acto. En tercer lugar, porque tal forma no es natural, sino artificial, como lo es la forma de la casa. Y de este modo no se daría en Cristo una sola naturaleza, como ellos quieren.

Segundo, cuando una realidad se constituye a base de otras dos, que son perfectas en sí mismas, pero que han sido transformadas por la unión. Así, varios elementos simples dan lugar a uno compuesto. Y así algunos dijeron que la unión de la encarnación era de este estilo, es decir, que estaba hecha a modo de combinación.

Pero tampoco esto puede sostenerse. En primer lugar, porque la naturaleza divina es totalmente inmutable, como ya queda dicho (1 q.9 a. 1.2). De ahí que ni ella puede convertirse en otra cosa, porque es incorruptible; ni cosa alguna cambiarse en ella, por ser ingenerable. En segundo lugar, porque lo mixto no pertenece a la especie de ninguno de los elementos mezclados: la carne difiere específicamente de cualquiera de los elementos que la integran. De este modo, Cristo no sería de la misma naturaleza divina que el Padre, ni de la misma naturaleza humana que su Madre. En tercer lugar, porque no puede lograrse la mezcla de cosas excesivamente distantes entre sí, pues uno de ellos pierde su especie, como sucede si se mezcla una gota de agua con un cántaro de vino. Según esto, por exceder infinitamente la naturaleza divina a la humana, no habría mezcla, sino que permanecería sólo la naturaleza divina.

Tercero, cuando algo se constituye a base de elementos imperfectos, que no son transformados por la unión. Este es el caso del hombre, formado de alma y cuerpo y de miembros diversos.

Pero tampoco esto puede aplicarse al misterio de la encarnación. En primer lugar, porque tanto la naturaleza divina como la humana son perfectas en su especie. En segundo lugar, porque ambas naturalezas no pueden constituir un todo cuantitativo,

8. C.l n.2 (BK 192b21): S. TH., lect.1. 9. C.1: ML 64,1342.

b. Naturaleza significa la esencia o definición de una realidad; así decimos que el hombre es animal (género) racional (diferencia específica).

como los miembros forman el cuerpo, porque la naturaleza divina es incorpórea. Ni a modo de materia y forma, porque la naturaleza divina no puede ser forma de nada, sobre todo de algo corpóreo. Se seguiría, además, que la especie resultante sería comunicable a muchos individuos, y así existirían muchos Cristos. En tercer lugar, porque Cristo no sería ni de naturaleza humana ni de naturaleza divina, porque cualquier diferencia añadida cambia la especie, como sucede con la unidad en los números, según se recuerda en VIII *Metaphjs.* [w].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las palabras de Cirilo fueron interpretadas por el V Concilio ecuménico [1!] así: *Si alguno, al hablar de una sola naturaleza del Verbo de Dios hecha carne, no la entiende en el sentido que lo enseñaron los Padres, es decir, que de la naturaleza divina y de la humana, una vez realizada la unión hipostática, resultó un solo Cristo, sino que con tales expresiones trata de introducir una sola naturaleza- o una sola sus tanda resultante de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema.* Por tanto, el sentido de la expresión de Cirilo no es que de las dos naturalezas resultase una sola, sino que la única naturaleza del Verbo de Dios se unió a la carne en la persona [c].

2. *A la segunda hay que decir:* El alma y el cuerpo constituyen en cada uno de nosotros una doble unidad: la de naturaleza y la de persona. La de naturaleza, en cuanto que el alma se une al cuerpo, perfeccionándolo formalmente, de manera que de ambos resulta una sola naturaleza, como de acto y potencia, o como de materia y forma. Y en este sentido no es admisible la semejanza, porque la naturaleza divina no puede ser forma del cuerpo, como ya queda probado (1 q.3 a.8). La unidad de persona se constituye al formarse un todo individual que subsiste en el cuerpo y en el alma. Y en este sentido es admisible la semejanza, ya que un solo Cristo subsiste en la naturaleza divina y en la humana.

3. *A la tercera hay que decir.* Como enseña el Damasceno [12], se afirma que la naturaleza divina se encarnó porque está unida personalmente a la carne, no porque se haya convertido en carne. Del mismo modo la carne se llama deificada, como él mismo enseña [13], no por conversión, sino por su unión con el Verbo, quedando a salvo sus propiedades: es decir, la carne está deificada por ser la carne del Verbo de Dios, no porque se haya convertido en Dios.

ARTICULO 2

La unión del Verbo encarnado, ¿se efectuó en la persona?

In Sent. 3 d.5 q.l a.3; *In PUL* c.2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,41; *De un. Vertí* a.l

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado no se realizó en la persona.

1. En Dios la persona no se distingue de la naturaleza, como ya queda dicho (1 q.39 a.l). Por tanto, si la unión no se hizo en la naturaleza, tampoco se efectuó en la persona.

2. Aún más: la naturaleza humana no es menos digna en Cristo que en nosotros. Pero la personalidad pertenece a la dignidad, como ya se ha dicho (1 q.29 a.3 ad 2). Por consiguiente, si la naturaleza humana tiene en nosotros su propia personalidad, con mayor razón la tendrá en Cristo.

3. Y también: como dice Boecio en el libro *De Duabus Nat.* [14]: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Pero el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana individual, porque la naturaleza universal no existe en la realidad, sino sólo en el entendimiento, como dice el Damasceno [15]. Luego la naturaleza humana tiene su propia personalidad. Por eso no parece que la unión se haya efectuado en la persona.

En cambio está lo que se lee en el Concilio de Calcedonia [16]: *Confesamos un solo y mismo Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, no partido o dividido en dos personas.* Luego la unión del Verbo se hizo en la persona.

Solución. *Hay que decir:* Persona significa una cosa distinta de naturaleza. Naturaleza

10. C.3 n.8 (BK 143b36): S. TH., lect.3. 11. *Conc. Constantinopolit. II,* coll.8 can.8: MANSI 9,382; Dz 220. 12. *De Fide Orth.* 1.3 c.17: MG 94,1069; cf. c.6: MG 94,1008. 13. *De Fide Orth.* 1.3 c.17: MG 94,1069. 14. C.3: ML 64,1343. 15. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 16. P.2 act.5: MANSI 7,115; Dz 148.

c. En San Cirilo había imprecisión de lenguaje: «hipóstasis» era sinónimo de «naturaleza». El II Conc. de Const. (a.553) puntualizó en la linea de Calcedonia (DS 429).

alude a la *esencia específica, que es lo que se expresa en la definición*[16a]. Si a los elementos específicos no fuera posible añadirles algo, no habría necesidad alguna de distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en tal naturaleza, porque, en tal caso, individuo subsistente y naturaleza serían la misma cosa. Acontece, sin embargo, que en algunas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la noción de especie, es a saber, los accidentes y los principios individuantes: como se echa de ver principalmente en las cosas que se componen de materia y forma. Y, por eso, en tales cosas se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos enteramente separados, sino porque en el supuesto está incluida la misma naturaleza específica, a la que se añaden otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se designe como un todo, que incluye la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo. Y por este motivo la naturaleza no se predica del supuesto en los seres compuestos de materia y forma: no decimos, en efecto, que este hombre es su humanidad. Por el contrario, si se da alguna realidad en la que no existe nada que no esté comprendido en la noción de su especie o naturaleza, como sucede en Dios, no hay en ella distinción real entre supuesto y naturaleza, sino sólo distinción conceptual: porque tal realidad se llamará naturaleza en cuanto que es una esencia, mientras que será llamada supuesto por ser subsistente. Y lo que se dice del *supuesto* hay que entenderlo también de la *persona* en la criatura racional o intelectual, porque, como dice Boecio [17], la persona es *la sustancia individual de naturaleza racional*[d].

Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer ésta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Aunque en Dios no se distinga realmente la naturaleza de la persona, sí se distinguen por el significado, como acabamos de decir en la solución: porque persona alude a El en cuanto ser subsistente. Y puesto que la naturaleza humana de tal modo está unida al Verbo que éste subsiste en ella, no para añadir algo a la naturaleza del Verbo ni para cambiarla, por eso la unión se realizó en la persona, no en la naturaleza.

2. *A. la segunda hay que decir:* La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma, que es lo que se entiende por el término de persona. Y es más digno para un sujeto existir en otro más honorable que él, que tener existencia propia. Por eso precisamente la naturaleza humana tiene mayor dignidad en Cristo que en nosotros, ya que en nosotros, al poseer existencia propia, tiene también su personalidad peculiar, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo. Como también pertenece a la dignidad de la forma el dar la especie; y, sin embargo, lo sensitivo es más noble en el hombre, por estar unido a una forma superior, que en el animal, aunque a éste le dé la especie.

3. *A la tercera hay que decir: El Verbo de Dios no asumió una naturaleza humana universal, sino concreta,* es decir, individual, como expone el Damasceno[18]: de otro modo, conven-

16a. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.2 c.l n.2 (BK 192b21). 17. *DedttabusNat.c3:ML* 64,1343. 18. *De Pide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024.

d. La naturaleza concretada que «sus-tenta» en el ser a los accidentes se llama *sustancia primera.* En cuanto no existe en otro, sino en sí misma, se dice *subsistente.* En el plano lógico es el *supuesto* del que se predican y al que se atribuyen las acciones y los accidentes. El equivalente de todos estos términos en griego es *hipóstasis.* Cuando esta «sustancia primera» —subsistente, supuesto, hipóstasis— es de naturaleza racional hay *persona,* responsable último en la vida y actividad del todo, que implica: *a)* naturaleza racional; *b)* que exista en sí misma; *c)* que sea sustancia completa («individua», sol.3). Según el dogma, la naturaleza humana de Cristo es racional y «sustancia particular», pero es individuada, subsiste en la persona divina del Verbo; algo así «como la mano y el pie» en la persona humana (q.2 a.3 sol.2). Eso quiere decir *unión hipostática.*

dría a cualquier hombre ser Verbo de Dios, como le corresponde a Cristo. Pero hay que advertir que no todo lo individual, incluso en la naturaleza racional, es una persona, sino sólo aquello que existe por sí mismo, y no lo que existe en otro ser más perfecto. Por eso, la mano de Sócrates, a pesar de ser algo individual, no es una persona, porque no existe por sí misma, sino en algo más perfecto, en su conjunto. Y esto es lo que también puede darse a entender cuando se dice que la persona es *sustancia individual:* la mano no es sustancia completa, sino una parte de la misma. Por consiguiente, aunque la naturaleza humana sea algo individual dentro del género de la sustancia, al no existir separadamente por sí misma, sino en otro ser más perfecto, esto es, en la persona del Verbo, es natural que no tenga personalidad propia. Y por eso la encarnación tuvo lugar en la persona.

ARTICULO 3

La unión del Verbo encarnado, ¿se hizo en el supuesto o hipóstasis?

In Sent. 3 d.6 q.l a.l q."1.2; d.7 q.l a.l; *Cont. Gentes* 4,38.39; *Cont. errores graec.* c.20; *De raí. fid.* c.6; *QttodL* IX q.2 a.l; *Compend. theol.* c.210.211; *De un. Verbi* a.2; *In lo.* c.l lect.7

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado no se efectuó en el supuesto o hipóstasis.

1. Dice Agustín en el *Enchir.*[19]: *La sustancia divinaj la humana sonjuntamente el único Hijo de Dios; pero lo uno por ser el Verbo, y lo otro por ser hombre.* El papa León dice también en la Epístola *Ad Flavianum*[2®]*: Uno resplandece por los milagros, el otro sucumbe bajo los ultrajes.* Pero siempre que hay cosas distintas, hay diferencia de supuestos. Luego la unión del Verbo encarnado no se hizo en el supuesto.

2. Aún más: la hipóstasis no es otra cosa que *una sustancia particular,* como dice Boecio en el libro *De Duabus Nat.*[21]. Pero es claro que en Cristo hay otra sustancia particular, además de la hipóstasis del Verbo, a saber: el cuerpo, el alma y el compuesto resultante de ambos. Luego en Cristo existe otra hipóstasis distinta de la del Verbo de Dios.

3. Y también: la hipóstasis del Verbo no queda incluida en ningún género ni especie, como ya se ha dicho (1 q.3 a.5; q.30 a.4 ad 3). Pero Cristo, en cuanto hombre, pertenece a la especie humana, pues dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.* : *Se asentó dentro de nuestra naturaleza el que, por la suya, excede sustancialmente todo orden.* Pero en la especie humana sólo se incluye lo que es una hipóstasis dentro de la misma especie. Luego en Cristo se da otra hipóstasis distinta de la del Verbo de Dios.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[23]: *En nuestro Señor Jesucristo reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[24], ignorando la diferencia existente entre hipóstasis y persona, a pesar de aceptar que en Cristo hay una sola persona, le atribuyeron una hipóstasis divina y otra humana: como si la unión se hubiera efectuado en la persona, no en la hipóstasis. Esto es falso por tres razones. En primer lugar, porque la persona no añade nada a la hipóstasis a no ser la vinculación con una naturaleza determinada, la racional. De acuerdo con esto dice Boecio en el libro *De Duabus Naturís*[2S] que la *persona es la sustancia individua de naturaleza raáonal.* Y, por eso, lo mismo es atribuir a la naturaleza humana de Cristo personalidad propia que hipóstasis propia. Por entenderlo así los Padres del V Concilio, celebrado en Constantinopla, condenaron ambas cosas, al decir[26]: *Si alguien intenta introducir en el misterio de Cristo dos subsistencias o dos personas, sea anatema: La Santísima Trinidad no recibió la añadidura de una persona o de una subsistencia al encarnarse uno de la Santísima Trinidad, el Dios Verbo. Subsistencia* es lo mismo que cosa subsistente, y esto es lo propio de la hipóstasis, cpmo dice Boecio en el libro *De Duabus Naturís*[Z1].

En segundo lugar, porque, en el caso de que la persona añadiese algo a la hipóstasis en lo cual pudiera hacerse la unión, eso añadido no sería otra cosa que una propiedad perteneciente a la dignidad. Algunos[28] dicen a este respecto que la persona es *la*

19. C.35: ML 40,250; c.38: ML 40,251. 20. *Episf.2S* c.4: ML 54,767. 21. C.3: ML 64,1344. 22. §4; MG 3,592. 23. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,997. 24. Opinión del ARZOBISPO DE SENS: cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.l q.8 (113rb). 25. C.3: ML 64,1343. 26. Coll.8, can.5: MANSI 9,379; Dz 217. 27. C.3: ML 64,1344. 28. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.23 a.l q.l (QR 1,405).

hipóstasis dignificada con una propiedad distinta. Por consiguiente, si la unión se hubiera realizado en la persona y no en la hipóstasis, se deduciría que la unión sólo se produjo en concordancia con alguna dignidad. Y esto, con la aprobación del Concilio de Efeso [29], fue condenado por Cirilo en estos términos: *Si alguno separa en el único Cristo las subsistencias después de la unión, manteniéndolas unidas sólo mediante cierta comunicación de dignidad, autoridad o poder, en vez de admitir más bien una unión natural, sea anatema.*

En tercer lugar, porque sólo corresponde a la hipóstasis la atribución de las operaciones y las propiedades de la naturaleza, y también la de aquellas cosas que pertenecen a la razón de naturaleza en concreto; decimos, en efecto: *Este hombre* razona, es risible y es animal racional. Por eso *este hombre* se llama supuesto, es decir, *subyace* a todo lo que pertenece al hombre, recibiendo la predicación de todo eso. Por consiguiente, si en Cristo existiese otra hipóstasis distinta de la del Verbo, resultaría que las realidades humanas, por ejemplo el haber nacido de la Virgen, el haber padecido, el haber sido crucificado y sepultado, no se realizarían en el Verbo, sino en otro sujeto. Y también esto fue condenado, con la aprobación del Concilio de Efeso[30], por estas palabras: *Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos evangélicos y apostólicos, o las empleadas por los santos sobre Cristo, o las que él pronunció sobre sí mismo; y si unas las aplica al hombre propiamente, considerado como distinto del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.*

Es, pues, una herejía condenada desde antiguo decir que en Cristo hay dos hipóstasis o supuestos, o que la unión no se realizó en la hipóstasis o supuesto. De ahí que se lea en el mismo Concilio[31]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según la hipóstasis, y que Cristo es uno con su propia carne, es decir, que él mismo es Dios y hombre a la vez sea anatema*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Así como la diferencia accidental ocasiona *lo otro,* así también la diferencia esencial crea *lo distinto.* Pero es evidente que la alteridad, derivada de la diferencia accidental, puede pertenecer, en las cosas creadas, a una misma hipóstasis o supuesto, porque un mismo sujeto puede sustentar diversos accidentes; lo que no puede darse en los seres creados es que una misma cosa numéricamente pueda subsistir en distintas esencias o naturalezas. De ahí que, cuando se dice a propósito de las criaturas que una cosa es diferente de otra, eso no significa diversidad de supuestos, sino sólo diversidad de formas accidentales; así, al decir que Cristo es una cosa y otra cosa, eso no implica diversidad de supuestos o hipóstasis, sino sólo dos naturalezas. Por lo que escribe Gregorio Nacianceno en la epístola *A.d Cledoniumz*[1]*: El Salvador se compone de una cosa y otra cosa, pero no hay en él un sujeto y otro sujeto. Y digo una cosa y otra cosa, por contraposición a lo que sucede en la Trinidad, en la que decimos que hay un sujeto y otro sujeto, afín de que no confundamos las subsistencias, pero no decimos que haya una cosa y otra cosa.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Hipóstasis significa sustancia particular, pero no de cualquier manera, sino en cuanto que es completa. En cambio, si existe unida a otro ser más completo, no se llama hipóstasis, como sucede con la mano o el pie. Y, de manera semejante, la naturaleza humana en Cristo, aunque sea una sustancia particular, no puede llamarse hipóstasis o supuesto, porque está unida al todo completo que es Cristo, Dios y hombre; se llama hipóstasis o supuesto al ser completo del que ella forma parteé

3. *A. la tercera hay que decir:* Incluso en las cosas creadas, una realidad individual no se incluye en un género o una especie por razón de su individuación, sino por razón de su naturaleza, que se determina por la forma: la individuación en los seres compuestos se hace, sobre todo, por la materia.

29. P.I c.26, anath.3: MANSI 4,1082: Dz 115. Cf. *Conc. Constantinopol.il,* coll.8 can.13: MANSI 9,836; DZ 226. 30. P.I c.26, anath.4: MANSI 4,1082; DZ 116. 31. *Concilio de Efeso,* P.I, c.26, anath.2: DZ 114; MANSI 4,1082. 32. *EpistAQl:* MG 37,180.

e. En el *Coment. a las Sent.*, Santo Tomás desconoce las colecciones conciliares y no descalifica esta opinión como herética. Aquí (también q.2 a.5 c.) la declara errónea y condenada por el II Conc. de Const. (DS 424-425).

/ La humanidad de Cristo tiene toda la perfección de la humanidad individual; pero es integrada en un todo más completo y perfecto, la persona del Verbo (a.2 sol.2; a.5 sol.2).

Así pues, es preciso afirmar que Cristo pertenece a la especie humana por razón de la naturaleza asumida, no por razón de la propia hipóstasis.

ARTICULO 4

La persona de Cristo, ¿es compuesta?

ín Sent. 3 d.6 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que la persona de Cristo no es compuesta.

1. La persona de Cristo es la persona o hipóstasis del Verbo, como queda dicho (a.2). Pero en el Verbo la persona no se distingue de la naturaleza, como consta por lo ya expuesto (1 q.39 a.l). Luego, por ser simple la naturaleza del Verbo, según queda demostrado (1 q.3 a.7), es imposible que la persona de Cristo sea compuesta.

2. Aún más: toda composición está formada por partes. Pero la naturaleza divina no puede ser parte de nada, porque toda parte incluye imperfección. Luego es imposible que la persona de Cristo esté compuesta de dos naturalezas.

3. Y también: lo compuesto parece que debe ser homogéneo con lo que lo integra: así, de elementos corporales sólo sale lo corporal. Por consiguiente, si en Cristo se diese un compuesto de dos naturalezas, tal compuesto no será persona, sino naturaleza. Y, de este modo, la unión en Cristo se habría hecho en la naturaleza, en contra de lo dicho anteriormente (a.l).

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[33]: *En Cristo Jesús, el Señor, reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis, compuesta de ambas.*

Solución. *Hay que decir:* La persona o hipóstasis de Cristo puede considerarse de dos modos. Primero, en sí misma. Y así es totalmente simple, como lo es la naturaleza del Verbo. Segundo, de acuerdo con la razón de persona o hipóstasis, a la que pertenece subsistir en una naturaleza. Y, bajo este aspecto, la persona de Cristo subsiste en dos naturalezas[¿]. De donde se sigue que, aunque haya en él un solo ser subsistente, se da en el mismo una doble razón de subsistencia. En este sentido se dice que su persona es compuesta, en cuanto que un solo ser subsiste en dos naturalezas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Queda resuelta con lo aclarado en la *solución.*

2. *A la segunda hay que decir:* Esa composición de la persona a base de las naturalezas no significa que éstas tengan razón de partes, sino que más bien entran en ella numéricamente, a la manera en que toda realidad integrada por dos elementos puede llamarse compuesta de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El compuesto no siempre es homogéneo con sus componentes, sino sólo cuando se trata de partes de un ser continuo, pues éste se compone de partes continuas. El animal está compuesto de alma y cuerpo, y, sin embargo, ninguna de estas dos cosas es el animal.

ARTICULO 5

¿Se da en Cristo unión entre el alma y el cuerpo?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."3; d.6 q.3 a.l; *Cont. Gentes* 4,37.41; *Competid, theol.* c.209

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió unión entre alma y cuerpo.

1. De la unión del alma y el cuerpo resulta en nosotros la persona o hipóstasis humana. Por consiguiente, si el alma y el cuerpo de Cristo estuvieron unidos, tal unión dio lugar a una hipóstasis. Pero esta hipóstasis no es la del Verbo de Dios, que es eterna. Luego en Cristo habrá otra persona o hipóstasis además de la del Verbo, lo cual va contra lo dicho anteriormente (a.2).

2. Aún más: de la unión del alma y el cuerpo se forma la naturaleza específicamente humana. Pero el Damasceno dice en el libro III[34] que *en nuestro Señor Jesucristo no se debe poner una especie común.* Luego en él no hay composición de alma y cuerpo.

3. Y también: el alma no se une al cuerpo más que para darle vida. Ahora bien, el cuerpo de Cristo podía ser vivificado por el mismo Verbo de Dios, por ser la fuente y el principio de la vida. Luego en Cristo no se dio la unión de alma y cuerpo.

33. *De Pide Orth.* c.4: MG 94,997. 34. *De Pide Orth.* c.3: MG 94,993.

g. La única persona del Verbo realiza doble función de subsistencia. Las dos naturalezas —divina y humana— quedan relacionadas en la única persona (sol.3).

En cambio está que el cuerpo sólo se llama animado cuando está unido al alma. Pero el cuerpo de Cristo es llamado animado, conforme canta la Iglesia[35]: *Tomando un cuerpo animado, se dignó nacer de la Virgen.* Luego en Cristo hubo unión de alma y cuerpo.

Solución. *Hay que decir* Cristo es llamado hombre unívocamente con los demás hombres por pertenecer a la misma especie, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en Flp 2,7: *Hecho semejante a los hombres.* Pero es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo, pues la forma no constituye la especie sino en cuanto es acto de la materia; y esto es lo que concluye la generación, por la que la naturaleza se encamina a su propia especie. Por eso es necesario sostener que en Cristo el alma se unió al cuerpo; y lo contrario es herético, porque destruye la veracidad de la humanidad de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Por esta razón se movieron los que negaron la unión del alma y el cuerpo en Cristo; sin duda para no verse obligados a admitir en él una segunda persona o hipóstasis. Y ello porque veían que en los simples hombres la persona se constituye por la unión entre el alma y el cuerpo. Pero esto acontece en los hombres porque el alma y el cuerpo se unen así con el fin de existir por sí mismos. En cambio, en Cristo se unen mutuamente para existir juntos en otra realidad superior que subsiste en la naturaleza compuesta por ellos. De ahí que en Cristo no surja una nueva hipóstasis o persona de la unión entre alma y cuerpo, sino que el compuesto resultante se une a la persona o hipóstasis preexistente.

Pero de esto no se sigue que la unión del alma y el cuerpo en Cristo tenga menor eficacia que en nosotros. La unión con algo más noble no suprime la virtud o la dignidad propias, sino que las aumenta, como acontece con el alma sensitiva en los animales, que en ellos constituye su especie por ser su última forma; pero no en los hombres, porque si en éstos es más noble y poderosa, se debe a la unión con el alma racional, como ya se ha dicho (a.2 ad 2)[h].

2. *A la segunda hay que decir.* Las palabras del Damasceno pueden interpretarse de dos modos. Primero, como referidas a la naturaleza humana. Y ésta no tiene razón de especie común tal como se encuentra en un solo individuo, sino en cuanto que, considerada intelectualmente, abstrae de todo individuo, o en cuanto se encuentra realizada en todos los individuos. Pero el Hijo de Dios no asumió una naturaleza humana abstracta, porque de ese modo no hubiera asumido realmente la naturaleza humana. A no ser que se afirme que la naturaleza humana es una idea separada, como defendieron los Platónicos , al imaginar al hombre como carente de materia. Pero, en tal caso, el Hijo de Dios no hubiera asumido la carne, en contra de lo que dice Le 24,39: *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Igualmente, tampoco puede decirse que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana en cuanto se encuentra en todos los individuos de la misma especie, porque, en ese caso, hubiera asumido a todos los hombres. Queda, pues, como añade el Damasceno en el mismo libro[37], que asumiese la naturaleza humana *indivisa,* es decir, individual, *pero no en otro individuo, que sea un supuesto o hipóstasis distinto de la persona del Hijo de Dios.*

Segundo, las palabras del Damasceno también pueden entenderse no como referidas a la naturaleza humana, en el sentido de que de la unión entre alma y cuerpo no resulte una naturaleza común, la humana, sino como referido a la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, de las que no se forma una tercera realidad, que sea una naturaleza común, porque sería apta para predicarse de muchos individuos. Y esto es lo que él pretendió decir. Por eso añade[38]: *Ni fue ni será engendrado jamás otro Cristo, compuesto de divinidad y humanidad, subsistente en ambas, perfecto Dios, y a la vez hombre perfecto.*

3. *A. la teñera hay que decir:* Existe un doble principio de vida corporal. Uno, efi-

35. En la Fiesta de la Circuncisión, Laudes, antif.l (*Breviarium S. O. R,* t.l p.390). 36. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1.2 c.2 n.16 (Bic 997b8). S. TH., lect.10. Cf.l q.84 a.l. 37. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 38. *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993.

h. En los demás hombres la unión del cuerpo y del alma dan como resultado una persona. Pero en la encarnación, la humanidad —alma y cuerpo— fue unida a la persona del Verbo desde el primer momento.

ciente. Y así el Verbo de Dios es principio de toda vida. Otro, formal. Puesto que *vivir es ser para los vivientes,* como dice el Filósofo en el II *De Anima*[39]; y así como el principio formal del ser es la forma, así también el principio formal de la vida del cuerpo es el alma. Y, en este sentido, el cuerpo no pudo vivir en virtud del Verbo, porque éste no puede ser forma del cuerpo.

ARTICULO 6

La unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, ¿fue accidental?

In Sent. 3 d.6 q.3 a.2; *In Phil.* 2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,34.37.41.49; *Compend. theol.* c.203.209.210; *De un. Verbi* a.l; *In Rom.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que la naturaleza humana se unió al Verbo de forma accidental.

1. El Apóstol, en Flp 2,7, dice del Hijo de Dios que *fue reconocido como hombre por el hábito.* Pero el hábito es algo accidental a quien lo tiene, ya se entienda como uno de los diez predicamentos, ya se tome como una especie de la cualidad. Luego la naturaleza humana se unió al Hijo de Dios de forma accidental.

2. Aún más: lo que sobreviene a un ser ya completo es accidental a tal ser, porque llamamos accidente a lo que puede estar presente o ausente en un sujeto sin que éste se corrompa por eso. Pero la naturaleza humana sobrevino en el tiempo al Hijo de Dios, que posee un ser perfecto desde la eternidad. Luego le sobrevino de forma accidental.

3. Y también: lo que no pertenece a la naturaleza o esencia de una cosa es un accidente de la misma, porque todo lo que existe o es sustancia o es accidente. Pero la naturaleza humana no pertenece a la esencia o naturaleza divina del Hijo de Dios, porque la unión, como ya dijimos (a.l), no se hizo en la naturaleza. Luego es razonable que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios de modo accidental.

4. Todavía más: el instrumento es algo accidental. Pero la naturaleza humana en Cristo fue instrumento de la divinidad, como dice el Damasceno en el libro III z *La carne de Cristo fue instrumento de la divinidad.* Luego parece que la naturaleza humana se unió al Hijo de Dios accidentalmente.

En cambio está que lo que se predica accidentalmente no se predica como *algo,* sino a manera de *cantidad, cualidad* o *un modo de portarse.* Si, pues, la naturaleza humana estuviera unida accidentalmente al Verbo, al decir que Cristo es hombre no se predicaría de él algo, sino una cualidad o una cantidad o un modo de portarse. Lo cual se opone a lo que dice una decretal del papa Alejandro[41]: *Siendo Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, ¿con qué temeridad se atreven algunos a mantener que Cristo en cuanto hombre no es algo?*[1].

Solución. *Hay que decir.* Para entender claramente esta cuestión hay que tener en cuenta que sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo surgieron dos herejías. Una, la de los que confunden las naturalezas, como Eutiques y Dióscoro[42], quienes afirmaron que de las dos naturalezas resulta una sola. Por eso sostenían que Cristo está constituido *de dos naturalezas,* como distintas que eran antes de la unión; pero no admitían que subsistiese *en dos naturalezas,* como si después de la unión desapareciese la distinción.

Otra fue la herejía de Nestorio y Teodoro de Mopsuestia[43], que separaban las perso-

39. C.4 n.4 (BK 415B13); S. TH., lect.7. 40. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,1060. 41. *Fragm. Epist. ad Archiepisc. Remensem:* MANSI 22,457; cf. *Append. Conc. Lateranensis,* P.49 c.20: MANSI 22,426. Cf. *Decretal. Gregpr IX,* 1.5 tit.7 c.7 *Cum Chrístus* (RF 2,779). 42. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993; *Conc. de Calcedonia,* actio 5: MANSI 7,106. Sobre EUTIQUES véase especialmente S. LEÓN MAGNO, Epist.28 *Ad Flavianum* c.6: ML 45,777; BOECIO, *De duabus Nat.* c.5.6.7: ML 64,1347-1352. 43. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993; *Conc. Constantinop.il,* coll.8 can.4.5: MANSI 9,378; DZ 216-217. Véase TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragm. De Incarn.* 1.7: MG 66,976; *Fragm. Epist. ad Domnum:* MG 66,1012. Sobre los cinco modos de unión en NESTORIO véase S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Epist.2 *Ad Nestoríum:* MG 77,41; *EpistA Ad Nestorium:* MG 77,45; Epist.17 *Ad Nestorium:* MG 77,112; y del mismo santo, anath.3.4 y 8: MG 77,120-121: NESTORIO, Epist. *Ad Cyrillum* (Epist.5 entre las de S. CIRILO DE ALEJANDRÍA): MG 77,53, o el intérprete MARIO MERCATOR: ML 48,820; *Anathematismi* 12, con la interpretación de MARIO MERCATOR, anath.4: ML 48,914, y anath.8: ML 48,918. Cf. BOECIO, *De duabus Nat.* c.4: ML 64,1346.

i. Se podrían citar otros dos textos importantes del Conc. Later. (a.640): «dos naturalezas sustancialmente unidas» (DS 506); «unión sustancial de naturalezas» (DS 508).

ñas. Defendieron, efectivamente, que una era la persona del Hijo de Dios, y otra la persona del hijo del hombre. Y decían que estaban unidas entre sí, primeramente, *en virtud de la inhabitación:* es a saber, en cuanto que el Verbo de Dios habitó en el hombre como en un templo. En segundo lugar, *por la unidad de afecto,* en cuanto que la voluntad de ese hombre está siempre conforme con la voluntad de Dios. En tercer lugar, *por la operación,* por ser ese hombre instrumento del Verbo. En cuarto lugar, *por la dignidad del honor,* ya que todo honor tributado al Hijo de Dios se rinde también al hijo del hombre, por su unión con aquél. Finalmente, *en virtud de la equivocación,* es decir, por la comunicación de nombres, en cuanto que decimos que ese hombre es Dios e Hijo de Dios. Y es evidente que todos estos modos incluyen unión accidental.

Sin embargo, algunos maestros posteriores, tratando de evitar estas herejías, cayeron en ellas por ignorancia. Unos z aceptaron una sola persona en Cristo, pero pusieron en él dos hipóstasis o supuestos, pues decían que un hombre determinado, compuesto de alma y cuerpo, fue asumido por el Verbo de Dios desde el principio de su concepción. Y ésta es la primera opinión que presenta el Maestro en la distinción sexta del III libro *Senientiarum*[45]. Otros[46], queriendo salvar la unidad de la persona, enseñaron que el alma de Cristo no estaba unida al cuerpo, sino que los dos, por separado, estaban unidos al Verbo accidentalmente, de modo que así no aumentaba el número de las personas. Y ésta es la tercera opinión que el Maestro recoge en el mismo lugar[47].

Pero ambas opiniones recaen en la herejía de Nestorio. La primera, porque poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos es lo mismo que poner dos personas, como arriba queda dicho (a.3). Y si se insiste sobre el término *persona,* hay que tener en cuenta que también Nestorio habla de unidad de persona, por la unidad de dignidad y de honor. Por eso el V Concilio[48] anatematiza a quien defiende *una sola persona según la dignidad, el honor y la adoración, como insensatamente escribieron Nestorio y Teodoro.* La segunda opinión reincide en el error de Nestorio por enseñar una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo hombre porque habita en él como en un templo, de acuerdo con lo que enseñaba Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de él como de un vestido, como enseña la tercera opinión. Esta sostiene algo todavía peor que lo dicho por Nestorio, pues niega la unión entre el alma y el cuerpo.

La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis. Por eso se lee en el V Concilio[49]: *Como quiera que la unión se entiende de diversas maneras, los seguidores de la impiedad de Apolinary de Eutiques, partidarios de la desaparición de los elementos que se juntan* (es decir, destruyendo ambas naturalezas), *hablan de una unión por confusión;y los seguidores de Teodoro y de Nestorio, favorables a la división, introducen una unión de relación habitual. Pero la santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de ambas herejías, confiesa la unión del Dios Verbo con la carne según unión de composición, es decir, según hipóstasis.*

Es claro, por consiguiente, que de las tres opiniones recogidas por el Maestro[50], la segunda, que defiende la unión hipostática entre Dios y el hombre, no debe llamarse opinión, sino doctrina de fe católica. Del mismo modo, la primera opinión, que pone dos hipóstasis, y la tercera, que afirma la unión accidental, tampoco deben denominarse opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia en Concilios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como enseña el Damas-

44. Opinión del ARZOBISPO DE SENS: cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.l q.8 (113rb). 45. *Sent.* 3 d.6 c.2 (QR 2,574). 46. Esta opinión parece ser la de ABELARDO, *Introd. ad Theol.* 1.3 c.6: ML 178,1106; debió de nacer y desarrollarse en su escuela: véase ROLANDO BANDINELLI, *Sent.* (GT 172); GERHOHUM, Epist.7 *AdAdamumAbbatem Eberacensem:ML* 193,496, Epist.8 *Ad Eberhardum Episc. Salzburgensem:* ML 193,503; JUAN DE CORNUALLES, *Eulogium ad Alexandrum* c.l: ML 199,1047, y c.4: ML 199,1054. En cambio, es impugnada por GUALTERODE SAN VÍCTOR, *Contra quatuorLabyrínthosFranciae\.\:* ML 199,1130. Fue condenada por ALEJANDRO III. Epist.744z!¿ *Willelmum:* ML 200,685. La recoge GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Auna* 1.3 c.l q.2 (llOva). 47. *Sent.* 3 d.6 c.4 (QR 2,578). 48. *Conc. Constantinop.il,* coll.8 can.5: MANSI 9,379; DZ 217. 49. *Conc. Constantinop.il,* coll.8 can.4: MANSI 9,378; DZ 216. 50. *Sent.* 3 d.6 c.3 (QR 2,576).

ceno en el libro III[51], *no es necesario que los ejemplos encarnen la semejanza de todos los modos e indefectiblemente, porque si la semejanza es total, no tendremos ejemplo sino identidad. Y especialmente en lo referente a la divinidad, pues es imposible hallar un ejemplo de esa índole en la Teología,* es decir, en lo que atañe a la deidad de las Personas, *lo mismo que en la salvación,* o sea, en el misterio de la encarnación. La naturaleza humana de Cristo se compara a un hábito o vestido, no para aludir a una unión accidental, sino para dar a entender que Cristo se hace visible por la naturaleza humana, igual que el hombre por su vestido. Y también en cuanto que el vestido cambia, amoldándose a la figura de quien lo lleva, sin que éste se altere en su naturaleza, al usarlo. Y, de manera semejante, la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios fue ennoblecida, sin que dicho Verbo haya sufrido cambio, como explica Agustín en el libro *Octoginta trium quaestionum* .

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que sobreviene a un ser ya completo es accidental a tal ser, excepto si entra en comunión de naturaleza con el ser completo. Así, en la resurrección, el cuerpo se unirá al alma preexistente, pero no de una manera accidental, pues participará de su propio ser, de manera que el cuerpo viva por el alma. En cambio, no sucede así con la blancura, porque uno es el ser de lo blanco y otro es el ser del hombre al que se añade la blancura. El Verbo divino tiene, desde la eternidad, el ser completo en cuanto hipóstasis o persona; pero en el tiempo se le unió la naturaleza humana no para formar un único ser natural, como acontece cuando el cuerpo se une al alma, sino para formar un ser único en cuanto hipóstasis o persona. Y, por tanto, la naturaleza humana no está unida al Verbo accidentalmente[7].

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente se contradistingue de la sustancia. Pero la sustancia, según V *Metaphys.*[53], tiene dos significados: uno, el de naturaleza o esencia; otro, el de supuesto o hipóstasis. Por eso, para que no haya unión accidental es suficiente con que la unión se haga según la hipóstasis, aunque no se realice según la naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir* No todo lo que se asume como instrumento pertenece a la persona de quien lo emplea, como es evidente en el caso del hacha o de la espada; pero nada impide que lo asumido en unidad de hipóstasis tenga razón de instrumento, como acontece con el cuerpo del hombre y sus miembros. Así pues, Nestorio sostuvo que la naturaleza humana fue asumida por el Verbo sólo en calidad de instrumento, pero no en unidad de hipóstasis. Y por eso no admitía que aquel hombre fuese verdaderamente el Hijo de Dios, sino su instrumento. Por lo cual escribe Cirilo en su *Epístola admonachosAegyptiz: La Escritura no considera alEmmanuel,* es decir, a Cristo, *como asumido en función de instrumento, sino como Dios verdaderamente humanado,* esto es, hecho hombre. En cambio, el Damasceno[55] enseñó que la naturaleza humana en Cristo fue como un instrumento perteneciente a la unidad de la hipóstasis.

ARTICULO 7

La unión de la naturaleza divina con la humana, ¿es algo creado?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.2 q."3 ad 2; d.5 q.l a.l q. "1; d.7 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la unión de la naturaleza divina y la humana no es algo creado.

1. En Dios no puede existir nada creado, porque todo lo que hay en Dios es Dios. Pero la unión está en Dios, puesto que es el propio Dios quien se unió a la naturaleza humana. Luego parece que la unión no es algo creado.

2. Aún más: en todas las cosas el fin es lo más importante. Ahora bien, el fin de la unión es la hipóstasis o persona divina, en la que termina la unión. Luego parece que tal unión debe enjuiciarse de acuerdo con la condición de la hipóstasis divina, que no

51. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. , 52. Q.73: ML 40,85. 53. ARISTÓTELES, 1.4 c.8 n.5 (BK 1017B23); S.Tn., 1.5 lect.10. 54. Epist.l: MG 77,29. 55. *De Fide Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1060.

j. Dentro de la fe calcedonense, Santo Tomás opta por el esquema descendente —«Verbo hecho carne»— de la escuela alejandrina, pero sin tergiversar la tradición antioquena, y sin caer en la tentación de salvar lo divino a costa de lo humano. La naturaleza humana en Cristo es «como instrumento unido a la hipóstasis del Verbo» (sol.4); lo explicitará más adelante la q.l9 a.l.

es algo creado. Por consiguiente, tampoco es algo creado la propia unión.

3. Y también: *lo que se atribuye al efecto, ha de atribuirse con mayor razón a la causa*[56]. Pero el hombre es llamado creador en virtud de la unión. Luego, con mucho más motivo, hay que afirmar que la propia unión no es algo creado, sino el Creador.

En cambio está que todo lo que comienza a existir en el tiempo es algo creado. Ahora bien, esta unión no es eterna, sino que comenzó a existir en el tiempo. Luego la unión es algo creado.

Solución. *Hay que decir:* La unión de que venimos hablando es una relación entre la naturaleza divina y la humana, en cuanto conjuntadas en la persona del Hijo de Dios [k]. Pero, como ya queda dicho (1 q.13 a.7), toda relación entre Dios y la criatura es real en la criatura, porque aquélla se origina de una mutación operada en ésta, mientras que en Dios tal relación es ideal y no real, porque no se origina en Dios en virtud de ningún cambio. Por tanto hay que decir que la unión de que hablamos no es real en Dios, sino ideológica. En cambio, sí que es real en la naturaleza humana, porque ésta es una criatura. En consecuencia, es preciso decir que la unión es algo creado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Esta unión en Dios no es real, sino sólo de razón, porque se afirma que Dios está unido a la criatura porque la criatura se unió a El, sin mutación por parte de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* El motivo de la relación, como el del movimiento, depende de su fin o término; en cambio, su esencia depende del sujeto. Y como tal unión solamente tiene ser real en la naturaleza creada, como queda dicho (en la sol.), se sigue que tiene naturaleza creada.

3. *A. la tercera hay que deár:* El hombre se llama Dios, y lo es, a causa de la unión, que acaba en la hipóstasis divina. Pero de ahí no se sigue que la unión misma sea el Creador o Dios, porque el motivo de denominar creada a una cosa depende más de su naturaleza que de la relación que la afecta.

ARTICULO 8

La unión, ¿es lo mismo que la asunción?

In Sent. 3 d.5 q.l a.l q."3

Objeciones por las que parece que unión y asunción son la misma cosa.

1. Las relaciones, lo mismo que el movimiento, se especifican por el término. Ahora bien, el término de la asunción y el de la unión es el mismo, a saber, la hipóstasis divina. Luego da la impresión de que unión y asunción no se distinguen.

2. Aún más: en el misterio de la encarnación parece ser lo mismo el que se une y el que asume, lo unido y lo asumido. Ahora bien, la unión y la asunción parece que siguen a la acción y pasión del que se une y de lo unido, o del que asume y de lo asumido. Por consiguiente, parece que unión y asunción son la misma cosa.

3. Y también: dice el Damasceno en el libro III[5?] que *la unióny la encarnación difieren entre sí, pues la unión sólo hace ver la cópula, pero no su finalidad todavía. Son la encarnacióny la humanación las que nos enseñan el término de la unión.* Y, de modo semejante, tampoco la asunción señala el término de la unión. Por tanto, parece que unión y asunción se identifican.

En cambio está el que se dice que la naturaleza divina está unida, pero no asumida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha manifestado (a.7), la unión implica relación entre la naturaleza divina y la humana en cuanto que éstas se unen en una persona. Toda relación cuya existencia tiene comienzo en el tiempo, se origina de alguna mutación. La mutación consiste en una acción o en una pasión. Así pues, hay que decir que la primera y principal diferencia entre unión y asunción está en que la unión incluye la misma relación; en cambio, la asunción sólo implica acción, si se tiene en cuenta la persona que asume, o pasión, si se atiende a la realidad asumida.

De esta diferencia se desprende otra: la asunción expresa el devenir; en cambio, la unión alude a lo hecho. Y por eso se dice

56. *Poster.* 1.1 c.2 n.15 (BK 72a29); S. TH., lect.6.

57. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

k. La relación es un predicamento que incluye sujeto, término y fundamento de la referencia entre ambos. Cuando este fundamento es objetivo, la relación es real; cuando es creación de la mente, hay relación de razón (1 q.45 a.3 sol.l). La encarnación pone algo real en la humanidad, pero no en Dios (q.l a.l sol.l).

del que une que está unido, mientras que no se dice del asumente que es asumido. Como la palabra *hombre* significa la naturaleza humana en cuanto asumida por la hipóstasis divina, puede decirse con verdad que el Hijo de Dios, que es quien se une a sí la naturaleza humana, es hombre. Sin embargo, la naturaleza humana considerada en sí misma, es decir, en abstracto, está aludida en cuanto asumida, y por eso no afirmamos que el Hijo de Dios sea la naturaleza humana.

De lo precedente se sigue aún una tercera diferencia: la relación, especialmente la de semejanza, se refiere a los dos extremos en la misma proporción; en cambio, la acción y la pasión se refieren de distinto modo al agente que al paciente, y a los diversos términos. Por eso la asunción supone un término de partida y otro de llegada, pues la asunción equivale a la *acción de tomar algo para sí mismo.* La unión, por el contrario, no alude a ninguno de ellos. Por eso resulta indiferente decir que la naturaleza humana está unida a la divina, o viceversa. Sin embargo, no se dice que la naturaleza divina haya sido asumida por la humana, sino al revés, porque la naturaleza humana está unida a la personalidad divina, de modo que la persona divina subsiste en la naturaleza humana*(*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Ya queda indicado que la unión y la asunción no se relacionan con el término de la misma manera, sino de modo distinto (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* El que une y el que asume no son enteramente idénticos. La persona que asume se une, pero no al contrario. En efecto, la persona del Padre unió la naturaleza humana al Hijo, pero no la unió a sí mismo, y por eso se llama uniente, pero no asumente. Y, de manera análoga, tampoco hay identidad entre unido y asumido, pues la naturaleza divina se denomina unida, no asumida.

3. *A la tercera hay que decir:* La asunción connota el sujeto con el que se ha hecho la unión por parte del asumente, porque asunción equivale a la *acción de tomar para sí.* En cambio, la encarnación y la humanación aluden al término asumido, que es la carne, o la naturaleza humana. Por tanto, la asunción difiere conceptualmente tanto de la unión como de la encarnación o humanación.

ARTICULO 9

La unión de las dos naturalezas, ¿es la máxima de las uniones?

In Sent. 3 d.5 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la unión de las dos naturalezas no es la máxima de las imaginables.

1. Lo unido tiene una unidad inferior a la que posee lo que es uno por sí mismo, porque lo unido tiene unidad por participación, mientras que lo que es uno la tiene por su propia esencia. Ahora bien, en lo creado se encuentran cosas que son absolutamente uno, como es especialmente notorio en la unidad que es principio del número. Por consiguiente, la unidad de que venimos hablando no parece que incluya la unión suprema.

2. Aún más: cuanto más desemejantes son las cosas que se unen, tanto menor es la unión. Ahora bien, la naturaleza divina y la humana, que son las que aquí se unen, distan entre sí infinitamente. Luego la unión entre ambas es mínima.

3. Y también: en virtud de la unión se obtiene la unidad. Ahora bien, de la unión entre el alma y el cuerpo surge en nosotros la unidad de persona y de naturaleza, mientras que de la unión de la naturaleza divina con la humana sólo se logra la unidad en la persona. Luego la unión entre el alma y el cuerpo es mayor que la unión de la naturaleza divina con la humana. Y, por tanto, la unión de que hablamos no incluye la suprema unidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el I *De Trin.*[58]: *El hombre está en el Hijo más íntimamente que el Hijo en el Padre.* Pero el Hijo está en el Padre por la unidad de esencia,

58. C.10: ML 42,834.

/. «Unión» significa la relación entre naturaleza divina y naturaleza humana en la única persona. «Asunción» es acción de atraer, tomar algo para sí, que a su vez incluye ser atraído, integrado en el asumente (q.3 a.l c.). En la encarnación, naturaleza divina y naturaleza humana mutuamente están unidas; pero la naturaleza humana es asumida, promovida y perfeccionada en la naturaleza divina por la unión a la persona del Verbo. Esta doctrina se completará en la q.3 a.2.

mientras que el hombre está en el Hijo por la unión de la encarnación. Luego la unión de la encarnación es mayor que la unidad de la esencia divina, que, sin embargo, es la unión suprema. Por consiguiente, la unión de la encarnación incluye la máxima unidad.

Solución. *Hay que decir:* La unión lleva consigo la conjunción de varios elementos en una realidad. Por tanto, la unión de la encarnación puede considerarse de dos modos: uno, por parte de los elementos que se unen; otro, por parte de la realidad en que se unen. Y en este aspecto, la unión hipostática tiene la supremacía entre todas las uniones, porque la unidad de la persona divina, en la que se unen las dos naturalezas, es la máxima. Sin embargo, no tiene esa preeminencia por parte de los elementos que se unen.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La unidad de la persona divina es mayor que la unidad numérica, que es el principio del número. La unidad de la persona divina es unidad subsistente en sí misma, no recibida en otro sujeto por participación, y es también completa en sí misma al poseer todo lo que pertenece al concepto de unidad. Por eso, a ella no le compete la razón de parte, como sucede con la unidad numérica, que es parte del número, y que es participada por las cosas enumeradas. Y así la unión de la encarnación es superior a la unidad numérica en virtud de la unidad de la persona. No lo es, en cambio, por razón de la naturaleza humana, que no es la misma unidad de la persona divina, sino que sólo está unida a ella.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción se plantea por parte de los elementos que se unen, pero no por parte de la persona en la que se realiza la unión.

3. *A la tercera hay que decir:* La unidad de la persona divina es mayor que la que media, en nosotros, entre persona y naturaleza. Y por eso la unión de la encarnación es mayor que la unión del alma y el cuerpo en nosotros.

Pero como lo que se objeta (en el argumento *En cambio)* contra las dificultades parte de un supuesto falso, a saber, que la unión de la encarnación es mayor que la unidad esencial de las personas divinas, hay que responder a la autoridad de Agustín que la naturaleza humana no está en el Hijo de Dios con más intensidad de la que está el Hijo de Dios en el Padre, sino con una intensidad menor. Sin embargo, el hombre, en cierto sentido, está más en el Hijo que el Hijo en el Padre, a saber: en cuanto que, al decir *hombre* —referido a Cristo— y decir *Hijo de Dios,* el supuesto es el mismo; en cambio, el supuesto del Hijo y el supuesto del Padre son distintos.

ARTICULO 10

La unión de la encarnación, ¿se hizo por medio de la gracia?

Infra q.6 a.6; *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.l; *De verit.* q.29 a.2; *In Col. 2* lect.2

Objeciones por las que parece que la unión de la encarnación no se realizó por medio de la gracia.

1. La gracia es un accidente, como se dijo en la 1-2 q.110 a.2 ad 2. Pero la unión de la naturaleza humana con la divina no es accidental, como queda demostrado (a.6). Luego parece que la unión de la encarnación no se realizó por medio de la gracia.

2. Aún más: el alma es el sujeto de la gracia. Ahora bien, en Col 2,9 se dice que *en Cristo habitó corporalmente la plenitud de la divinidad.* Luego da la impresión de que la unión no se hizo por medio de la gracia.

3. Y también: todos los santos se unen a Dios por medio de la gracia. Por consiguiente, si la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, parece que la afirmación de que Cristo es Dios tiene el mismo sentido que cuando se dice eso de los demás hombres santos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Depraedest. Sanctorumz: La grada por la que se hace cristiano el hombre desde el momento en que comienza a creer es la misma por la que, desde el primer instante, aquel hombre fue hecho Cristo.* Pero aquel hombre fue hecho Cristo por la unión con la naturaleza divina. Luego tal unión se realizó por medio de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se explicó (cf. 1-2 q.110 a.l), la gracia puede entenderse en dos sentidos: uno, la misma voluntad de Dios que otorga gratuitamente alguna cosa; otro, el mismo don gratuito otorgado por Dios. La naturaleza humana necesita de la voluntad gratuita de Dios para ser elevada hasta El, porque tal eleva-

59. C.15 n.31: ML 44,982.

ción está por encima de sus fuerzas. Pero la naturaleza humana puede ser elevada hasta Dios de dos maneras: o por la operación mediante la cual los santos conocen y aman a Dios, o por el ser personal, que es el modo singular de Cristo, en el que la naturaleza humana fue asumida para pertenecer a la persona del Hijo de Dios. Es claro que para que la operación sea perfecta se requiere que la potencia sea perfeccionada por el hábito; pero para que la naturaleza exista en su supuesto no se requiere la mediación de ningún hábito.

Así pues, se ha de concluir que, si la gracia de Dios se entiende como la voluntad de Dios que otorga gratuitamente algo, o teniendo por grato y aceptable a alguien, entonces la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, como se realiza la unión de los santos con Dios a través del conocimiento y del amor. En cambio, si por gracia se entiende el mismo don gratuito de Dios, puede llamarse gracia la unión de la naturaleza humana con la persona divina, en cuanto que esto se produjo sin méritos precedentes de ninguna clase. Pero no ha de entenderse como si fuese una gracia habitual mediante la cual se realiza la unión ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La gracia, por ser accidente, es una cierta semejanza de la divinidad participada en el hombre. Pero, mediante la encarnación, no cabe decir que la naturaleza humana haya participado de una semejanza de la naturaleza divina, sino que está unida a la misma naturaleza divina en la persona del Hijo. Y es de más categoría la cosa misma que una participación de su semejanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia habitual está sólo en el alma; en cambio, la gracia, en cuanto don gratuito de Dios consistente en la unión con una persona divina, afecta a toda la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo. Y en este sentido se dice que la plenitud de la divinidad habita corporalmente en Cristo, porque la naturaleza divina se unió no sólo al alma, sino asimismo al cuerpo.

Aunque también puede decirse[60] que la expresión *habitar en Cristo corporalmente* equivale a *no en sombra,* como habitó en los sacramentos de la ley antigua, de los que se dice (Col 2,17) que son *sombra de lo futuro, siendo Cristo el cuerpo,* es a saber, en cuanto el cuerpo se contradistingue de la sombra.

Otros[61] interpretan la habitación corporal de la divinidad en Cristo de tres maneras, al modo en que el cuerpo tiene tres dimensiones. En primer lugar, por esencia, presencia y potencia, como acontece en las demás criaturas; en segundo lugar, por la gracia santificante, como ocurre en los santos; finalmente, por la unión personal, que le es propia **.

3. *A. la tercera hay que decir:* La unión de la encarnación no se realizó sólo por la gracia habitual, como se unen a Dios los demás santos, sino que se efectuó por la subsistencia o la persona.

ARTICULO 11

La unión de la encarnación, ¿fue consecuencia de algún mérito?

1-2 q.98 a.4; *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.l; *In Hebr.* 1 lect. 4

Objeciones por las que parece que la unión de la encarnación fue consecuencia de algún mérito.

1. A propósito de las palabras de Sal 32,22: *Señor, hágase tu misericordia sobre nosotros, al modo en que hemos esperado en ti,* comenta la *Glosa*[62]: *Aquí está insinuado el deseo del profeta acerca de la encarnación, y también el mérito de su cumplimiento.* Luego la encarnación viene a consecuencia del mérito.

2. Aún más: cualquiera que merezca algo, merece también aquello sin lo cual no puede alcanzarse. Ahora bien, los antiguos Padres merecían la vida eterna, a la que no

60. Véase HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test.,* super Col.2.9 (VII 191ra). 61. Véase HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test,* super Col.2.9 (VII 191ra). 62. *Giossa inferí.* 3,131 v, *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 91,336. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3 q.8 m.3 a.2 (III,26va).

//. El término «gracia» significa: *a)* voluntad de Dios que gratuitamente concede un don; *b)* el don recibido; *c)* un hábito —«gracia habitual»— que perfecciona al sujeto. La unión hipostática es gracia sólo si el término se entiende en los sentidos *a)* y *b).*

m. La divinidad habita en todas las criaturas «por esencia, presencia y potencia» (I q.8 a.3). En los justos habita por la gracia (II-II q.110 a.l). En Cristo habita de modo singular y único «por la unión personal».

eran capaces de llegar más que por medio de la encarnación, como dice Gregorio en el libro *Moral.*[63]: *Los que vinieron a este mundo antes de la llegada de Cristo, por muy grande que fuese el vigor de su santidad, no podían ser recibidos en la bienaventuranza celestial inmediatamente después de su muerte, porque todavía no había llegado aquel que colocaría las almas de losjustos en la mansión eterna.* Luego parece que merecieron la encarnación.

3. Y también: de la Santísima Virgen se canta[64] que *mereció llevar en su seno al Señor del mundo,* cosa que se realizó por la encarnación. Por tanto, la encarnación es objeto de mérito.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Depraedest. Sanctorumz: Quien encontrare en nuestra Cabera los méritos que precedieron a su singular generación, que investigue en nosotros, sus miembros, los méritos precedentes a tan multiplicada regeneración.* Pero no hubo méritos que precediesen a nuestra regeneración, como se dice en Tit 3,5: *No por las obrasjustas que hubiéramos hecho nosotros, sino por su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración.* Luego tampoco precedió mérito alguno a la generación de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* De lo ya expuesto (a.2.3 y 6) resulta claro que, en lo que a Cristo se refiere, ningún mérito suyo pudo preceder a la unión. No defendemos, como lo hizo Fotino[66] ", que Cristo fuera primeramente un simple hombre y que, luego, por los méritos de su vida virtuosa, lograse ser Hijo de Dios. Nosotros profesamos que aquel hombre, desde el primer instante de su concepción, fue verdadero Hijo de Dios, puesto que no tenía otra hipóstasis que la del Hijo de Dios, de acuerdo con lo que se lee en Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti se llamará Hijo de Dios.* Por eso, toda operación de tal hombre fue posterior a la unión. Por consiguiente, ninguna operación suya pudo merecer esta última.

Pero tampoco las obras de cualquier otro hombre pudieron merecer en justicia la unión de la encarnación. Primero, porque las obras meritorias del hombre se ordenan propiamente a la bienaventuranza, que es *la recompensa de la virtud,* y consiste en el gozo pleno de Dios. Ahora bien, la unión de la encarnación, por realizarse en el ser personal, sobrepasa la unión del entendimiento bienaventurado con Dios, que se logra mediante un acto del que goza. Y así no puede caer bajo mérito de ninguna clase. En segundo lugar, porque la gracia no puede ser objeto de mérito, por ser ella precisamente el principio del mérito. Por lo que mucho menos será objeto de mérito la encarnación, que es el principio de la gracia, según Jn 1,17: *La gracia j la verdad han venido por Jesucristo.* Finalmente, porque la encarnación de Cristo fue la que reparó toda la naturaleza humana. Por consiguiente, no es objeto de mérito por parte de ningún hombre particular, porque la bondad de un puro hombre no puede ser causa de la bondad de toda la naturaleza.

No obstante, los Padres merecieron la encarnación con un mérito «de conveniencia», deseándola y pidiéndola. Era conveniente, en efecto, que Dios escuchase a quienes le prestaban obediencia ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Queda resuelta con lo manifestado en la solución.

2. *A. la segunda hay que decir.* Es falso que sea objeto de mérito todo aquello sin lo cual no se puede obtener un premio. Pues hay cosas que no sólo se requieren para el premio, sino que también son preexigidas para el mérito, como lo son la bondad divina, la gracia y la misma naturaleza del hombre. Y de manera semejante, el misterio de la encarnación es principio de mérito, porque *de la plenitud de Cristo hemos recibido todos,* como se dice enjn 1,16.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la Santísima Virgen mereció llevar a nuestro Señor Jesucristo, no porque mereció que Dios se encarnase, sino porque, en virtud de la gracia que le fue concedida, mereció

63. L.13 c.43: ML 75,1038. 64. Oficio de la Sma. Virgen según el rito de Frailes Predicadores, antífona del *Benedictas (Breviarium S. O. P.* p.197). 65. C.15: PL 44,983. 66. En VIGILIO TAPSENSE, *Contra Árlanos,* etc., *Dial.* 1.1: ML 62,182.

n. Fotino, condenado en el Sínodo de Milán (a.345), representa el adopcionismo: pretensión del hombre que no admite la primacía absoluta del ágape o amor gratuito de Dios.

ñ. El mérito «en justicia» («de condigno») por sí mismo logra y exige recompensa (I-II q.l 14 a.3). El mérito «de conveniencia» («de congruo») vale por amistad y buenas disposiciones de quien concede el favor (III q.l a.2 sol.2).

tal grado de pureza y santidad que pudiera ser Madre de Dios de modo oportuno.

ARTICULO 12

La gracia de unión, ¿fue connatural a Cristo hombre?

Infra q.34 a.3 ad 2; *In Seat.* 3 d.4 q.3 a.2 q."l

Objeciones por las que parece que la gracia de unión no fue connatural a Cristo hombre.

1. La unión de la encarnación no se realizó en la naturaleza, sino en la persona, como queda dicho (a.1.2). Ahora bien, todas las cosas se denominan por su término. Luego esa gracia más debe llamarse personal que natural.

2. Aún más: la gracia se distingue de la naturaleza como los dones gratuitos, que proceden de Dios, se diferencian de los naturales, que tienen su origen en un principio intrínseco. Ahora bien, las cosas contrarias no pueden denominarse una por la otra. Luego la gracia de Cristo no le es connatural.

3. Y también: se llama natural a lo que es conforme a la naturaleza. Pero la gracia de unión no es connatural a Cristo según la naturaleza divina, porque, en tal caso, convendría también a las otras personas divinas. Tampoco le es connatural por parte de la naturaleza humana, porque, en tal hipótesis, convendría a todos los hombres, por tener éstos la misma naturaleza que él. Por consiguiente, parece que la gracia de unión no es connatural a Cristo bajo ningún aspecto.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchina,*[67]: *Por la asunción de la naturaleza humana, en cierto modo, la misma gracia se hace connatural para aquel hombre, de manera que no pudiese cometer ningún pecado.*

Solución. *Hay que decir.* Según el Filósofo en el libro V *Metaphys.*[68], naturaleza puede referirse o al nacimiento o a la esencia de una cosa. Por eso, una cosa puede llamarse natural de dos modos: uno, porque proviene de los principios esenciales de un ser, como le es natural al fuego elevarse; otro, porque se tiene desde el nacimiento, como acontece con el hombre, según Ef 2,3: *Eramos, por naturaleza, hijos de ira;* y Sab 12,10: *Perversa es su raza, y natural su malicia.*

Por consiguiente, la gracia de Cristo, tanto la de unión como la habitual, no puede llamarse natural en el sentido de que haya sido causada en él por los principios de la naturaleza humana; aunque podrá llamarse natural porque se encuentra en la naturaleza humana de Cristo por virtud de su naturaleza divina. No obstante, ambas gracias se llaman connaturales a Cristo porque las tuvo desde su nacimiento, puesto que, desde el primer instante de su concepción, la naturaleza humana estuvo unida a la divina, y su alma quedó llena del don de la gracia ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque la unión no se efectuó en la naturaleza, fue causada, sin embargo, por el poder de la naturaleza divina, que es verdadera naturaleza de Cristo. Y, además, le corresponde a Cristo desde su nacimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Los términos *grada* y *natural* no se emplean en el mismo sentido. Se llama gracia a lo que no procede del mérito. En cambio, natural se aplica en cuanto que, en la humanidad de Cristo, desde su nacimiento, procede del poder de la naturaleza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia de unión no es connatural a Cristo según su naturaleza humana, como si hubiera sido causada por los principios de esa misma naturaleza. Y por esto no puede convenir a todos los hombres. Sin embargo, le es connatural según la naturaleza humana, por la calidad de su nacimiento, dado que fue concebido del Espíritu Santo de tal modo que el mismo fuese Hijo natural de Dios y del hombre. Según la naturaleza divina, le es connatural en cuanto que la naturaleza divina es el principio activo de esta gracia. Y esto, el ser principio activo de esta gracia, es común a toda la Trinidad.

67. C.40: ML 40,252. 68. L.4 c.4'n.l.4 (Bic 1014B16; b35): S. TH., 1.5 lect.5.

o. «Natural» aquí significa lo que se posee desde el nacimiento: «desde el primer instante de su concepción», en Cristo se dan la gracia de unión y la gracia habitual. Según la genética medieval, la animación tiene lugar pasados cuarenta días desde la concepción. Pero, en la encarnación del Verbo y por intervención especial de Dios, «concepción» y «animación» son simultáneas (q.33 a.1-4).

CUESTIÓN 3

Sobre la unión por parte de la persona asumente

A continuación hay que tratar de la unión por parte de la persona que asume. Tal cuestión suscita estos ocho problemas:

1. El asumir, ¿atañe a la persona divina?—2. ¿Conviene a la naturaleza divina?—3. La naturaleza, prescindiendo de la personalidad, ¿puede asumir?—4. Una persona divina, ¿puede asumir sin la otra?—5. ¿Cualquiera de las personas divinas puede asumir?—6. Varias personas divinas, ¿pueden asumir una única naturaleza?—7. Una persona divina sola, ¿puede asumir dos naturalezas?—8. ¿Fue más conveniente que la naturaleza humana fuera asumida por la persona del Hijo que por cualquier otra de las personas divinas?

ARTICULO 1

¿Conviene a la persona divina asumir una naturaleza creada?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que no conviene a la persona divina asumir una naturaleza creada.

1. Persona divina significa algo sumamente perfecto. Y perfecto es aquello que no admite adición de ninguna clase. En vista de esto, como asumir equivale a *tomar para sí*, de suerte que lo asumido se añade a quien lo asume, parece que no es conveniente que la persona divina asuma una naturaleza creada.

2. Aún más: el asumente se comunica, en cierto modo, a lo que asume para sí, como se transmite la dignidad a quien es asumido para la misma. Ahora bien, es propio de la persona el ser incomunicable, como queda dicho anteriormente (1 q.29 a.3 ad 4; q.30 a.4 arg.2). Luego el asumir, que es tomar para sí, no conviene a la persona divina.

3. Y también: la naturaleza constituye a la persona. Pero resulta un despropósito que lo constituido asuma a lo constituyente, porque el efecto no actúa sobre su causa. Luego no es adecuado que la persona divina asuma una naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]: *Aquel Dios,* es decir, el Unigénito, *asumió en su persona la forma, esto es, la naturaleza de siervo.* Ahora bien, el Hijo unigénito es una persona. Luego compete a la persona tomar una naturaleza, lo que equivale a asumirla.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *asunción* incluye dos cosas: el principio y el término de un acto, pues asumir significa lo mismo que *tomar para sí.* La persona es a la vez principio y término de esta asunción. Principio, porque el actuar es propio de la persona; y la asunción de la carne se realizó por una acción divina[a]. Es también término de tal asunción porque, como ya hemos dicho (q.2 a.1.2), la unión se efectuó en la persona, no en la naturaleza. Así pues, resulta claro que asumir una naturaleza compete con plena propiedad a la persona divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La persona divina, por ser infinita, no admite adición de ninguna clase. Por eso dice Cirilo en la *Epístola Sinodal*[2] del Concilio de Efeso[3]: *No entendemos el modo* [de la unión] *a la manera de una yuxtaposición.* Es un caso semejante al de la unión del hombre con Dios por medio de la gracia de la adopción, en la que nada se añade a Dios, mientras que al hombre se le

1. FULGENTIUS, c.2: ML 65,680. 2. Epist.17 *Ad Nestorium:* MG 77,112; o, también, en el traductor MARIO MERCATOR: ML 48,835. 3. P.I. c.26: MANSI 4,1074.

a. La unión hipostática no se realiza «por el poder de la naturaleza humana, sino por el poder de la persona divina» (a.6 c.).

añade algo divino. Por tanto, no es Dios quien se perfecciona, sino el hombre.

2. *A la segunda hay que deár:* La afirmación de que la persona es incomunicable significa que no puede aplicarse a muchos supuestos. Sin embargo, nada impide que se apliquen a la misma diversas cosas. Por lo tanto, no va en contra de la noción de persona el ser comunicada de tal manera que subsista en diversas naturalezas. Incluso en una persona creada pueden coincidir accidentalmente varias naturalezas, como en la persona de un solo hombre se encuentran la cantidad y la cualidad. No obstante, lo propio de la persona divina es que, debido a su infinitud, puedan coincidir en ella diversas naturalezas, no de modo accidental, sino según la subsistencia.

3. *A la tercera hay que deár:* Como ya queda explicado (q.2 a.6 ad 2), la naturaleza humana no constituye la persona divina de modo absoluto; pero sí la constituye en cuanto se denomina por tal naturaleza. El Hijo de Dios no debe su existencia absoluta a la naturaleza humana, porque existe desde la eternidad; sólo le debe su existencia humana. Ahora bien, la persona divina se constituye sustancialmente por la naturaleza divina. De ahí el no decir que la persona divina asume la naturaleza divina, sino la humana.

ARTICULO 2

El asumir, ¿corresponde a la naturaleza divina?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que el asumir no compete a la naturaleza divina.

1. Como queda dicho (a.l), asumir equivale a *tomar para sí.* Ahora bien, la naturaleza divina no tomó para sí la humana, porque la unión no se realizó en la naturaleza, sino en la persona, como se explicó más arriba (q.2 a.l.2). Luego no compete a la naturaleza divina asumir la humana.

2. Aún más: la naturaleza divina es común a las tres personas. Por consiguiente, si el asumir compete a la naturaleza, se sigue que atañe a las tres personas. Y de este modo, el Padre asumió la naturaleza humana, lo mismo que la asumió el Hijo. Pero esto es falso.

3. Y también: asumir es hacer. Pero el hacer compete a la persona, no a la naturaleza, pues ésta queda aludida más bien en cuanto principio por el que el agente actúa. Luego el asumir no compete a la naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Dejide ad Petrum*[4]: *Aquella naturaleza que es eternamente engendrada por el Padre,* es decir, la recibida del Padre por generación eterna, *tomó nuestra naturaleza, sin elpecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó (a.l), en la palabra *asunción* van incluidas dos cosas: el principio de la acción y su término. El ser principio de la asunción compete a la naturaleza divina por sí misma, porque por su poder se realizó la asunción. En cambio, no compete a la naturaleza divina por sí misma ser término de la asunción, sino por razón de la persona en la que se la examina. Y por eso, primordial y propísimamente, se dice que es la persona la que asume; secundariamente también se puede afirmar que la naturaleza asume a su propia persona otra naturaleza.

Y en este sentido se habla de naturaleza encarnada; no como si se hubiera convertido en carne, sino porque asumió una naturaleza carnal. Por esto dice el Damasceno[5]: *De acuerdo con los santos Atanasio y Cirilo, afirmamos que la naturaleza divina se encarnó.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El *sí* es un reflexivo, y alude al mismo supuesto. Ahora bien, en la naturaleza divina el supuesto se identifica con la persona del Verbo. Y por eso, en cuanto la naturaleza divina toma la naturaleza humana para la persona del Verbo, puede decirse que la toma para sí. Sin embargo, aunque el Padre asuma la naturaleza humana para la persona del Verbo, no por eso la asume para sí, porque no es uno mismo el supuesto del Padre y el del Verbo. Por tanto, no se puede decir con propiedad que el Padre asuma la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que conviene a la naturaleza divina por sí misma, compete a las tres personas, como sucede con la bondad, la sabiduría y otras cosas por el estilo. Pero el asumir le compete por razón de la persona del Verbo, como queda dicho (sol.). Por tanto, sólo compete a esa persona.

4. FULGENTIUS, c.2: ML 65,678. 5. *De Fide Orth.* 1.3, c.6: MG 94,1008.

3. *A la tercera hay que decir.* Así como en Dios es idéntico lo que existe y aquello por lo que existe, así también es idéntico en él lo que obra y aquello por lo que obra, porque cada cosa obra en cuanto es un ser. Por tanto, la naturaleza divina es, a la vez, aquello por lo que Dios obra y el mismo Dios que obra.

ARTICULO 3

Prescindiendo intelectualmente de la personalidad, ¿la naturaleza es capaz de asumir?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que, si se prescinde mentalmente de la personalidad, la naturaleza no puede asumir.

1. Ya se ha dicho (a.2) que a la naturaleza le compete asumir por razón de la persona. Pero lo que compete a un ser por razón de otro, deja de pertenecerle si éste es eliminado; así, el cuerpo, que es visible por razón del color, deja de serlo si éste se suprime. Luego, suprimida la personalidad mentalmente, la naturaleza no es capaz de asumir.

2. Aún más: la asunción lleva consigo el término de la unión, como queda dicho (a.l). Pero la unión no puede realizarse en la naturaleza, sino sólo en la persona. Luego, en el caso de prescindir de la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

3. Y también: en la *Primera Parte* (q.40 a.3) quedó dicho que en Dios, si se abstrae de la personalidad, no queda nada. Pero el que asume es algo. Luego, si se prescinde de la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

En cambio está que en Dios la personalidad se llama propiedad personal, y es triple, a saber: paternidad, procesión y filiación, como se explicó en la *Primera Parte* (q.30 a.2). Pero, en el caso de prescindir mentalmente de estas propiedades, todavía subsiste la omnipotencia divina, por cuya virtud se realizó la encarnación, de acuerdo con las palabras del ángel en Le 1,37: *Nada hay imposible para Dios.* Luego parece que, incluso prescindiendo de la personalidad, la naturaleza divina puede asumir.

Solución. *Hay que decir* El entendimiento puede afrontar el estudio de lo divino de dos maneras. Primero, para conocer a Dios tal como es. Y en este aspecto es imposible que la inteligencia se limite a estudiar algo de Dios, y que deje de considerar otras cosas en el mismo, pues todo lo que existe en Dios es una sola cosa, con excepción de la distinción entre las personas, de las cuales no puede retenerse una, suprimiendo otra, porque, al distinguirse por las relaciones, es necesario que todas existan a la vez.

En segundo lugar, la inteligencia puede estudiar lo divino no para conocer a Dios tal cual es, sino al modo en que ella entiende, es decir, analizando a Dios bajo distintos aspectos y por partes, aunque en El todo es uno. Y de esta forma el entendimiento humano puede entender la bondad y la sabiduría divinas, y otras cosas por el estilo, que se llaman atributos esenciales, dejando aparte la paternidad o la filiación, que reciben el nombre de propiedades personales. Y en esta línea, prescindiendo mentalmente de la personalidad, podemos comprender que sea la naturaleza la que asume.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En Dios es idéntico lo que existe y aquello por lo que existe; todo lo que se atribuye a Dios en abstracto, prescindiendo de otros aspectos, será algo subsistente; y, por consiguiente, será subsistente la persona, por existir en una naturaleza intelectual. Así como, reteniendo en Dios las propiedades personales, hablamos de tres personas, así también, prescindiendo mentalmente de las propiedades personales, persistirá en nuestra consideración la naturaleza divina como subsistente y como persona. Y de esta manera es posible comprender que asuma la naturaleza humana por razón de su subsistencia o personalidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Aun prescindiendo mentalmente de las personalidades de las tres personas, subsistirá en la inteligencia la personalidad de Dios, como lo entienden los judíos. En tal personalidad podría terminar la asunción, lo mismo que ahora decimos que termina en la persona del Verbo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Hecha abstracción mental de la personalidad, se está diciendo que no queda nada como objeto de análisis, porque equivaldría a afirmar que son cosas distintas el sujeto de la relación y la relación misma, ya que cuanto se estudie en Dios ha de verse como supuesto subsistente. Sin embargo, es posible estudiar un atributo divino prescindiendo de los otros, a condición de que tal estudio se entienda en la forma expuesta en la solución de este artículo.

ARTICULO 4

¿Es posible que una persona divina asuma una naturaleza creada sin que la asuma otra?

In Sent. 3 d.l q.2 a.l; *Cont. Gentes* 4,39

Objeciones por las que parece imposible que una persona asuma una naturaleza creada sin que la asuma también otra persona.

1. *Las obras de la Trinidad son indivisas,* como dice Agustín en el *Enchir.*[6], pues así como las tres personas tienen una sola esencia, así también tienen una sola operación. Pero el asumir es una operación. Luego no puede convenir a una de las personas sin que convenga a las otras.

2. Aún más: así como decimos que la persona del Hijo se encarnó, así también hay que decirlo de su naturaleza, pues *toda la naturaleza divina se encarnó en una de sus hipóstasis,* como enseña el Damasceno en el libro III[7]. Ahora bien, la naturaleza es común a las tres personas. Luego también lo es la asunción.

3. Y también: así como Dios asumió la naturaleza humana en Cristo, así también asume a los hombres por medio de la gracia, de acuerdo con lo que se lee en Rom 14,3: *Dios le asumió.* Pero esta asunción es común a las tres personas. Luego también lo es la primera.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[8]: El misterio de la encarnación pertenece a la *teología circunstanciada,* es a saber, la que permite decir cosas distintas de las personas divinas.

Solución. *Hay que decir:* Como queda reseñado (a.2), la asunción incluye dos cosas: el acto del que asume y el término de la asunción. El acto de asumir proviene del poder divino, que es común a las tres personas; en cambio, el término de la asunción es la persona, como ya se dijo (a.2). Por consiguiente, lo que hay de acción en la asunción es común a las tres personas; pero lo que pertenece a la razón de término conviene a una de las personas y no a las demás. Las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniese únicamente a la persona del Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Tal dificultad se origina por parte de la operación. Y la conclusión sería cierta si la asunción incluyera sólo tal operación sin el término, que es la persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la naturaleza divina se encarnó, como se dice que asume, por razón de la persona en la que termina la unión, como queda explicado (en la sol.); pero no como si la asunción fuese común a las tres personas. Y se dice que *se encarnó toda la naturaleza divina,* no porque se encarnase en todas las personas, sino porque a la persona que se encarnó no le falta nada de la perfección de la naturaleza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La asunción que se efectúa por medio de la gracia de la adopción tiene por término una cierta participación de la naturaleza divina por semejanza con su bondad, de acuerdo con lo que se lee en 2 Pe 1,4: *Para hacernos partícipes de la naturaleza divina,* etc. Por eso tal asunción es común a las tres personas, lo mismo por parte del principio que por parte del término. En cambio, la asunción que se efectúa por la gracia de unión es común por razón del principio, pero no por razón del término, como se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 5

¿Hubiera podido asumir la naturaleza humana una persona distinta de la persona del Hijo?

In Sent. 3 d.l q.2 a.3

Objeciones por las que parece que ninguna otra persona, fuera de la del Hijo, pudo asumir la naturaleza humana.

1. Efecto de esta asunción es que Dios sea Hijo del hombre. Pero sería un inconveniente que el ser hijo conviniese al Padre o al Espíritu Santo, porque eso redundaría en confusión de las personas divinas. Luego el Padre y el Espíritu Santo no pudieron asumir la carne.

2. Aún más: gracias a la encarnación divina han logrado los hombres la filiación adoptiva, de acuerdo con lo que se lee en Rom 8,15: *No habéis recibido un espíritu de esclavitud que os haga recaer de nuevo en el temor, sino un espíritu de adopción filial.* Pero la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, que no cuadra ni al Padre ni al Espíritu Santo; por lo que se dice en Rom 8,29: *A los que de antemano*

6. C.38: ML 40,251. 7. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1005. 8. § 3: MG 3,640; § 6: MG 3,644; S. TH., lect.1.3.

conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo. Luego parece que ninguna otra persona distinta de la del Hijo pudo encarnarse.

3. Y también: se dice que el Hijo fue enviado y engendrado en el tiempo en conformidad con su encarnación. Pero al Padre no le conviene el ser enviado, ni puede nacer, como se dijo en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.43 a.4). Luego, por lo menos la persona del Padre no pudo encarnarse *.

En cambio está que lo que puede el Hijo, lo puede el Padre, pues, de otro modo, las tres personas no tendrían el mismo poder. Ahora bien, el Hijo pudo encarnarse. Luego otro tanto pudieron hacer el Padre y el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se expuso (a. 1.2.4), la asunción incluye dos cosas: el acto del que asume y el término de la asunción. El principio del acto es el poder divino; el término, la persona. El poder divino es común y se refiere indistintamente a todas las personas. También es común a las tres personas la noción de personalidad, aunque sean distintas las propiedades personales. Pero siempre que una virtud se comporta indiferentemente respecto de varios sujetos, puede terminar su acción en cualquiera de ellos, como es manifiesto que acontece en las potencias racionales, que se relacionan con cosas opuestas, pudiendo actuar sobre uno u otro de ellos. Así pues, la virtud divina pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo. Y, por consiguiente, hay que decir que tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* La filiación temporal, que permite llamar a Cristo Hijo del hombre, no constituye su persona, como la constituye la filiación eterna; es más bien una consecuencia de su nacimiento. Por ello, en caso de aplicar al Padre o al Espíritu Santo una filiación de esta índole, no se seguiría confusión alguna entre las divinas personas.

2. *A la segunda hay que decir* La filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, pero que realiza en nosotros el Padre por apropiación, por ser el principio de filiación natural; y también se efectúa por el don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, de acuerdo con lo que se dice en Gal 4,6: *Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!* Y por eso, así como recibimos la filiación adoptiva en virtud de la encarnación del Hijo por analogía con su filiación natural, así también, en el caso de que el Padre se hubiera encarnado, recibiríamos de él la filiación adoptiva como del principio de la filiación natural; y, de haberse encarnado el Espíritu Santo, la hubiéramos recibido de él como del nexo común entre el Padre y el Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio del Padre no poder nacer con nacimiento eterno, lo que no excluiría el nacimiento temporal.

Se dice que el Hijo es enviado por la encarnación, porque procede del Padre; si se prescinde de esto, la encarnación no bastaría para que se realizase la noción de misión.

ARTICULO 6

¿Dos personas divinas pueden asumir una única naturaleza?

In Sent. 3 d.l q.2 a.4

Objeciones por las que parece que dos personas divinas no pueden asumir una naturaleza numéricamente idéntica.

1. En tal hipótesis, serían o un hombre o varios hombres. Pero no serían varios, pues así como la única naturaleza divina en varias personas no es compatible con la existencia de varios dioses, así la naturaleza humana en varias personas tampoco es compatible con la existencia de varios hombres. Y, de manera semejante, tampoco podrían ser un solo hombre, porque un único hombre es *este hombre,* el que manifiesta una única persona; pero, en este caso, se destruiría la distinción entre las tres personas divinas, cosa que no puede admitirse. Luego dos o tres personas no pueden asumir una única naturaleza humana.

2. Aún más: como hemos dicho (a.4), la asunción se termina en la unidad de la persona. Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son una única persona. Por tanto,

b. Según la teóloga trinitaria, el Padre no es enviado, sino el que envía al Hijo y al Espíritu (I q.43 a.4).

no es posible que las tres personas asuman una única naturaleza humana.

3. Y también: el Damasceno, en el libro III[9], y Agustín, en el I *De Trin.* [10], enseñan que, a consecuencia de la encarnación del Hijo de Dios, todo lo que se dice de éste, se dice también del Hijo del hombre, y viceversa. Por consiguiente, en el caso de que las tres personas asumiesen una única naturaleza humana, se seguiría que todo lo que se dice de cualquiera de las tres personas, se predicaría también de aquel hombre; y, recíprocamente, lo que se dijese de tal hombre, podría predicarse de cada una de las tres personas. Así pues, lo que es propio del Padre, a saber, engendrar al Hijo eternamente, se predicaría de aquel hombre y, por consiguiente, se diría del Hijo de Dios, cosa que es inadmisible. Luego no es posible que las tres personas divinas asuman una única naturaleza humana.

En cambio está que la persona encarnada subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, las tres personas pueden subsistir en una única naturaleza divina. Luego también pueden subsistir en una única naturaleza humana, es a saber, asumiendo las tres personas una única naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado más arriba (q.2 a.5 ad 1), de la unión del alma y el cuerpo en Cristo no surge una nueva persona ni una nueva hipóstasis, sino una naturaleza asumida para la persona o hipóstasis divina. Y esto no se realiza por el poder de la naturaleza humana, sino por la virtud de la persona divina. Pero las personas divinas son de tal condición que una de ellas no excluye a la otra de la comunión en la misma naturaleza, sino sólo de la comunión en una misma persona. Por consiguiente, puesto que en el misterio de la encarnación *toda la explicación del hecho radica en el poder del que lo ejecuta,* como dice Agustín en la epístola *A.d Volusianum*[n], tal misterio ha de juzgarse más bien en conformidad con la condición de la persona que asume que de acuerdo con la condición de la naturaleza humana asumida. Y así no es imposible, para las personas divinas, que dos o tres asuman una única naturaleza humana.

Sin embargo, sería imposible que asumiesen una única hipóstasis o una sola persona humana, pues, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[12]: *varias personas no pueden asumir un único y mismo hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el supuesto de que las tres personas asumiesen una misma naturaleza humana, sería verdadero decir que las tres personas eran un solo hombre, a causa de una única naturaleza humana, como ahora es verdadero decir que son un único Dios, debido a una única naturaleza divina. Y el *uno* no implica unidad de persona, sino unidad en la naturaleza humana. De que las tres personas fueran un solo hombre no puede sacarse argumento para sostener que serían absolutamente uno, pues nada impide afirmar que hombres que, en absoluto, son muchos, formen una unidad bajo algún aspecto, por ejemplo, un pueblo. Como dice Agustín en el libro VI *De Trin.* [13]: *El espíritu del hombre y el espíritu de Dios son distintos por naturaleza, pero al unirse se hacen un solo espíritu,* de acuerdo con 1 Cor 6,17: *El que se allega a Dios, se hace un espíritu.*

2. *A. la segunda hay que decir:* En tal hipótesis, la naturaleza humana sería asumida no en la unidad de una única persona, sino en unidad con cada una de ellas; de tal modo que, así como la naturaleza divina guarda unidad de naturaleza con cada persona, así la naturaleza humana tendría unidad con cada una de las personas en virtud de la asunción.

3. *A la tercera hay que decir:* En el misterio de la encarnación hubo comunicación de las propiedades pertenecientes a la naturaleza, ya que todo lo que es propio de la naturaleza puede predicarse de la persona que subsiste en tal naturaleza, cualquiera que ésta fuere. En el supuesto previsto, podrían predicarse de la persona del Padre tanto lo que pertenece a la naturaleza humana como lo que es propio de la naturaleza divina; y de manera semejante se podría hablar de las personas del Hijo y del Espíritu Santo. Pero lo que compete al Padre por razón de su propia persona no podría atribuirse a la persona del Hijo o a la del Espíritu Santo, porque lo impide la distinción de las personas, que seguiría subsistiendo. Por consiguiente, podría decirse que, así como el Padre es ingénito, así también sería ingénito el hombre, refiriéndose el término *hombre* a la persona del

9. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,988. 10. C.13: ML 42,840. 11. *EpistAJl,* c.2: ML 33,519.
12. L.2 c.9: ML 158,407. 13. C.7: ML 42,926.

Padre. Pero si alguno fuese más lejos, afirmando: *El hombre es ingénito, el Hijo es hombre, luego el Hijo es ingénito,* incurriría en una falacia verbal o accidental. Así como también decimos ahora que Dios es ingénito, porque el Padre lo es; y, sin embargo, no podemos sacar la conclusión de que el Hijo sea ingénito, aunque sea Dios.

ARTICULO 7

¿Una sola persona divina hubiera podido asumir dos naturalezas humanas?

In Sent. 3 di q.2 a.5

Objeciones por las que parece que una sola persona divina no hubiera podido asumir dos naturalezas humanas.

1. La naturaleza asumida en el misterio de la encarnación no tiene un supuesto distinto del supuesto de la persona divina, como es manifiesto por lo ya dicho (q.2 a.3.6). Por consiguiente, en el caso de que una persona divina asumiese dos naturalezas humanas, tendríamos un solo supuesto para dos naturalezas de la misma especie. Pero esto parece incluir una contradicción, pues la naturaleza de una misma especie no se multiplica más que por medio de la distinción de los supuestos.

2. Aún más: en tal hipótesis, no podría afirmarse que la persona divina encarnada era un solo hombre, porque no tendría una sola naturaleza humana. Análogamente, tampoco podría decirse que era varios hombres, dado que éstos se distinguen por el supuesto, y en tal caso no habría más que un único supuesto. Luego esa suposición es totalmente imposible.

3. Y también: en el misterio de la encarnación toda la naturaleza divina se unió a toda la naturaleza asumida, es decir, a cada una de sus partes, pues Cristo es *Dios perfecto y hombre perfecto, enteramente Dios y enteramente hombre,* como dice el Damasceno en el libro III[14]. Ahora bien, dos naturalezas humanas no podrían unirse totalmente entre sí, porque sería necesario que el alma de una se uniera al cuerpo de la otra, y también que los dos cuerpos estuviesen juntos, lo que llevaría a una confusión de naturalezas. Luego no es posible que una persona divina asuma dos naturalezas humanas.

En cambio está que lo que puede el Padre, lo puede también el Hijo. Pero el Padre, después de la encarnación del Hijo, puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la asumida por el Hijo, porque a consecuencia de la encarnación del Hijo no disminuyó en nada el poder del Padre o el del Hijo. Luego parece que el Hijo, después de la encarnación, puede asumir otra naturaleza humana además de la que asumió.

Solución. *Hay que decir.* Todo lo que es capaz de hacer una cosa, y no más, tiene un poder limitado. Pero el poder de la persona divina es infinito, y no puede quedar limitado a algo creado. Por eso es inaceptable afirmar que la persona divina haya asumido una naturaleza humana de tal modo que no pudiera asumir otra distinta. Pues parecería seguirse de ello que la personalidad de naturaleza divina quedaba de tal manera coartada por una naturaleza humana, que le sería imposible asumir otra. Tal hipótesis resulta imposible, porque lo creado no puede restringir a lo increado. Resulta, pues, evidente que, lo mismo si consideramos la naturaleza divina por razón de su poder, que es el principio de la unión, que si la miramos por razón de su personalidad, que es el término de la unión, es necesario sostener que la persona divina pudo asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la asumida.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La naturaleza creada se perfecciona en su ser mediante la forma, que se multiplica de acuerdo con la división de la materia. Y por eso, si la combinación entre materia y forma constituye un nuevo supuesto, es lógico que la naturaleza se multiplique en conformidad con la multiplicación de los supuestos. Pero en el misterio de la encarnación, la unión entre la materia y la forma, es decir, entre el cuerpo y el alma, no constituye un nuevo supuesto, como queda dicho más arriba (a.6). Y por eso puede darse una multitud numérica por parte de la naturaleza sin que se dé distinción de supuestos.

2. *A la segunda hay que decir:* Pudiera dar la impresión de que, en la hipótesis contemplada, se seguiría que fuesen dos hombres, a causa de sus dos naturalezas, como queda dicho arriba (a.6 ad 1). Pero esto no parece

14. *De Fide Orth.* c.7: MG 94,1012.

ser cierto, porque las palabras hay que usarlas de acuerdo con el significado que les ha sido impuesto. Y esto depende del uso entre los hombres. Por eso es necesario fijarse en lo que acontece entre nosotros, para fijar el significado o el co-significado. Jamás el nombre impuesto por una forma se aplica de manera plural, a no ser que exista pluralidad de supuestos: porque un hombre lleve dos atuendos no se dice que haya dos sujetos vestidos, sino *un hombre vestido con dos prendas;* y al que tiene dos cualidades hay que calificarle de *hombre singular por esas dos cualidades.* La naturaleza asumida, en algún sentido, se comporta a la manera de un vestido, aunque la semejanza no sea completa, como se dijo arriba (q.2 a.6 ad 1). Por eso, en el caso de que una persona divina asumiese dos naturalezas humanas, a causa de la unidad de supuesto habría que hablar de *un hombre con dos naturalezas humanas.* Es corriente llamar a muchos hombres un pueblo porque coinciden en algo común, pero no porque exista entre los mismos unidad de supuesto. Y, de manera semejante, si dos personas divinas asumiesen una sola naturaleza humana, habría que decir que eran un solo hombre, como se explicó antes (a.6 ad 1), no por la unidad de supuesto, sino por coincidir en alguna cosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza divina y la naturaleza humana no se relacionan del mismo modo con una persona divina; es primordialmente la naturaleza divina la que se relaciona con ella por formar un todo con la misma desde la eternidad. Posteriormente se relaciona con la persona divina la naturaleza humana, porque ésta fue asumida por aquélla en el tiempo, y no para que la naturaleza sea la misma persona, sino para que ésta subsista en la naturaleza. El Hijo de Dios, en efecto, es su propia deidad, pero no es su humanidad. Y así, para que la naturaleza humana sea asumida por la persona divina, no queda otra salida sino que la naturaleza divina se una con unión personal a toda la naturaleza asumida, esto es, según todas sus partes. Pero, en la hipótesis de que hubiera dos naturalezas asumidas, la relación de las mismas con la persona divina sería uniforme, y no asumiría la una a la otra. Por lo que no sería necesario que una de ellas se uniera totalmente a la otra, es decir, todas las partes de una a todas las partes de la otra.

ARTICULO 8

¿Fue más conveniente la encarnación del Hijo de Dios que la del Padre o la del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.l q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4,42

Objeciones por las que parece que no fue más conveniente la encarnación del Hijo de Dios que la del Padre o la del Espíritu Santo.

1. Por medio del misterio de la encarnación fueron llevados los hombres al verdadero conocimiento de Dios, de acuerdo con lo que se lee en Jn 18,37: *Yo para esto he nacido, y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Ahora bien, precisamente por haberse encarnado la persona del Hijo de Dios, muchos se sintieron impedidos para lograr un verdadero conocimiento de Dios, por relacionar con la misma persona del Hijo cosas que se predican del mismo por razón de su naturaleza humana. Tal sucedió a Arrio, al defender la desigualdad de las personas [15], a causa de lo que se dice en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Este error no hubiera existido si se hubiese encarnado la persona del Padre, pues nadie hubiera pensado que el Padre era menor que el Hijo. Luego parece que lo más conveniente hubiera sido la encarnación de la persona del Padre y no la de la persona del Hijo.

2. Aún más: parece ser efecto de la encarnación una nueva creación de la naturaleza humana, de acuerdo con lo que se escribe en Gal 6,15: *En Cristo no cuenta ni la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura.* Pero el poder de crear se atribuye al Padre. Luego hubiera sido más conveniente que se encarnase el Padre y no el Hijo.

3. Y también: la encarnación se ordena a la remisión de los pecados, según Mt 1,21: *Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.* Ahora bien, la remisión de los pecados se atribuye al Espíritu Santo, de acuerdo con Jn 20,22-23: *Recibid el Espíritu Santo: A quienes perdonéis los pecados,*

15. Cf. ATANASIO, *De Incam. Verbi et Contra Árlanos* n.4: MG 26,989; MARIO VICTORINO AFRICANO, *Adv. Arium* 1.1: ML 8,1047; AMBROSIO, *De Fide* 1.2 c.8: ML 16,595; 1.5 c.18: ML 16,724; AGUSTÍN, *In loann.,* tract.78, super 14,28: ML 35,1836. Véase también BASILIO, *Contra Eunom.* 1.1: MG 29,561.

les seránperdonados. En consecuencia, era más conveniente la encarnación de la persona del Espíritu Santo que la encarnación de la persona del Hijo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[16]: *En el misterio de la encarnación se manifestaron la sabiduríaj el poder: la sabiduría, porque encontró la mejor soluciónpara el castigo más difícil; elpoder, porque hizo nuevamente del venado un vencedor.* Ahora bien, la sabiduría y el poder se apropian al Hijo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.* Luego fue conveniente que se encarnase la persona del Hijo.

Solución. *Hay que decir.* Fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo. En primer lugar, por parte de la unión, pues las cosas que son semejantes se unen apropiadamente. Y la persona del Hijo, que es el Verbo de Dios, guarda una semejanza común, por un lado, con todo lo creado. El verbo del artista, es decir, su idea, es la semejanza ejemplar de sus obras. Por eso, el Verbo de Dios, que es su idea eterna, es la idea ejemplar de toda criatura. Por eso, así como por la participación en ese arquetipo se constituyen las criaturas en sus propias especies, aunque de manera variable, así también fue conveniente que, por la unión personal, no participativa, del Verbo con la criatura, ésta fuera restituida en orden a una perfección eterna e inmutable, pues también el artista restaura[c] sus obras, en caso de que se deterioren, de acuerdo con la idea que le inspiró esas mismas obras. Por otro lado, el Verbo tiene una conformidad especial con la naturaleza humana, porque El es la idea de la sabiduría eterna, de la que procede toda la sabiduría humana. Y ésta es la causa de que el progreso del hombre en la sabiduría, que es su perfección específica en cuanto ser racional, se produzca por participar del Verbo de Dios, al modo en que el discípulo se instruye por la recepción de la palabra del maestro. Por eso se dice en Eclo 1,5: *La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en los délos.* Luego, con miras a la total perfección del hombre, fue conveniente que el propio Verbo de Dios se uniese personalmente a la naturaleza humana.

En segundo lugar, puede descubrirse un argumento de esta conveniencia en el fin de la unión, que es el cumplimiento de la predestinación, es a saber: de aquellos que han sido destinados de antemano a la herencia celestial, que sólo es debida a los hijos, de acuerdo con Rom 8,17: *Hijos y herederos.* Y por eso fue conveniente que los hombres participasen de la filiación divina adoptiva por medio del que es Hijo natural, como dice el mismo Apóstol en Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, también los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo*[d].

Finalmente, otro motivo de esta conveniencia puede tomarse del pecado del primer hombre, al que se suministra remedio por medio de la encarnación. Pues el primer hombre pecó codiciando la ciencia, como es manifiesto por las palabras de la serpiente, que prometía al hombre *la ciencia del bien j del mal* (Gen 3,5). Por eso resultó conveniente que el hombre, que se había apartado de Dios mediante un apetito desordenado de saber, fuese reconducido a El por el Verbo de la verdadera sabiduría.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Nada existe de lo que no sea capaz de abusar la malicia humana, cuando abusa de la misma bondad divina, según Rom 2,4: *¿Acaso desprecias las riquezas de su bondad?* Así pues, aun en el caso de que se hubiera encarnado la persona del Padre, el hombre hubiera podido tomar ocasión de error de ese mismo hecho, como si el Hijo no hubiera podido bastar para reparar la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* La primera creación del mundo fue hecha por el poder de Dios Padre por medio del Verbo. Por consiguiente, la nueva creación también debió realizarla el poder de Dios Padre por medio del Verbo, para que la nueva creación corresponda a la primera, en confor-

16. *De Pide Orth.* c.l: MG 94,984.

c. La encarnación se ve como restauración y perfeccionamiento de la creación. Hay que leer simultáneamente la sol.2 de este art. y I q.45 a.6.

d. Responde a la enseñanza paulina y a la tradición patrística: el Hijo de Dios se hace hijo del hombre para que el hijo del hombre se haga hijo de Dios; somos «imágenes en la Imagen», «hijos en el Hijo»; nos nacemos hijos adoptivos por semejanza con el Hijo natural *(Comp. theol.* II c.5; II-II q.45 a.6 sol.2; III q.45 a.4).

midad con 2 Cor 5,19: *Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio del Espíritu Santo ser el don del Padre y del Hijo. Ahora bien, la remisión de los pecados se realiza por medio del Espíritu Santo como don de Dios. Luego fue lo más conveniente para la justificación de los hombres que se encarnase el Hijo, del que es don el Espíritu Santo.

CUESTIÓN 4

Sobre la unión, vista por parte del objeto asumido

Pasamos ahora a tratar de la unión por parte del objeto asumido (cf. q.2, introd.). A este respecto hay que ver, primero, las cosas asumidas por el Verbo de Dios; y, luego, las cosas asumidas con ésas, que son las perfecciones y los defectos (q.7).

Como el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana y sus partes, sobre el primer problema se plantean tres cuestiones: La primera se refiere a la misma naturaleza humana; la segunda, a las partes que la integran (q.5); la tercera, al orden de la asunción (q.6).

Sobre la primera cuestión se plantean seis interrogantes:

1. La naturaleza humana, ¿fue más apta que cualquier otra para que la asumiese el Hijo de Dios?—2. ¿Asumió la persona?—3. ¿Asumió al hombre?—4. ¿Hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana prescindiendo de los singulares?—5. ¿Hubiera sido oportuno que asumiese la naturaleza humana en todos los particulares?—6. ¿Hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana en un hombre engendrado por la raza de Adán?

ARTICULO 1

La naturaleza humana, ¿fue más apta que cualquier otra para que el Hijo de Dios la asumiese?

In Sent. 3 d.2 q.l a.l; /« *Hebr. 2* lect. 4; *Cont. Gentes* 4, 53.55

Objeciones por las que parece que la naturaleza humana no fue más apta que cualquier otra para ser asumida por el Hijo de Dios.

1. Dice Agustín en la Epístola *Ad Vo-/usianum*[1]: *En las cosas maravillosas, toda la razón de lo hecho es el poder del agente.* Ahora bien, el poder de Dios al realizar la encarnación, que es la obra más maravillosa, no queda limitado a una sola naturaleza, porque tal poder es infinito. Luego la naturaleza humana no es más apta que cualquier otra criatura para ser asumida por Dios.

2. Aún más: la semejanza es motivo eficaz para la conveniencia de la encarnación de una persona divina, como se ha dicho más arriba (q.3 a.8). Pero, así como en la criatura racional existe la semejanza de imagen, así también en la criatura irracional se da la semejanza de vestigio. Luego la criatura irracional fue tan apta como lo es la naturaleza humana.

3. Y también: en la naturaleza angélica se da una semejanza de Dios más intensa que en la naturaleza humana, como dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[2], al intercalar a Ez 28,12: *Tú eres sello de perfección.* Además, en el ángel se da el pecado, como en el hombre, según Job 4,18: *En sus ángeles encuentra imperfección.* Por consiguiente, la naturaleza angélica fue tan apta para ser asumida como la naturaleza humana.

4. Por último: por ser Dios la perfección suma, tanto más semejante le será una cosa cuanto más perfecta sea. Pero el universo en su conjunto es más perfecto que sus partes, entre las que se encuentra la naturaleza humana. Luego el universo entero es más apto para ser asumido que la naturaleza humana.

En cambio está lo que se dice en Prov 8,31, proveniente de la boca de la sabiduría engendrada: *Mis delicias son estar con los hijos de los hombres.* Y así parece darse una cierta conveniencia para la unión del Hijo de Dios con la naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Asumible significa lo que es apto para ser asumido por una persona divina. Y tal aptitud no puede entenderse como una potencia pasiva natural, que no se extiende a lo que rebasa el orden natural, siendo así que la unión personal de la criatura con Dios sobrepasa tal orden. De donde se sigue que una cosa se llama asu-

1. Epist.137, c.2: ML 33,519. 2. *In Evang.* 1.2 hom.34: 76,1250.

mible en cuanto concorde con una cierta conveniencia para la unión susodicha. Tal conveniencia se considera en la naturaleza humana bajo dos aspectos, a saber: el de la dignidad y el de la necesidad. El de la dignidad, porque la naturaleza humana, por ser racional e intelectual, está destinada a contactar de alguna manera con el mismo Verbo por su operación, es a saber, conociéndole y amándole. El de la necesidad, porque estaba necesitada de una reparación, al estar dominada por el pecado original. Estas dos motivaciones sólo convienen a la naturaleza humana, pues a la criatura irracional le falta la conveniencia de la dignidad, y a la naturaleza angélica le falta la conveniencia de la necesidad reseñada. De donde se deduce que únicamente es asumible la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr.*** Las criaturas se conceptúan de acuerdo con lo que les compete por sus propias causas, y no por lo que les conviene según las causas primeras y universales: así, llamamos incurable a una enfermedad, no porque Dios sea incapaz de .sanarla, sino porque no puede ser curada por los principios intrínsecos del sujeto. Así pues, cuando se afirma que una criatura no es para ser asumida, no se trata de limitar el poder de Dios, sino de hacer ver una condición de la criatura que la priva de tal aptitud.

2. *A la segunda hay que dedr:* La semejanza de imagen en la naturaleza humana se establece por su capacidad de Dios, esto es, porque puede alcanzarlo mediante su propia operación de conocimiento y amor". En cambio, la semejanza de vestigio se asienta sólo sobre una cierta representación que se desprende de la huella de Dios en la criatura; y no porque la criatura irracional, que sólo goza de esa semejanza, sea capaz de alcanzar a Dios por su propia operación. Ahora bien, lo que está desprovisto de lo menor, no es apto para lo mayor: el cuerpo que no es apto para ser perfeccionado por el alma sensitiva, mucho menos lo es para ser perfeccionado por el alma intelectiva. La unión personal con Dios es mayor y más perfecta que la unión por medio de la operación. Por eso, la criatura irracional, que ni siquiera es capaz de la unión con Dios por medio de la operación, resulta inepta para la unión personal.

3. *A la tercera hay que dedr:* Algunos [3] sostienen que el ángel no es apto para ser asumido porque desde el principio de su creación es perfecto en su personalidad, puesto que no está sujeto a la generación ni a la corrupción. De ahí que no hubiera podido ser asumido en unidad con la persona divina, a no ser que fuera destruida su personalidad; cosa que no se armoniza ni con la incorruptibilidad de su naturaleza, ni con la bondad del asumente, de la que es impropio destruir lo que sea perfección en la criatura asumida. Pero no parece que esto excluya totalmente la conveniencia de la asunción de la naturaleza angélica. Dios puede crear una nueva naturaleza angélica y unirla a sí mismo en unidad de persona, sin que así se destruyese nada preexistente. Pero, como queda dicho (en la sol.), falta la conveniencia por razón de la necesidad, pues, aunque la naturaleza angélica esté sometida al pecado en algunos de sus miembros, su pecado es irremediable, como se explicó en la *Primera Parte* (q.64 a.2).

4. *A la cuarta hay que dedr:* La perfección del universo no es la perfección de una persona o de un supuesto, sino de lo que goza de unidad de disposición o de orden. La mayor parte de los seres que forman esa unidad no son asumibles, como se ha dicho (en la sol.). Resulta de ello que sólo la naturaleza humana cuenta con aptitud para ser asumida.

ARTICULO 2

¿El Hijo de Dios asumió la persona?

In Sent. 3 d.5 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios hubiera asumido la persona.

1. Dice el Damasceno, en el libro III [4], que el Hijo de Dios *asumió la naturaleza humana indivisa,* esto es, en un individuo. Ahora bien, *el individuo de naturaleza racional*

3. Véase ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.2 a. (BO 28,24); PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 3 d.2 q.l a.l (Ms.Brug.186, fol.293va). 4. *De Pide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

a. El hombre es imagen de Dios en cuanto es capaz de abrirse hacia su Creador conociéndole y amándole. En la encarnación del Verbo se actualiza esta capacidad.

es una persona, como lo declara Boecio en el libro *De duabus naturis*[5]. Luego el Hijo de Dios asumió la persona.

2. Aún más: dice el Damasceno[6] que el Hijo de Dios *asumió todo lo que había puesto en nuestra naturaleza.* Pero en la misma puso la personalidad. Luego el Hijo de Dios asumió la persona.

3. Y también: sólo se consume lo que existe. Pero Inocencio III[7] dice en una *Decretal* que *la persona de Dios consumió la persona del hombre.* Luego da la impresión de que la persona del hombre había sido antes asumida.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[8]: *Dios asumió la naturaleza del hombre, no su persona.*

Solución. *Hay que decir:* Se afirma que una cosa es asumida porque *es tomada por algo.* De donde es necesario que lo asumido se presuponga a la asunción, al modo en que lo que se mueve localmente se presupone al mismo movimiento. En cambio, la persona, en la naturaleza humana, no se presupone a la asunción, sino que es más bien término de la misma, como se ha dicho arriba (q.3 a.1.2). En caso de presuponerse, se seguirían dos alternativas: o se corrompería, con lo que hubiera sido asumida en vano; o permanecería después de la unión, con lo que resultarían dos personas, la asumente y la asumida, lo que es falso, como ya hemos demostrado antes (q.2 a.6). De donde resta que el Hijo de Dios no asumió en modo alguno la persona humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana *indivisa,* esto es, *en un individuo que no es distinto del supuesto increado, que es la persona del Hijo de Dios* (q.2 a.5 ad 2). De donde no se sigue que la persona sea asumida.

2. *A. la segunda hay que decir:* A la naturaleza asumida no le falta la propia personalidad por la privación de alguna perfección que le pertenezca, sino por la adición de algo que está por encima de la naturaleza humana, como es la unión con una persona divina[b].

3. *A. la tercera hay que decir: Consunción,* en ese texto, no significa destrucción de algo que existía anteriormente, sino impedimento de algo que hubiera podido ser de otra manera. Efectivamente, la naturaleza humana hubiera tenido su propia personalidad de no haber sido asumida por la persona divina. Y, por consiguiente, se dice que la persona (divina) *consumió a la persona* (humana), pero en sentido impropio, porque la persona divina impidió, con su unión, que la naturaleza humana tuviera su propia personalidad.

ARTICULO 3

¿La persona divina asumió a un hombre?

Supra q.2 a.6; *In Sent.* 3 d.6 q.l a.2; *In Phil. 2* lect.2; *Compend. theol.* c.210; *Cont. errores graec.* c.20; *In Rom. 2* lect. 3

Objeciones por las que parece que la persona divina asumió a un hombre.

1. En Sal 64,5 se dice: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y asumiste;\o* que la *Glosa*[9] expone acerca de Cristo. Y Agustín dice en el libro *De agone chrístiano*[10]: *El Hijo de Dios asumió al hombre, y en él soportó las cosas humanas.*

2. Aún más: la palabra *hombre* significa la naturaleza humana. Pero el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. Luego asumió al hombre.

3. Y también: el Hijo de Dios es hombre. Pero no es el hombre que no asumió, porque, en tal caso, por la misma razón

5. C.3: ML 64,1343. 6. *De Fide Orth.* 1.3, c.6: MG 94,1005. 7. Atribuyen lo mismo al *Conc. deNicea:* GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.l q.8, sed contra 1 (112va); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.6 a.4, sed contra 2 (III,20va). Véase ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.5 a.12 arg.l (BO 28,110). Cf. PASCASIO DIÁCONO, *De Spir. Sancto* 1.2, c.4: ML 62,29, al que cita el *Conc. de Francfort, Synodalis ad Episc. Hispaniae:* MANSI 13,891; JUAN CORNUBIENSE, *De Verbo Incanato* q.7: ML 177,302. 8. FULGENTIUS, c.17: ML 65,698. 9. *Glossa inferí.* 3,173v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,584. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* Ps.64,5: ML 36,778. 10. CU: ML 40,297.

b. La asunción no destruye los valores de la naturaleza humana, sino que los promueve. Cuando Calcedonia confiesa que en Cristo sólo hay una persona divina, no niega, sino que la misma declaración conciliar incluye la personalidad psicológica y ética que tanto destacan las corrientes personalistas actuales.

sería Pedro o cualquier otro hombre. Luego es el hombre que asumió.

En cambio está la autoridad de Félix papa y mártir, incluida en el Concilio de Efeso [n]: *Creemos en Nuestro Señor Jesucristo, nacido de la Virgen María, porque es el Hijo eterno y el Verbo de Dios, j no un hombre asumido por Dios, distinto de aquél. Pues el Hijo de Dios no asumió a un hombre para que fuese distinto de él mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda reseñado arriba (a.2), lo asumido no es término de la asunción, sino que se presupone la misma. También se ha dicho antes (a.2 ad 1) que el individuo en quien fue asumida la naturaleza humana no es otro que la persona divina, término de la asunción (q.3 a.1.2). Pero la palabra *hombre* significa la naturaleza humana en cuanto apta para existir en un supuesto, porque, como dice el Damasceno : así como el nombre *Dios* significa *aquel que tiene naturaleza divina,* así también el término *hombre* designa a *aquel que tiene naturaleza humana.* Y por eso, hablando con propiedad, no puede decirse que el Hijo de Dios asumió a un hombre, suponiendo, como es la verdad, que en Cristo no hay más que un solo supuesto y una sola hipóstasis.

Pero, según los que defienden en Cristo dos hipóstasis o dos supuestos [13], podría decirse adecuadamente y con propiedad que el Hijo de Dios asumió a un hombre. Por eso la primera opinión recogida en la distinción sexta del libro III de las *Sentencias* [14] admite que fue asumido un hombre. Pero tal opinión es falsa, como se demostró arriba (q.2 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las expresiones de este tipo no deben desorbitarse, como si fuesen propias, sino que, cuando las emplean los santos Doctores, han de interpretarse piadosamente, como diciendo que *el hombre fue asumido* porque fue asumida su naturaleza, y porque la asunción tuvo como término el que el Hijo de Dios sea hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* La palabra *hombre* significa la naturaleza humana en concreto, es decir, en cuanto existe en un supuesto. Y por eso, así como no podemos decir que el supuesto fue asumido, así tampoco podemos afirmar que el hombre fue asumido.

3. *A la tercera hay que decir:* El Hijo de Dios no es el hombre que asumió, sino aquel cuya naturaleza asumió.

ARTICULO 4

¿El Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana prescindiendo de todos los individuos?

Supra q.2 a.2 ad 3; a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.2, expos. del texto

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana prescindiendo de todos los individuos.

1. La asunción de la naturaleza humana se produjo para la salvación común de todos los hombres: por eso se dice en 1 Tim 4,10 que Cristo es *salvador de todos los hombres, ante todo de los fieles.* Pero la naturaleza, tal como se encuentra en los individuos, se aparta de su comunidad. Luego el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en cuanto separada de todos los individuos.

2. Aún más: hay que atribuir a Dios lo sublime de todas las cosas. Ahora bien, en cualquier género de cosas lo más perfecto es lo que existe por sí mismo. Luego el Hijo de Dios debió asumir *al hombre en cuanto existente por sí mismo.* Según los Platónicos [15], esto se cumple en la naturaleza humana separada de los individuos. Por tanto, ésta es la que debió asumir el Hijo de Dios.

3. Y también: el Hijo de Dios no asumió la naturaleza humana en cuanto identificada concretamente con la palabra *hombre,* como se ha dicho (a.3). Pero así se entiende en cuanto existente en los singulares, como resulta de lo ya dicho (a.3). Luego el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en cuanto separada de los individuos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[16]: *El Verbo de Dios no asumió tampoco la naturaleza considerada como objeto de pura contemplación,* porque esto no sería *encarnación, sino un engaño y una ficción de la encarnación.* Pero la naturaleza humana, en cuanto separada o abstraída de los indivi-

11. P.2 act.1: MANSI 4,1187. Cf. CIRILO, *Apologeticus adv. Orient. Episc.*, anath.6: MG 76,344. 12. *De Fide Orth.* 1.3, c.ll: MG 94,1028. 13. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.6 c.2 (QR 2,574). Véase DTC, a. *Science de Jésus-Christ* (14,1649). 14. *Sent.* 3 d.2 c.2 (QR 2,574). 15. Cf. ARISTÓTELES, *Metapb. 2* c.2 n.16 (BK 997B8). 16. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

dúos, *es fruto de la pura contemplarían, porque no subsiste por sí misma,* como enseña también el propio Damasceno[17]. Luego el Hijo de Dios no asumió la naturaleza humana en cuanto separada de los individuos.

Solución. *Hay que decir:* La naturaleza del hombre, como la de cualquier otra realidad sensible, aparte del ser que tiene en los singulares, puede entenderse de dos modos: uno, como existente por sí misma, sin la materia, como enseñaron los Platónicos[18]; otro, como existente en el entendimiento humano o en el divino.

Pero no puede subsistir por sí misma, como demuestra el Filósofo en el libro VII *Metaph.*[19], porque la materia sensible pertenece a la especie de las cosas sensibles, y entra en su definición, como la carne y los huesos entran en la definición del hombre. De donde resulta imposible la existencia de la naturaleza humana fuera de la materia sensible.

No obstante, si la naturaleza humana fuese subsistente de esa manera, no hubiera sido conveniente que la asumiese el Verbo de Dios. En primer lugar, porque esta asunción se termina en la persona. Pero es contra la razón de forma común el que ésta se individualice en una persona. En segundo lugar, porque a una naturaleza común sólo se le pueden atribuir operaciones comunes y universales, por las que el hombre ni merece ni desmerece, siendo así que la asunción se realizó para que el Hijo de Dios mereciese por nosotros en la naturaleza asumida. En tercer lugar, porque una naturaleza de esa clase no es sensible, sino inteligible. En cambio, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para hacerse en ella visible a los hombres, según palabras de Bar 3,38: *Después de esto, apareció en la tierra, y conversó con los hombres.*

Del mismo modo, el Hijo de Dios no pudo asumir una naturaleza humana tal como se encuentra en el entendimiento divino, porque, en tal hipótesis, no sería otra cosa que la misma naturaleza divina, de modo que la naturaleza humana estaría en el Hijo de Dios desde la eternidad.

Asimismo, tampoco sería oportuno decir que el Hijo de Dios hubiera asumido la naturaleza humana tal como se encuentra en el entendimiento humano, porque equivaldría a decir que tal asunción era puramente mental. Y, en este caso, si no la asumió realmente, tal entendimiento sería falso. No sería otra cosa que *una ficción de la encarnación,* como dice el Damasceno[20].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El Hijo de Dios se encarnó como salvador común de todos, entendida esa comunidad no del género o la especie, que se atribuye a la naturaleza separada de los individuos, sino entendida como comunidad de causa, en cuanto que el Hijo de Dios se encarnó como causa universal de salvación para todos los hombres.

2. *A la segunda hay que decir: El hombre en sino* existe en la realidad como algo distinto de los singulares, al modo que enseñaron los Platónicos[21]. Aunque algunos[22] dicen que Platón sólo admitió la existencia del hombre separado en el entendimiento divino. Pero, en este supuesto, tampoco fue oportuna la asunción, puesto que tal hombre hubiera estado presente en el Verbo desde la eternidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza humana, aunque no haya sido asumida en concreto como un supuesto preexistente a la asunción, fue asumida, sin embargo, en un individuo de tal modo que tenga que existir en ese individuo.

ARTICULO 5

¿El Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos?

In Sent. 3 d.2 q.l a.2 q.[a]l

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos.

1. Lo asumido en primer lugar y por sí mismo es la naturaleza humana. Ahora bien, lo que conviene de suyo a una naturaleza, conviene a todos los objetos que pertenecen a ella. Luego fue conveniente que el Verbo de Dios asumiese la naturaleza humana en todos sus individuos.

2. Aún más: la encarnación tiene su origen en el amor divino. Por eso se dice

17. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph. 2* c.2 n.16 (BK 997B8). 19. L.6 c.15 n.2 (BK 1039B27); S.TH., 1.7 lect.15. 20. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 21. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 2 c.2 n.16 (BK 997b8). 22. Véase AGUSTÍN, *Octog. trium quaest.* q.46: ML 40,30.

en Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito.* Pero la caridad hace que uno se dé a los amigos todo lo posible. Como fue posible que el Hijo de Dios asumiese varias naturalezas humanas, según se dijo arriba (q.3 a.7), por la misma razón pudo asumirlas todas. Luego fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza en todos sus individuos.

3. Y también: el artífice sabio realiza su obra por el camino más breve posible. Pero el camino más breve hubiera sido asumir a todos los hombres a la filiación natural, y no que por medio del único Hijo natural *muchos redbieran la adopción filial,* como se dice en Gal 4,5. Luego la naturaleza humana debió ser asumida por el Hijo de Dios en todos sus individuos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[23]: El Hijo de Dios *no asumió la naturaleza humana tal como se halla en su especie, ni tampoco todas sus hipóstasis.*

Solución. *Hay que decir:* No fue conveniente que la naturaleza humana en todos sus supuestos fuese asumida por el Verbo. En primer lugar, porque desaparecería la multitud de supuestos de la naturaleza humana que le es connatural. Como en la naturaleza asumida no se puede tener en cuenta otro supuesto que el de la persona asumente, según se dijo arriba (a.3; q.2 a.6), en caso de ser la naturaleza humana la única asumida, se seguiría la existencia de un único supuesto de la naturaleza humana, que es la persona asumente.

En segundo lugar, porque eso rebajaría la dignidad del Hijo de Dios encarnado, que Rom 8,29 presenta como *primogénito entre muchos hermanos,* según su naturaleza humana, al modo en que es *primogénito de toda criatura* (Col 1,15), según su naturaleza divina. En tal hipótesis, todos los hombres tendrían la misma dignidad.

Finalmente, porque convino que, así como fue un solo supuesto divino el que se encarnó, así también asumiese una sola naturaleza humana, a fin de que exista unidad por ambas partes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El ser asumida conviene propiamente a la naturaleza humana, porque es claro que no le compete por razón de la persona, como acontece con la naturaleza divina, que sí asume por razón de la persona. Pero no porque le convenga propiamente como algo que pertenece a sus principios esenciales, o como una propiedad natural suya. De este modo convendría a todos sus individuos.

2. *A. la segunda hay que decir:* El amor de Dios a los hombres no se manifiesta sólo en la asunción de la naturaleza humana, sino principalmente en lo que padeció, en tal naturaleza humana, por los demás hombres, según Rom 5,8: *Dios prueba el amor que nos tiene en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros.* Tal cosa no sucedería si hubiese tomado la naturaleza humana en todos los hombres.

3. *A la tercera hay que decir* La brevedad del camino, seguida por el artífice inteligente, requiere que no emplee muchos medios para hacer una cosa cuando puede hacerse con uno solo. Y por eso fue convenientísimo que todos los hombres se salvasen por medio de uno solo.

ARTICULO 6

¿Fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán?

Infra q.31 a.l; *In Sent.* 3 d.2 q.l a.2 q."2.3; *Compend. theol.* c.217

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán.

1. Dice el Apóstol en Heb 7,26: *Era conveniente que nuestro Sumo Sacerdote fuera separado de los pecadores.* Pero estaría más separado de los pecadores si no hubiera asumido la naturaleza humana de la raza de Adán pecador. Luego da la impresión de que no debió asumir la naturaleza humana de la estirpe de Adán.

2. Aún más: en cualquier género de cosas es más noble el principio que lo que procede de él. Por consiguiente, si quiso tomar la naturaleza humana, más bien debió asumirla en el mismo Adán.

3. Y también: los gentiles fueron pecadores en mayor grado que los judíos, como dice la *Glosa*[24] a propósito de Gal 2,15: *Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores provenientes de los gentiles.* Si, pues, quiso asumir la naturaleza humana de los pecadores,

23. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024. 24. *Glossa inferí.* 6,81r; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,114.

debió tomarla más bien de los gentiles que de la raza de Abrahán, que fue justo.

En cambio está que Le 3,23ss hace subir la genealogía del Señor hasta Adán.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro XIII *De Trín.* [25], *podía Dios tomar carne de otra parte, no de la estirpe de aquel Adán que con su pecado encadenó al género humano. Pero juygó Dios más conveniente formar de la misma raza venada al hombre que había de vencer al enemigo del género humano.* Y esto por tres motivos. Primero, porque parece ser de justicia que satisfaga el mismo que pecó. Y por eso debió tomarse de la naturaleza corrompida por él mismo el medio por el que iba a cumplirse la satisfacción en favor de toda la naturaleza.

Segundo, porque también eso contribuye a la mayor dignidad del hombre, al nacer el vencedor del diablo de la misma raza que éste había vencido.

Tercero, porque de este modo también se pone más de relieve el poder de Dios, al asumir de una naturaleza corrompida y débil aquello que fue promovido a un poder y dignidad tan grandes [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Cristo debió estar separado de los pecadores en cuanto a la culpa que venía a destruir, no en cuanto a la naturaleza a la que venía a salvar, según la cual *debió asemejarse en todo a sus hermanos,* como dice el propio Apóstol en Heb 2,17. Y por esto su inocencia es todavía más admirable, al lograr tanta pureza una naturaleza asumida de una masa infectada por el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha expuesto, fue oportuno que aquel que venía a quitar los pecados estuviese separado de los pecadores en cuanto a la culpa, a la que Adán estuvo sometido, y al que Cristo *sacó de su pecado,* como se lee en Sab 10,2. Convenía, pues, que aquel que había venido a purificar a todos no tuviese necesidad de purificación, como, en cualquier género de movimiento, el primer motor es inmóvil con relación a tal movimiento, y como el primer actuante es inalterable. Y por eso no fue conveniente que asumiese la naturaleza humana en el mismo Adán.

3. *A la tercera hay que decir.* Puesto que Cristo debía estar lo más separado posible de los pecadores en cuanto a la culpa, como logrando el grado sumo de inocencia, fue conveniente que desde el primer pecador se llegase a Cristo por medio de algunos justos, en los que brillasen algunos signos de la santidad futura. Por eso situó Dios en el pueblo del que Cristo había de nacer ciertos signos de santidad, que comenzaron con Abrahán, el primero en recibir la promesa de Cristo y la circuncisión, como signo de la alianza que iba a pactarse, como se dice en Gen 17,11.

25. C.18: ML 42,1032.

c. «Justicia» no conmutativa, sino distributiva. Dios, que puede salvar al hombre sin el hombre, dado que éste es libre y el Creador da a cada uno lo suyo, juzga justo que la salvación sea también obra del hombre. Véase III q.46 a.l sol.3.

CUESTIÓN 5

Sobre la asunción de las partes de la naturaleza humana [a]

Pasamos a tratar ahora de la asunción de las partes de la naturaleza humana. Y acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El Hijo de Dios, ¿debió asumir un verdadero cuerpo?—2. ¿Debió asumir un cuerpo terrestre, esto es, de carne y sangre?—3. ¿Asumió el alma?— 4. ¿Debió asumir la inteligencia?

ARTICULO 1

¿El Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."1.2; d.4 q.2 a.l; 4 d.3 a.3 q."2 ad 2; *In 2 Cor.* 5 lect. 4; *Cont. Gentes* 4,29.30; *Compend. theol.* c. 207; *In Rom.* 8 lect.l

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

1. En Flp 2,7 se lee que *se hizo semejante a los hombres.* Ahora bien, lo que es verdadero no se llama semejante. Luego el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

2. Aún más: la asunción del cuerpo en nada rebajó la dignidad de la divinidad, pues dice el papa León, en un sermón *De Nativitate*', que *ni la glorificación consumió la naturaleza inferior, ni la asunción aminoró la superior.* Pero es propio de la dignidad de Dios el estar totalmente separado del cuerpo. Luego parece que Dios no se unió al cuerpo por la asunción.

3. Y también: los signos deben responder a las cosas significadas. Ahora bien, las apariciones del Antiguo Testamento, que fueron signos y figuras de la aparición de Cristo, no eran visiones reales, sino imaginarias, como es claro por Is 6: *Vi al Señor sentado,* etc. Luego parece que también la aparición de Dios en el mundo no fue real, sino imaginaria.

En **cambio** está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [2]*: Si el cuerpo de Cristo fue un fantasma, Cristo cometió un engaño. Y si engañó, no es la verdad. Pero Cristo es la verdad. Luego su cuerpo no fue un fantasma.* Y así resulta evidente que asumió un cuerpo verdadero.

Solución. *Hay que decir* Como se lee en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[3], el Hijo de Dios no nació idealmente, como teniendo un cuerpo imaginario, sino teniendo un cuerpo verdadero. Y pueden señalarse tres motivos de tal hecho:

Primero, por la noción de naturaleza humana, que requiere tener un cuerpo verdadero. Supuesta, por lo que precede (q.4 a.l), la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiese una naturaleza humana, es consecuencia lógica que asumiese un cuerpo verdadero [b].

Segundo, por lo que aconteció en el misterio de la encarnación. Si su cuerpo no fue verdadero, sino fantástico, no sufrió una muerte real ni realizó de verdad todo lo narrado por los Evangelistas, sino sólo en apariencia. Y también se seguiría que no se produjo una verdadera salvación del género humano, pues el efecto debe ser proporcionado a la causa.

Tercero, por la misma dignidad de la persona que asume, que, por ser la verdad, no convino que en su obra existiese ficción alguna. Por lo que también el Señor se dignó excluir por sí mismo este error, cuando los discípulos, *conturbadosj aterrados, creían*

1. *Sermones* serm. 21 *(I In Nativitate Dom.) c.2:* ML 54,192. 2. Q.14:ML 40,14. 3. GENNADIO, c.2: ML 58,981.

a. Concreta el realismo de la encarnación: el Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero (a.l), un cuerpo terreno de carne y de sangre (a.2), y un alma humana (a.3) con todas sus facultades, incluida la inteligencia (a.4).

b. En las cuestiones precedentes se habla de «conveniencia», supuesto el hecho de la encarnación. Pero si esta encarnación es real y verdadera, la naturaleza asumida «debe» ser completa.

ver un fantasma (Le 24,37), y no un verdadero cuerpo; y por eso se les ofreció para que le palpasen, diciendo: *Palpad j ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que los tengo jo* (Le 24,39).

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* Esa semejanza expresa la realidad de la naturaleza humana de Cristo, al modo en que todos los que existen de verdad en la naturaleza humana son llamados específicamente semejantes. No se trata, pues, de una semejanza imaginaria. Y para evidenciar esto, añade el Apóstol: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz* (Flp 2,8), lo que no hubiera podido suceder si la semejanza hubiera sido imaginaria.

2. *A la segunda hay que decir:* La asunción de un verdadero cuerpo por parte del Hijo de Dios en nada disminuyó su dignidad. Por eso dice Agustín en el libro *De jide ad Petrum*"[1]: *Se anonadó tomando la forma de siervo, para hacerse siervo; pero no perdió la plenitud de la forma de Dios.* El Hijo de Dios no asumió verdadero cuerpo de manera que se convirtiese en forma del mismo, porque eso iría en contra de la simplicidad y pureza divinas, pues equivaldría a asumir un cuerpo en unidad de naturaleza, cosa que es imposible, como es claro por lo dicho arriba (q.2 a.7).

Lo asumió en unidad de persona, dejando a salvo la distinción de naturaleza.

3. *A la teñera hay que decir:* La figura debe corresponder a la realidad en cuanto a la semejanza, no en cuanto a la realidad, porque *si la semejanza fuese total, ya no sería un signo, sino la misma cosa,* como dice el Damasceno en el libro III[5]. Así pues, fue conveniente que las apariciones del Antiguo Testamento fuesen sólo imaginarias, como figuras, mientras que la aparición del Hijo de Dios en el mundo debía ser en cuerpo real, por ser El lo representado o significado por aquellas figuras. Por eso dice el Apóstol en Col 2,17: *Las cuales son sombra de las venideras, pero la realidad es Cristo.*

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo un cuerpo carnal o terrestre?

Infra q.31 a.l ad 1; *In Sent.* 3 d.2 q.l a.3 q.M; *In Hebr.* 8 lect.l; *Cont. Gentes* 4 c.30; *Compend. theol.* c. 208; *In lo.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo un cuerpo carnal o terrestre, sino celeste.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,47: *El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo fue del délo, celeste.* Pero el primer hombre, Adán, procedió de la tierra en cuanto al cuerpo, como es claro por Gen 2,7. Luego también el segundo hombre, Cristo, fue del cielo en cuanto al cuerpo.

2. Aún más: en 1 Cor 15,50 se dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Pero el reino de Dios se realiza principalmente en Cristo. Luego en El no hay carne y sangre, sino más bien un cuerpo celeste.

3. Y también: a Dios hay que atribuirle todo lo mejor. Ahora bien, entre todos los cuerpos, el más noble es el celeste. Luego Cristo debió asumir un cuerpo de esa clase.

En cambio está lo que dice el Señor en Le 24,39: *E I espíritu no tiene carne y huesos, como veis que los tengo yo.* Pero la carne y los huesos no provienen de la materia del cuerpo celeste, sino de los elementos inferiores. Luego el cuerpo de Cristo no fue un cuerpo celeste, sino carnal y terreno.

Solución. *Hay que decir.* Con las mismas razones que se demostró que el cuerpo de Cristo no debió ser imaginario (a.l) se demuestra que no debe ser celeste. En primer lugar, así como no se salvaría la verdad de la naturaleza humana en Cristo si su cuerpo fuese imaginario como enseñaron los Maniqueos[6], así tampoco se salvaría si fuera un cuerpo celeste, como sostuvo Valentín[7]. Por ser la forma una cosa natural al hombre, requiere una determinada materia, a saber, la carne y los huesos, que hay que incluir en la definición de hombre, como es manifiesto por el Filósofo en el libro VIII *Metaph.*[8].

4. FULGENTIUS, c.2: ML 65,682. 5. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. 6. Véase abajo, q.16 a.l. 7. Cf. IRENEO, *Adv. Haeres.* 1.1 c.ll: MG 7,561; c.7: MG 7,513; 1.5 c.l: MG 7,1121; TERTULIANO, *Adv. Valentinianos* c.27: ML 2,619; EPIFANIO, *Adv. Haeres.* 1.1 tr.2 haeres.31: MG 41,488; FILASTRIO, *De Haeres.* c.38: ML 12,1157; AGUSTÍN, *De Haeres.* § 11: ML 42,27; ISIDORO, *Etymol.* 1.8 c.5: ML 82,299. Véase también JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.12: MG 94,1028. 8. L.6 c.ll n.2.6 (EK 1036B3); S. TH., 1.7 lect.2.6.

c. En el trasfondo están las desviaciones gnósücas, maraqueas y docetistas. El Conc. de Florencia ratificó esta doctrina (DS 1341).

En segundo lugar, porque un cuerpo de esa clase menoscabaría la verdad de las cosas que Cristo realizó con su cuerpo. Por ser el cuerpo celeste impasible e incorruptible, como se prueba en el libro I *De cáelo*[9], en caso de que el Hijo de Dios hubiese asumido un cuerpo celeste, no hubiera tenido hambre ni sed, ni hubiera padecido pasión y muerte.

Finalmente, eso rebajaría también la verdad divina. Habiéndose manifestado a los hombres el Hijo de Dios como teniendo un cuerpo carnal y terrestre, tal manifestación resultaría falsa en caso de haber tenido un cuerpo celeste. Y por este motivo se dice en el libro *De ecclesiastids dogmatibus*[w]*: El Hijo de Dios nadó tomando carne del cuerpo de la Virgen, y no trajéndola consigo del cielo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* El que Cristo haya descendido del cielo se entiende de dos modos: uno, por razón de la naturaleza divina; no en el sentido de que la naturaleza divina dejase de estar en el cielo, sino porque comenzó a existir aquí abajo de una manera nueva, a saber, según la naturaleza asumida, de acuerdo con lo que se lee en Jn 3,13: *Nadie ha subido al délo sino aquel que bajó del délo, el Hijo del hombre, que está en el délo.*

Otro, por razón del cuerpo; no porque el propio cuerpo de Cristo en cuanto a su sustancia bajase del cielo, sino porque su cuerpo fue formado por el poder del cielo, es decir, del Espíritu Santo. Por lo que dice Agustín, *Ad Orosium*[n], exponiendo la frase citada de 1 Cor 15,47: *Llamó a Cristo celeste porque no fue concebido mediante semen humano.* Y de esta manera lo expone también Hilario en el libro *De Trinitate*[12].

2. *A la segunda hay que decir: La carney la sangre* no se toman, en el pasaje citado, por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por la corrupción de la carne y de la sangre. Pero tal corrupción no existió en Cristo por lo referente a la culpa. Se dio, sin embargo, en él temporalmente en cuanto a la pena, para consumar la obra de nuestra redención.

3. *A la tercera hay que dedr:* El que un cuerpo débil y terrenal haya sido promovido a una sublimidad tan extraordinaria redunda en la mayor gloria de Dios. Por esto en el Concilio de Efeso[13] se lee una sentencia de S. Teófilo, que dice: *Así como son tenidos por los mejores artistas los que manifiestan su ingenio no sólo con materiales preciosos, sino tomando a veces el pobre barro o la simple tierra, así también el artista supremo de todas las cosas, el Verbo de Dios, manifestó la grandeva de su arte tomando, no la materia predosa de un cuerpo celeste, sino el barro, para venir a nosotros.*

ARTICULO 3

¿El Hijo de Dios asumió el alma?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q.ª2; *De verit.* q.20 a.l; *Cont. Gentes* 4,32; *Compend. theol.*, c.204; *In lo.* \ lect.7; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

1. Juan, al narrar el misterio de la encarnación, dijo en 1,14: *El Verbo se hizo carne,* sin la menor mención del alma. Pero no se dice que se hizo carne porque se haya convertido en carne, sino porque la asumió. Luego parece que no asumió el alma.

2. Aún más: el cuerpo necesita del alma para ser vivificado por ella. Pero el cuerpo de Cristo no tuvo esta necesidad, al parecer, pues del propio Verbo de Dios se escribe en Sal 35,10: *Señor, en ti está la fuente de la vida.* Por tanto, ante la presencia del Verbo, la del alma resultaría superflua. *Diosy la naturaleza no hacen nada en vano,* como dice también el Filósofo en el I *De cáelo*[u]. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

3. Y también: por la unión del alma con el cuerpo se constituye una naturaleza común, que es la especie humana. Ahora bien, *en el Señor Jesucristo no hay que aceptar una espede común,* como dice el Damasceno en el libro III[15]. Luego no asumió el alma.

En cambio está lo que escribe Agustín en el libro *De agone christiano*[16]: *No escuchemos a los que dicen que el Verbo de Dios asumió sólo un cuerpo humano; y entienden la expresión «el Verbo se hizo carne» de tal modo, que niegan que aquel hombre tuviese alma o cualquier otra cosa humana, excepto la sola carne.*

9. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 270al2); S. TH., lect.6.7. 10. GENNADIO, c.2: ML 58,981. 11. Entre las obras de S. Agustín, *Dialog., Quaest. sexag. quinq.* q.4: ML 40,736. 12. L.10: ML 10,354. 13. P.2 act.1: MANSI 4,1188. 14. C.4 n.8 (BK 271a33): S. TH., lect.8; cf. 1.2 c.ll (BK 291bl3): S. TH., lect.6. 15. *De Pide Orth.* c.3: MG 94,993. 16. C.21: ML 40,302.

Solución. *Hay que decir:* Como recuerda Agustín en el libro *De haeresibus*[17], fue primero opinión de Arrio, y luego de Apolinar, que el Hijo de Dios asumió sólo la carne, sin el alma, haciendo el Verbo las veces del alma para el cuerpo. De eso se seguía que en Cristo no hubo dos naturalezas, sino una sola, puesto que la naturaleza humana se compone de cuerpo y alma[d].

Pero esta opinión no se puede defender, por tres razones. En primer lugar, porque es contraria a la autoridad de la Escritura, en la que el Señor menciona su propia alma: *Triste está mi alma hasta la muerte* (Mt 26,38); y en Jn 10,18: *Tengo poder para entregar mi alma.*

Sin embargo, a esto replicaba Apolinar que en tales expresiones la palabra *alma* se toma en sentido metafórico, al modo en que se habla del alma de Dios en el Antiguo Testamento: *Mi alma detesta vuestros novilunios j solemnidades* (Is 1,14). Pero, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[18], los Evangelistas cuentan en sus relatos que Jesús se admiró, se entristeció y tuvo hambre. Todo eso demuestra con seguridad que tuvo verdadera alma, así como se demuestra que tuvo verdadero cuerpo porque comió y durmió y se fatigó. De otro modo, y si esto se interpretase metafóricamente porque en el Antiguo Testamento se leen cosas semejantes a propósito de Dios, perecería la fe debida al relato evangélico. Una cosa es lo que se anuncia proféticamente por medio de figuras, y otra lo que los Evangelistas escriben históricamente en sentido propio.

En segundo lugar, el error citado suprime la utilidad de la encarnación, que es la liberación del hombre. Pues, como argumenta Agustín en el libro *Contra Felicianum*[19]: *Si el Hijo de Dios, habiendo tomado la carne, renunció al alma, tuvo que hacerlo o porque, considerándola inocente, creyó que no estaba necesitada de remedio; o porque, considerándola como algo ajena a él, no le concedió el beneficio de la redención; o porque, jungándola incurable, no pudo sanarla; o porque la rechazó como algo vil e inútil. Dos de estas hipótesis incluyen una blasfemia contra Dios. En efecto: ¿cómo llamarle omnipotente si no pudo curar el alma que tenía perdida la esperanza? O ¿cómo será Dios de todas las cosas si no hizo El nuestra alma? De las otras dos hipótesis, una ignora la condición del alma; la otra no defiende su valor. O ¿se puede creer que conoce la condición del alma quien intenta eximirla del pecado de la transgresión voluntaria, cuando estaba instruida por el hábito de la razón natural para recibir la ley? O ¿cómo conoce su nobleza quien la califica como menospreciada por el vicio de la bajera de su condición? Si se atiende al origen, la sustancia del alma es de mucho más precio; si se considera la culpa de la transgresión, su condición es peor por razón de la inteligencia. Pero yo sé que Cristo es la perfecta sabiduría, y no dudo de que es sumamente benigna: por lo primero, no despreció a lo que era mejor y capaz de la sabiduría; y por lo segundo, asumió a la que había sido más dañada.*

En tercer lugar, esa creencia va en contra de la misma verdad de la encarnación. La carne y las demás partes del hombre adquieren su naturaleza específica por el alma. De donde, alejada el alma, los huesos y la carne sólo pueden llamarse tales en sentido equívoco, como es claro por el Filósofo, en el II *De Anima*[20] y en el VII *Metaphys.*[21].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se afirma que *el Verbo se hizp carne,* la palabra *carne* equivale a todo el hombre, como si se dijera: *El Verbo se hizo hombre,* al modo en que se lee en Is 40,5: *Toda carne verá la salvación de nuestro Dios.* La razón de que la carne represente a todo el hombre está en que, de acuerdo con la autoridad mencionada, el Hijo de Dios se hizo visible por medio de la carne, por lo que se añade: *Y hemos visto su gloría* (Jn 1,14). O también porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[2¿], *en toda la unidad de la asunción, lo principal es el Verbo, mientras que lo extremo y último es la carne. Así pues, queriendo el Evangelista ponderar el amor de humildad de Dios hacia nosotros, mencionó el Verbo y la carne, omitiendo el alma, inferior al Verbo y superior a la carne.* También fue razonable mencionar la carne, que parecía menos apta para ser asumida por su mayor distancia del Verbo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Verbo es la fuente de la vida como causa eficiente primera de la vida. Pero el alma es principio

17. § 49: ML 42,39; § 55: ML 42,40. 18. Q.80: ML 40,95. 19. C.13: ML 42,1168, entre las obras de Agustín; VIGILIO TAPSENSE, *De Unit. Trin.* c.19: ML 62,347. 20. C.l n.9 (ÉK 412B20): S. TH., lect.2. 21. L.6 c.10 n.ll (BK 1035b25): S. TH., 1.7 lect.10. 22. Q.80: ML 40,94.

d. El arrianismo fue rechazado por el Conc. de Nicea en el 325 (DS 125) y el apolinarismo fue declarado erróneo por el papa San Dámaso I en el 374 (DS 146).

de la vida para el cuerpo en cuanto forma del mismo. Y la forma es efecto del agente. Por tanto, de la presencia del Verbo puede concluirse con más motivo que el cuerpo está animado; como de la presencia del fuego puede deducirse que está caliente el cuerpo que se juntó a él.

3. *A la tercera hay que decir* No es inconveniente, antes bien es necesario, afirmar que en Cristo hubo una naturaleza constituida por el alma unida al cuerpo. El Damasceno niega que en nuestro Señor Jesucristo exista una especie común en el sentido de que ésta fuese como una tercera naturaleza resultante de la unión de la divinidad y la humanidad.

ARTICULO 4

¿El Hijo de Dios asumió la mente o el entendimiento humanos?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."2; *De verit.* q.20 a.l; *Cont. Gentes* 4 c.33; *Competid, theol.* c.205; *In lo.* 1 lect.7

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió la mente o el entendimiento humanos.

1. Donde está presente la realidad, no es necesaria su imagen. Pero el hombre está hecho a imagen de Dios según el alma, al decir de Agustín en el libro *De Trin.* [23]. Como en Cristo estaba presente el propio Verbo divino, no fue necesario que tuviese entendimiento humano.

2. Aún más: la luz más intensa oscurece la de menor brillo. Pero el Verbo de Dios, que es *la lu\ que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se dice en Jn 1,9, se compara con el entendimiento como la luz mayor con la menor, porque el propio entendimiento es una especie de luz, como una lámpara iluminada por la luz primera, según Prov 20,27: *El espíritu del hombre es una lámpara del Señor.* Luego en Cristo, por ser el Verbo de Dios, no fue necesario que existiese el entendimiento humano.

3. Y también: la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios se llama *encarnaáón.* Pero el entendimiento, o mente humana, no es ni carne ni un acto proveniente de ésta, porque no es acto de ningún cuerpo, como se demuestra en el III *De Anima*[24]. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el entendimiento humano.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Defide adPetrum : Manten firmemente, j no dudes por ningún motivo, que Cristo, el Hijo de Dios, tiene una carne como la nuestra y un alma racional. El dijo de su carne: Palpad y ved: porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo* (Le 24,39). *También manifestó que tenía alma, cuando dijo: Yo entrego mi alma, y de nuevo la tomo* (Jn 10,17). *También demostró que tenía entendimiento, cuando dijo: Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,20). *Y de él dice el Señor por medio del Profeta: He aquí que mi siervo entenderá* (Is 52,13).

Solución. *Hay que decir:* Como enseña Agustín en el libro *De haeresibus*[26], *¿os Apolinaristas discreparon de la Iglesia católica a propósito del alma de Cristo cuando dijeron, como los Arríanos, que Cristo había tomado sólo la carne sin el alma. Venados en esta cuestión por los testimonios del Evangelio, sostuvieron que el alma de Cristo canda de entendimiento, pero que el Verbo de Dios hizo sus veces en ella.*

Pero esta opinión se refuta con los mismos argumentos que la citada anteriormente [27]. En primer lugar, va contra la narración del Evangelio, que recuerda que Cristo se admiró, como es manifiesto en Mt 8,10. Pero la admiración no puede darse si no existe la razón, porque supone la comparación del efecto con la causa cuando alguien, viendo un efecto cuya causa ignora, la busca, como se dice al principio de los *Metaph.* [28].

En segundo lugar, contradice la utilidad de la encarnación, que es la justificación del hombre en lo que atañe al pecado. El alma humana no es capaz del pecado ni de la gracia santificante más que por la mente. Por donde fue principalmente necesario que fuese asumida la mente humana. Por eso dice el Damasceno en el libro III [29] que *el Verbo de Dios asumió un cuerpo y un alma intelectual y racional;* y luego añade: *El todo se unió al todo, para que todo mi y o reciba gratuitamente la salvación,* esto es, para que lo haga graciosamente, pues *lo que no es asumible es incurable.*

En tercer lugar, eso es contrario a la verdad de la encarnación. Por ser proporcionado el cuerpo al alma como lo es la materia a la propia forma, no es verdadera

23. L.12 c.7: ML 42,1004. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (&K 429a24): S. TH., lect.4. 25. FULGENnus, c.14: ML 65,697. 26. § 55: ML 42,40. 27. Es decir, la opinión de Arrio. 28. ARISTÓTELES, 1.1 c.2 n.8 (BK 982B12): S. TH., lect.3. 29. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1005.

carne humana la que no tiene alma humana perfecta, esto es, racional. Y por eso, si Cristo hubiera tenido un alma sin entendimiento, no hubiera poseído verdadera carne humana, sino carne animal, porque nuestra alma se distingue de la de los animales sólo por el entendimiento. Por lo que escribe Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [30] que de este error se seguiría que el Hijo de Dios *hubiera asumido una bestia con figura de cuerpo humano.* Lo cual, de nuevo, choca con la verdad divina, que no se compagina con la falsedad de una ficción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Donde está presente la propia realidad, no es necesaria la imagen para hacer sus veces; así como donde estaba presente el emperador, los soldados no rendían culto a su imagen. No obstante, se requiere la imagen junto con la realidad para que ésta perfeccione a aquélla; así como se obtiene la imagen en la cera por la impresión del sello, y la imagen del hombre en el espejo es efecto de su presencia. Por lo que, con el fin de perfeccionar la mente humana, fue necesario que el Verbo la uniese a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir* La luz más intensa elimina la menor proveniente de otro cuerpo luminoso; pero no anulará, sino que perfeccionará, la luz de un cuerpo luminoso. Ante la presencia del sol se oscurece la luz de las estrellas, pero se refuerza la luminosidad de la atmósfera. El entendimiento o la mente humana es como una luz que brilla en virtud de la luz del Verbo divino. Y por eso el entendimiento humano no es oscurecido, sino reforzado, por la luz del Verbo divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque la potencia intelectiva no sea un acto de cuerpo alguno, la esencia del alma humana, que es la forma del cuerpo, exige que sea más noble, para que tenga capacidad de entender. Y por eso es necesario que le corresponda un cuerpo lo mejor dispuesto.

30. Q.80: ML 40,93.

CUESTIÓN 6

Sobre el orden de la asunción

Corresponde a continuación tratar del orden de la asunción antes citada. Y sobre lo mismo se plantean seis interrogantes:

1. ¿Asumió el Hijo de Dios la carne por medio del alma?—2. ¿Asumió el alma mediante el espíritu o la inteligencia?—3. ¿Asumió el Verbo el alma de Cristo antes que la carne?—4. ¿Asumió el Verbo la carne antes de que se uniese al alma?—5. ¿Toda la naturaleza humana fue asumida mediante sus partes?—6. ¿Fue asumida mediante la gracia?

ARTICULO 1

¿Asumió el Hijo de Dios la carne por medio del alma?

Infra a.4 ad 3; q.50 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.l q.M; d.21 q.l a.l q.[a]l ad 1; *Cont. Gentes* 4,44; *De spirit. creat.* a.3 ad 5

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió la carne por medio del alma.

1. El modo de unirse el Hijo de Dios con la naturaleza humana y sus partes es más perfecto que el modo con que está presente en todas las criaturas. Ahora bien, en éstas está presente de manera inmediata por esencia, presencia y potencia. Luego, con mayor razón, el Hijo de Dios está unido a la carne sin la mediación del alma.

2. Aún más: el alma y la carne están unidas al Verbo de Dios en la unidad de hipóstasis o persona. Pero el cuerpo pertenece inmediatamente a la persona o hipóstasis, como le pertenece el alma. Incluso parece que el cuerpo, por ser la materia, está más cercano a la hipóstasis del hombre que el alma, por ser ésta su forma, porque el principio de individuación, incluido en el nombre de hipóstasis, parece ser la materia. Luego el Hijo de Dios no asumió la carne por medio del alma.

3. Y también: suprimido el medio, quedan separadas las partes que él unía, como desaparecería el color del cuerpo quitada la superficie, ya que por medio de ésta se hace presente el color en el cuerpo. Sin embargo, separada el alma por la muerte, todavía permanece la unión del Verbo con la carne, como quedará claro más abajo (q.50 a.2). Por consiguiente, el Verbo no se une a la carne por medio del alma.

En cambio está lo que dice Agustín en la Epístola *A.d Volusianum*[1]: *La grandeva del poder divino unió consigo un alma racional, j mediante ésta un cuerpo humano, j así asumió al hombre íntegro mejorándolo.*

Solución. *Hay que decir:* El medio se llama así por la relación que guarda con el principio y con el fin. Por eso el medio incluye un orden, como lo incluyen el principio y el fin. Y el orden es doble: uno temporal, y otro de naturaleza. En el orden temporal no existe medio alguno en el misterio de la encarnación, porque el Hijo de Dios unió consigo simultáneamente a toda la naturaleza humana, como quedará claro más adelante (a.3.4).

El orden de naturaleza entre varias cosas puede entenderse de dos maneras: una, de acuerdo con el grado de dignidad, como cuando decimos que los ángeles están entre los hombres y Dios; otra, por razón de la causalidad, como cuando hablamos de la existencia de una causa intermedia entre la causa primera y el último efecto. Y este segundo orden es, de algún modo, consecuencia del primero, pues, como dice Dionisio en el c.13 del *De Cael. Hier.* [2], Dios actúa en las substancias más lejanas por medio de las que están más próximas.

Por tanto, si tenemos en cuenta el grado de dignidad, es claro que el alma se presenta como intermedia entre Dios y la carne. Y en este sentido puede decirse que el Hijo de Dios unió la carne consigo por medio del alma. Pero, si se atiende al orden de la causalidad, la propia alma es de alguna manera causa de la unión de la carne con el Hijo de Dios. La carne no es asumible más que por el orden que guarda con el alma

1. *Epist.\yi* c.2: ML 33,519. 2. § 3: MG 3,300.

racional, que es la que la proporciona el ser carne humana. Y ya hemos dicho antes que la naturaleza humana es más apta para ser asumida que las demás naturalezas (q.4 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Entre las criaturas y Dios cabe considerar un doble orden. Uno, el que mira a las criaturas en cuanto causadas por Dios y dependientes de él como de principio de su ser. Y así, debido a su poder infinito, Dios llega inmediatamente a todas las cosas, creándolas y conservándolas. Y de este modo Dios está inmediatamente en todos los seres por esencia, potencia y presencia.

Otro, el que hace que las cosas reviertan a Dios como a su fin. Y en este sentido existe un medio entre Dios y las criaturas, porque las criaturas inferiores se relacionan con Dios mediante las superiores, como dice Dionisio en el libro *De Cael. Hier.*[3]. A este orden pertenece la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios, que es el término de la asunción. Y por eso se une a la carne mediante el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Si la hipóstasis del Verbo de Dios estuviera constituida simplemente por la naturaleza humana, se seguiría que el cuerpo estaría más cerca de la hipóstasis, por ser materia, que, a su vez, es principio de individuación; así como el alma, que es la forma específica, se relaciona más próximamente con la naturaleza humana. Pero por ser la hipóstasis anterior y superior a la naturaleza humana, tanto más próximo estará a la hipóstasis lo que en la naturaleza humana sea más noble. Por eso el alma está más cerca del Verbo de Dios que el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Nada se opone a que lo que es causa de algo por razón de la aptitud y la conveniencia desaparezca, sin que por lo mismo se disipe el efecto; porque, aunque un ser dependa de otro en su génesis, una vez hecho realidad, ya no depende de él. Como si la amistad entre algunos se hubiera debido a una determinada circunstancia, aquélla no cesa porque ésta desaparezca; y lo mismo, si la belleza fue causa de matrimonio, porque aquélla es conveniente en la mujer para la unión conyugal, ésta no se rompe porque aquélla desaparezca. De manera semejante, la unión del Verbo de Dios con la carne perdura incluso después de la separación del alma.

ARTICULO 2

¿Asumió el Hijo de Dios el alma mediante el espíritu?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.l q."2

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu.

1. Una misma realidad no puede ser medio entre ella misma y otra cosa. Ahora bien, el espíritu o inteligencia no es algo esencialmente distinto de la propia alma, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.77 a.l ad 1). Luego el Hijo de Dios no asumió el alma por medio del espíritu o inteligencia.

2. Aún más: aquello que hace de medio para la asunción parece más apto para la misma. Pero el espíritu o inteligencia no es más apto para la asunción que el alma, como es manifiesto al no ser asumibles los espíritus angélicos, según se dijo más arriba (q.4 a.l). Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu.

3. Y también: lo que es posterior es asumido por lo que es anterior. Ahora bien, el alma designa la misma esencia, que es naturalmente anterior a su potencia, como lo es la inteligencia. Parece, por tanto, que el Hijo de Dios no asumió el alma por medio del espíritu o inteligencia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De agone christiano*[4]: *La verdad invisible e inmutable asumió el alma mediante el espíritu, j el cuerpo por medio del alma ".*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto, se dice que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma tanto por razón de orden de dignidad como por razón de la aptitud para la asunción. Y estas dos cosas se encuentran si comparamos la inteligencia, llamada espíritu, con las demás partes del alma. Pues el alma no es apta para la asunción más que en cuanto es capaz de Dios, hecha a su imagen; y esto se logra por la inteligencia, llamada espíritu, de acuerdo con Ef 4,23: *Renovaos por el espíritu de vuestra*

3. C.4 § 3: MG 3,181; cf. *De Ecclesiast. Hier.* c.5 P.l § 4: MG 3,504. 4. C.18: ML 40,300.

a. San Agustín se puede inspirar en 1 Tes 5,23, que distingue «espíritu, alma y cuerpo».

mente. Del mismo modo, también la inteligencia es la parte superior y más noble del alma, y la más semejante a Dios. Y por eso, como dice el Damasceno en el libro III[5], el Verbo de Dios se unió a la carne por medio del entendimiento, *pues la inteligencia es lo máspuro que hay en el alma;y el mismo Dios es inteligencia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir* Aunque la inteligencia no se distinga esencialmente del alma, se distingue, sin embargo, de las otras partes del alma en cuanto potencia. Y bajo este aspecto le compete la razón de medio.

2. *A la segunda hay que decir:* Al espíritu angélico no le falta aptitud para la asunción por carencia de dignidad, sino porque su caída es irreparable; cosa que no puede decirse del espíritu humano, como está claro por lo dicho en la *Primera Parte.*

3. *A la tercera hay que decir:* El alma entre la cual y el Verbo de Dios se pone la inteligencia como medio no significa la esencia del alma, que es común a todas las potencias, sino las potencias inferiores, que son comunes a toda alma.

ARTICULO 3

¿El alma de Cristo fue asumida por el Verbo antes que la carne?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 4,33

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo fue asumida por el Verbo antes que la carne.

1. El Hijo de Dios asumió la carne por medio del alma, como queda dicho (a.l). Pero antes se llega al medio que al extremo. Luego el Hijo de Dios asumió antes el alma que el cuerpo.

2. Aún más: el alma de Cristo es más noble que los ángeles, según Sal 96,7: *Adoradle todos sus ángeles.* Ahora bien, los ángeles fueron creados desde el principio, como se dijo en la *Primera Parte* (q.46 a.3). Luego también el alma de Cristo. Esta no fue creada antes de ser asumida, pues dice el Damasceno, en el libro III[6], que *el alma y el cuerpo de Cristo no tuvieronjamás otra hipóstasis que la del Verbo.* Parece, pues, que el alma de Cristo fue asumida antes que la carne, la cual fue concebida en el seno de la Virgen.

3. Y también: en Jn 1,14 se dice: *Le vimos lleno de graday de verdad;* y en el v. 16 se añade: *de su plenitud hemos recibido todos,* es deck, todos los fieles de cualquier tiempo, como expone el Crisóstomo[7]. Pero esto no sería posible si Cristo no hubiese tenido la plenitud de gracia y de verdad antes de todos los santos que existieron desde el principio del mundo, porque la causa no es posterior al efecto. Existiendo, pues, la plenitud de gracia y de verdad en el alma de Cristo en virtud de la unión con el Verbo, de acuerdo con lo que se dice en el v.14: *Vimos su gloria como la del Unigénito del Padre, lleno de grada y de verdad,* parece seguirse que el alma de Cristo fue asumida por el Verbo desde el principio del mundo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro IV[8]: *La inteligenda no se unió al Verbo de Dios, como falsamente sostienen algunos, antes de la encarnadón en la Virgen,y apartir de ese momento es llamado Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[9] defendió que todas las almas, incluso la de Cristo, fueron creadas desde el principio. Pero esto es inadmisible, pues, si se admite que el alma de Cristo fue creada en ese momento sin unirse inmediatamente al Verbo, se seguiría que dicha alma hubiera tenido en algún tiempo subsistencia propia sin el Verbo. Y de este modo, al ser asumida por el Verbo, o bien la unión no se hubiera hecho según la subsistencia, o bien se hubiera destruido la subsistencia anterior del alma[b].

Del mismo modo, es también inaceptable defender que tal alma hubiera estado unida al Verbo desde el principio, encarnándose después en el seno de la Virgen. En tal hipótesis, el alma de Cristo daría la impresión de no ser de la misma naturaleza que las nuestras, que a la vez son creadas e infundidas en los cuerpos. Por eso dice el papa León, en la epístola *Adlulianum*[10], que *su carne no era de naturaleza distinta de la nuestra, ni le fue infundida el alma de modo distinto que a los demás hombres.*

5. *De Pide Orth.* c.6: MG 94,1005. 6. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 7. *In loann.* hom.14: MG 59,91. 8. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1112. 9. *Pm Archon* 1.1 c.7: MG 11,170; c.8: MG 11,178; 1.2 c.8: MG 11,219; c.9: MG 11,229. 10. *Epist.z* c.3: ML 54,809.

b. Orígenes (185-254) fue un gran teólogo de Alejandría. Su teoría es traída por Santo Tomás en I q.47 a.2.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como se ha expuesto arriba (a.l), el alma de Cristo es medio en la unión de la carne con el Verbo según el orden de la naturaleza. Pero de esto no se sigue que fuese medio en el orden del tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña el papa León en la misma Epístola [n], el alma de Cristo *se distingue no por la diversidad de naturaleza, sino por la sublimidad de la virtud.* Es de la misma naturaleza que nuestras almas, pero supera incluso a los ángeles según *la plenitud de gracia y de verdad* (Jn 1,14). El modo de la encarnación corresponde al alma de acuerdo con su naturaleza. Por eso, al ser la forma del cuerpo, se sigue el que sea creada a la vez que es infundida y unida al cuerpo. Esto no atañe a los ángeles, por ser sustancias totalmente exentas de cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los hombres participan de la plenitud de Cristo por la fe que tienen en él, pues en Rom 3,22 se dice que *la justicia de Dios por la fe en Jesucristo llega a todosy sobre todos los que creen en él.* Como nosotros creemos en él en cuanto encarnado, así también los antiguos creyeron en él en cuanto que había de nacer, pues *creemos teniendo el mismo espíritu,* como se dice en 2 Cor 4,13. Y la fe en Cristo tiene poder para justificar por designio de la gracia de Dios, de acuerdo con Rom 4,5: *Al que no trabaja, pero cree en el que justifica al impío, la fe se le toma en cuenta como justida, de acuerdo con el designio de la gracia de Dios.* Por lo que, al ser eterno este designio, nada impide que algunos sean justificados por la fe en Cristo aun antes de que su alma estuviese repleta de gracia y de verdad.

ARTICULO 4

¿Asumió el Verbo la carne de Cristo antes de que se uniese al alma?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 4,44

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo fue asumida por el Verbo antes de que fuese unida al alma.

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[12]: *Defiende firmemente, y no dudes en modo alguno, que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen antes de ser asumida por el Verbo.* Pero parece que la carne de Cristo fue concebida antes de ser unida al alma racional, pues, en el proceso generacional, la disposición material es anterior a la forma perfectiva. Luego la carne de Cristo fue asumida antes de ser unida al alma.

2. Aún más: como el alma es parte de la naturaleza humana, así lo es también el cuerpo. Pero el alma humana, en Cristo, no tuvo un principio de su ser distinto del que tiene en los demás hombres, como consta por la autoridad del papa León[13] antes citada (a.3). Parece, pues, que tampoco el cuerpo de Cristo tuvo un principio de ser distinto del nuestro. Y en nosotros la carne es concebida antes de que se le una el alma racional. Luego lo mismo sucedió en Cristo. Y, de este modo, la carne fue asumida por el Verbo antes de que fuese unida al alma.

3. Y también: como se dice en el libro *De causis*[14], *la causa primera influye más en el efecto, y se une a él antes que la causa segunda.* Ahora bien, el alma de Cristo guarda con el Verbo la relación que tiene la causa segunda con la primera. Luego el Verbo se unió a la carne antes que el alma.

En cambio está lo que enseña el Damasceno en el libro III[1S]: *Al mismo tiempo la carne fue carne del Verbo de Dios, al mismo tiempo fue carne animada, racional e intelectual.* Por tanto, la unión del Verbo con la carne no precedió a la unión de ésta con el alma.

Solución. *Hay que decir* La carne humana es asumible por el Verbo gracias a la relación que guarda con el alma racional como con su propia forma. Y tal relación no existe antes de que se una a ella el alma racional, porque una materia se hace propia de una forma en el momento en que recibe tal forma; por eso en el mismo instante en que aparece la forma sustancial se termina la alteración. Y ésa es la razón de que la carne no debió ser asumida antes de ser carne humana, lo que aconteció al hacerse presente el alma racional. Así pues, como el alma no fue asumida antes que la carne, porque va en contra de la naturaleza del alma el existir antes de que se una al cuerpo, del mismo modo la carne no debió ser asumida antes que el alma, porque la carne no es humana antes de que tenga un alma racional.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La carne humana recibe

11. Epist.35 *Ad Mían,* c.3: ML 54,809. 12. FULGENTIUS c.l8: ML 65,698. 13. Epist.35 *Adlulian.* c.3: ML 54,809. 14. § 1: BA 163. 15. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985.

el ser por medio del alma. Y por eso no es carne humana antes de que se le una el alma; sin embargo, puede ser una disposición para convertirse en carne humana. Pero, en la concepción de Cristo, el Espíritu Santo, por ser un agente de virtud infinita, en un mismo instante dispuso la materia y la hizo perfecta[c].

2. *Ala segunda hay que dedr:* La forma da la especie en acto; en cambio, la materia, de suyo, está en potencia para la especie. Y por eso iría contra la naturaleza de la forma preexistir a la naturaleza específica, que se consuma por su unión con la materia; sin embargo, no es contrario a la naturaleza de la materia el que preexista a la naturaleza específica. Y de ahí que la diferencia existente entre nuestro origen y el de Cristo, por ser nuestra carne concebida antes de estar unida al alma —cosa que no sucede en Cristo—, es conforme a lo que precede a la perfección de la naturaleza; igual que nosotros somos concebidos por un semen viril, y Cristo no lo es. En cambio, la diferencia en cuanto al origen del alma se convertiría en una diferencia de naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede interpretarse que el Verbo de Dios se une a la carne antes que el alma, si se atiende al modo común en que está presente en todas las criaturas por esencia, presencia y potencia; pero esta prioridad no es de tiempo, sino de naturaleza. Se entiende que la carne es primero un ser, a causa del Verbo, que un ser animado, lo que le proviene del alma. Pero, en el orden de las ideas, es preciso que la carne se una al alma antes que al Verbo, porque de esta unión con el akna le viene a la carne la aptitud para unirse al Verbo en la persona, especialmente porque la persona sólo existe en la naturaleza racional.

ARTICULO 5

¿Asumió el Hijo de Dios la naturaleza humana integra mediante sus partes?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.l q.ª3; a.3 q.ª1

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana total mediante sus partes.

1. Dice Agustín, en el libro *De agone christiano*[16], que *la verdad invisible e inconmutable asumió el alma por medio del espíritu, el cuerpo por medio del alma, j así asumió al hombre total.* Ahora bien, el espíritu, el alma y el cuerpo son partes del hombre total. Luego asumió el hombre total mediante sus partes.

2. Aún más: el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma, porque ésta es más semejante a Dios que el cuerpo. Pero las partes de la naturaleza humana, por ser más simples que el todo, parecen más semejantes a Aquel que es la misma simplicidad. Luego asumió el todo mediante sus partes.

3. Y también: el todo resulta de la unión de las partes. Pero la unión se concibe como el término de la asunción, mientras que las partes se entiende que son anteriores a la asunción. Luego asumió el todo por medio de las partes.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[17]: *En nuestro Señor Jesucristo no cabe considerar las partes de las partes, sino los componentes inmediatos, esto es, la deidad y la humanidad.* Pero la humanidad es un todo, que se compone de alma y cuerpo como de sus partes. Luego el Hijo de Dios asumió las partes mediante el todo.

Solución. *Hay que dedr.* Cuando en la asunción de la encarnación se habla de medio, no se trata de un orden temporal, porque se realizó a la vez la asunción del todo y la de las partes. Ya queda demostrado (a.3.4) que el alma y el cuerpo se unieron en un mismo instante para constituir la naturaleza humana del Verbo. Y en este caso se trata de un orden de naturaleza. De donde se sigue que lo que es posterior en la naturaleza es asumido por lo que es primero.

Una cosa es primera en la naturaleza de dos modos: uno, por parte del agente; otro, por parte de la materia. Y estas dos causas existen antes que el efecto. En lo que toca al agente, es absolutamente primero lo que ocupa el primer puesto en su intención, aunque relativamente es primero aquello por lo que comienza su operación; y esto porque la intención precede a la operación. Por lo que se refiere a la materia, es primero

16. C.18: ML 40,300. 17. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,1068.

c. Según lo dicho en la q.2 a.12, nota 17, si normalmente entre concepción y animación hay un tiempo, y por otra parte la humanidad de Cristo es asumida en el primer instante de la concepción, no hay más remedio que acudir a la intervención del espíritu «agente de virtud infinita».

lo que existe antes en la transformación de la materia.

En la encarnación es necesario atender principalísimamente al orden por parte del agente, porque, como dice Agustín en la Epístola *Ad Volusianum*[18], *en estas cosas toda la rasyn de la obra radica en elpoder del agente.* Y es claro que en la intención del agente tiene prioridad lo completo respecto de lo incompleto y, por consiguiente, el todo con relación a las partes. Por eso hay que afirmar que el Verbo de Dios asumió las partes de la naturaleza humana mediante el todo. Así como asumió el cuerpo por la relación que dice al alma racional, así también asumió el cuerpo y el alma por la relación que tienen con la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* De las palabras citadas no se sigue más que el Verbo, al asumir las partes de la naturaleza humana, asumió toda la naturaleza humana. Y así, la asunción de las partes es anterior en el orden de las ideas, pero no en el tiempo. Por el contrario, la asunción de la naturaleza es lo primero en el orden de la intención, lo que equivale a ser absolutamente lo primero, como queda dicho (en el cuerpo del artículo).

2. *A. la segunda hay que decir:* Dios es simple en tal grado que es también perfectísimo. Y por eso el todo es más semejante a Dios que las partes, en cuanto que aquél es más perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* La unión personal es el término de la asunción; no, en cambio, la unión de la naturaleza, que resulta de la unión de las partes.

ARTICULO 6

¿Asumió el Hijo de Dios la naturaleza humana mediante la gracia?[d]

Supra q.2 a.10; *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 q.*1.2; d.13 q.3 a.l; *De veril,* q.29 a.2; *Competid, theol.* c.214; *Quodl.* 9 q.2 a.l ad 3

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana por medio de la gracia.

1. Nosotros nos unimos a Dios por medio de la gracia. Pero la naturaleza humana en Cristo estuvo supremamente unida. Luego tal unión se hizo por medio de la gracia.

2. Aún más: así como el cuerpo vive por el alma, que es su perfección, así también vive el alma por medio de la gracia. Ahora bien, la naturaleza humana se hace apta para la unión por medio del alma. Luego el Hijo de Dios asumió el alma mediante la gracia.

3. Y también: Agustín, en el libro XV *De Trin.* [19], dice que el Verbo encarnado es como nuestro verbo expresado en la palabra. Ahora bien, nuestro verbo se une a la palabra mediante el espíritu. Luego el Verbo de Dios se une a la carne por medio del Espíritu Santo; y, de este modo, se une por medio de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, de acuerdo con 1 Cor 12,4: *Hay diversidad de gradas, pero uno mismo es el Espíritu.*

En cambio está que la gracia es un accidente del alma, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.2 ad 2). Pero la unión del Verbo con la naturaleza humana se hizo hipostáticamente y no accidentalmente, como es claro por lo dicho antes (q.2 a.6). Luego la naturaleza humana no fue asumida mediante la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Cristo tiene la gracia de unión y la gracia habitual. Así pues, bajo ninguno de los dos aspectos puede concebirse la gracia como medio en la asunción de la naturaleza humana. Efectivamente, la gracia de unión es el mismo ser personal que ha sido dado gratuitamente por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo, lo que representa el término de la asunción. Y la gracia habitual, que pertenece a la santidad especial de tal hombre, es un efecto de la unión, de acuerdo con Jn 1,14: *Vimos su gloria como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad;* lo cual significa que, por el hecho de ser ese hombre el Unigénito del Padre, como efecto de la unión tiene la plenitud de gracia y de verdad.

Pero si por gracia se entiende la misma voluntad de Dios que hace o dona algo

18. *Epist.* 137 c.2: ML 33,519. 19. C.ll: ML 42,1071.

d. Algunos teólogos medievales hablan de una gracia en la humanidad de Cristo que la disponga a la unión hipostática. Santo Tomás considera que la gracia no es medio, sino consecuencia de la unión, obra gratuita del amor divino. También q.7 a.3.

gratuitamente, entonces la unión se hizo mediante la gracia, no como medio, sino como causa eficiente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Nuestra unión con Dios se realiza por medio de una operación, es a saber, en cuanto que le conocemos y amamos. Y, por eso, tal unión se hace mediante la gracia habitual, en cuanto que la operación perfecta procede de un hábito. En cambio, la unión de la naturaleza humana con el Verbo de Dios se realiza en su ser personal, lo cual no depende de ningún hábito, sino inmediatamente de la misma naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es perfección sustancial del cuerpo, mientras que la gracia es perfección accidental del alma. Y por eso la gracia no puede ordenar el alma a la unión personal, por no ser ésta accidental, como lo hace el alma con el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Nuestro verbo interior se une a la palabra por medio del espíritu no como medio formal, sino como motor de la misma, pues del verbo interior procede el espíritu con que se forma la palabra. Y, de manera semejante, del Verbo eterno procede el Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo, como se verá luego (q.32 a.l). Pero de esto no se sigue que la gracia del Espíritu Santo sea el medio formal en la unión de que hemos hablado.

CUESTIÓN 7

Sobre la gracia de Cristo en cuanto hombre particular

Pasamos ahora a tratar de las cosas que el Hijo de Dios tomó junto con la naturaleza humana. Y, en primer lugar, de las que afectan a la perfección; luego, de las que atañen a las deficiencias (q.14). Sobre lo primero se plantean tres problemas: primero, la gracia de Cristo; segundo, su ciencia (q.9); tercero, su poder (q.13).

La gracia de Cristo puede estudiarse bajo dos aspectos: primero, como la propia de un hombre particular; segundo, como la gracia del que es cabeza de la Iglesia (q.8)". De la gracia de unión ya se ha hablado (q.2).

Sobre la gracia en el primer aspecto se plantean trece interrogantes:

1. ¿Se dio en el alma de Cristo la gracia habitual?—2. ¿Tuvo Cristo virtudes?—3. ¿Se dio en él la fe?—4. ¿Existió en él la esperanza?—5. ¿Poseyó Cristo los dones?—6. ¿Tuvo Cristo el don de temor?—7. ¿Se dieron en Cristo los carismas?—8. ¿Tuvo Cristo el don de profecía?—9. ¿Poseyó la plenitud de gracia?—10. ¿Tal plenitud es propia de Cristo?—11. ¿Es infinita la gracia de Cristo?—12. ¿Pudo aumentar?—13. ¿Qué relación guarda esta gracia con la unión hipostática?

ARTICULO 1

¿Se dio la gracia habitual en el alma asumida por el Verbo?[b]

In Sent. 3 d.13 q.l a.l; *De verít.* q.29 a.l; *Competid, theol.* c.213 y 214; *In lo.* 3 lect.6

Objeciones por las que parece que la gracia habitual no se dio en el alma asumida por el Verbo.

1. La gracia es una participación de la divinidad en la criatura racional, según 2 Pe 1,4: *Por medio del cual nos hizo donación de preciosas y magníficas promesas, para que seamos partícipes de la naturaleza divina.* Pero Cristo es Dios de verdad, y no por participación. Luego en él no hubo gracia habitual.

2. Aún más: el hombre necesita la gracia para actuar rectamente, de acuerdo con 1 Cor 15,10: *He trabajado más que todos; aunque no yo, sino la grada de Dios conmigo;* y también la necesita para alcanzar la vida eterna, según Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Ahora bien, a Cristo se le debía la herencia de la vida eterna por el simple hecho de ser Hijo natural de Dios. Y, al ser el Verbo por el *opt fueron hechas todas las cosas* (Jn 1,3), le asistía el poder de hacer bien todas las cosas. Por consiguiente, según su naturaleza humana, no necesitaba de otra gracia que la unión con el Verbo.

3. Y también: el sujeto que actúa a modo de instrumento no necesita de un hábito para las propias operaciones, pues tal hábito reside en el agente principal. Ahora bien, la naturaleza humana fue en Cristo como un *instrumento de la divinidad*, como enseña el Damasceno en el libro III[1]. Luego en Cristo no debió existir la gracia habitual.

En cambio está lo que se dice en Is 11,2: *Descansará sobre él el Espíritu del Señor,* del que se afirma que está en el hombre por medio de la gracia habitual, como se explicó en la *Primera Parte* (q.43 a.3). Luego en Cristo se dio la gracia habitual.

1. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,1049.1060.

a. La gracia de Cristo puede ser considerada en dos perspectivas o momentos: en su humanidad singular (q.7); en relación a los hombres (q.8).

b. «Gracia habitual» es el favor de Dios recibido y aceptado que nos hace justos, agradables y agradecidos (I-II q.l 11 a.l). Distinta del «carisma» o gracia «gratis dada» (ib., a.4 c.). La gracia habitual se distingue de la «gracia de unión», y se manifiesta en el ejercicio de las virtudes y dones del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir* Es necesario [c] que la gracia habitual se dé en Cristo por tres motivos. Primero, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser que recibe se encuentra más cerca de la causa que influye, tanto más participa de esa influencia. Ahora bien, el influjo de la gracia proviene de Dios, según Sal 83,12: *El Señor dará la graciay la gloria.* Y por tanto fue conveniente en grado máximo que aquella alma recibiese el influjo de la gracia divina.

Segundo, por la nobleza de su alma, cuyas operaciones era necesario que contactasen con Dios de la forma más próxima mediante el conocimiento y el amor. Para conseguir esto, la naturaleza humana tiene que.ser elevada por la gracia.

Tercero, por la relación del propio Cristo con el género humano. El es efectivamente, en cuanto hombre, *mediador entre Diosy los hombres,* como se dice en 1 Tim 2,5. Y por eso era preciso que tuviera también la gracia que redundase en los demás, conforme a Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos gracia tras grada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo es verdadero Dios por su persona y por su naturaleza divinas. Pero como en la unidad de la persona persiste la distinción de la naturaleza, como es claro por lo dicho anteriormente (q.2 a. 1.2), el alma de Cristo no es esencialmente divina. De ahí la necesidad de que llegue a serlo por participación, cosa que se logra por medio de la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* A Cristo, en cuanto Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la herencia eterna, que es la misma bienaventuranza increada, lograda por un acto increado de conocimiento y de amor de Dios, que es el mismo con que el Padre se conoce y ama a sí mismo. El alma no era capaz de tal acto a causa de la diferencia de naturaleza. Por lo que era necesario que alcanzase a Dios por un acto creado de fruición, acto que resulta imposible sin la gracia.

Del mismo modo, en cuanto Verbo de Dios, tuvo la facultad de hacer bien todas las cosas por su operación divina. Pero como, además de esta operación divina, es necesario poner en él una operación humana, según luego se verá (q.19 a.l), se requiere que exista en él la gracia habitual, mediante la cual tal operación resulte perfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* La humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad [d], pero no a la manera de un instrumento inanimado —que no actúa, sino que es sólo movido—, sino a modo de instrumento animado por un alma racional, que se mueve de tal manera que a la vez es movido. Por eso, para lograr una actuación oportuna, necesitó tener la gracia habitual.

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo virtudes?

InSent. 3 d.13 q. a.l; a.2 q.M.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo virtudes.

1. Cristo tuvo la plenitud de gracia. Pero la gracia es suficiente para hacer bien todas las cosas, según 2 Cor 12,9: *Te basta mi grada.* Luego en Cristo no se dieron virtudes.

2. Aún más: según el Filósofo en VII *Ethic.* [2], la virtud se distingue de *un derto heroísmo o hábito divino,* que se atribuye a hombres divinizados. Pero esto le conviene a Cristo en grado máximo. Luego Cristo no tuvo virtudes, sino algo más noble que la virtud.

3. Y también: como queda dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a. 1.2), las virtudes se poseen todas juntas. Ahora bien, no fue conveniente que Cristo tuviera todas las virtudes a la vez, como es claro respecto de la liberalidad y la magnanimidad, cuyo acto recae en las riquezas, según Mt 8,20: *El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabera.* Otro tanto acaece con la templanza y la continencia, que actúan sobre las concupiscencias desordenadas, que no existieron en Cristo. Luego Cristo no tuvo virtudes.

2. C.1 n.l (BK 1145al9); S. TH., lecLl.

c. La necesidad debe ser interpretada dentro del orden establecido'por Dios; como se dice a continuación, «fue conveniente en grado sumo».

d. «La humanidad de Cristo es instrumento animado de la divinidad». Es movida y al mismo tiempo mueve; por eso necesita la gracia, que es una cualidad del alma (I-II q.110 a.2). Véase más adelante q.19 a.l.

En cambio está lo que sobre Sal 1,2 —*Pero en la ley del Señor tiene su complacenda*— dice la *Glosa*[3]: *Aquí se nos presenta a Cristo lleno de todo bien.* Ahora bien, la virtud es la *buena cualidad del alma.* Luego Cristo estuvo lleno de toda virtud.

Solución. *Hay que decir* Como quedó explicado en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 10 a.4), así como la gracia se relaciona con la esencia del alma, así también se relaciona la virtud con sus potencias. Por eso es necesario que así como las potencias del alma se derivan de su esencia, así también es necesario que las virtudes se deriven de la gracia. Y cuanto más perfecto es un principio, tanto más profundos son sus efectos. Por lo que, al ser la gracia de Cristo perfectísima, es natural que procedan de ella las virtudes para perfeccionar cada una de las potencias en orden a todos los actos del alma. Y así resulta que Cristo tuvo todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Al hombre le basta la gracia para todo aquello con lo que se ordena a la bienaventuranza. Sin embargo, hay cosas que realiza la misma gracia inmediatamente, como el hacer grato a Dios, y otras por el estilo; en cambio, otras cosas las lleva a cabo por medio de las virtudes que proceden de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito heroico o divino no se distingue de lo que comúnmente llamamos virtud más que por el modo más perfecto, esto es, en cuanto que alguno está mejor dispuesto para el bien que el común de los hombres. Con lo que no se demuestra que Cristo careciese de las virtudes, sino que las tuvo en grado eminentísimo, por encima del modo común. En este sentido, también Plotino[4] habló de un modo sublime de virtudes que él dijo ser propias del *alma purificada.*

3. *A la tercera hay que decir:* La liberalidad y la magnificencia son recomendadas con respecto a las riquezas para que nadie las aprecie tanto que descuide, por causa de ellas, lo que tiene obligación de hacer. Y el que menos aprecia las riquezas es aquel que las desprecia y rechaza totalmente por amor a la perfección. Y por eso Cristo, por el simple hecho de haber despreciado todas las riquezas, demostró en sí mismo el grado supremo de liberalidad y de magnificencia. Aunque también ejerció un acto de liberalidad, conforme a sus posibilidades, ordenando que se entregasen a los pobres las cosas que a él le daban; por eso, cuando el Señor dijo a Judas, según Jn 13,27, *lo que vas a hacer, hazlo pronto,* los discípulos pensaron que el Señor le había mandado *dar algo a los pobres* (v.29).

Por otro lado, Cristo no tuvo en modo alguno pasiones desordenadas, como se verá más adelante (q.l8 a.2). Sin embargo, esto no excluye que tuviese la templanza, que es tanto más perfecta en el hombre cuanto más carece de pasiones desordenadas. Por este motivo, según el Filósofo en el VII *Ethic.*[5], el templado se distingue del continente en que el primero no tiene pasiones bajas, mientras que el segundo sí las padece. Por tanto, si la continencia se entiende en el sentido que la toma el Filósofo, Cristo, por haber poseído todas las virtudes, no tuvo la continencia, que no es una virtud, sino algo inferior a la virtud.

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo fe?

Infra a.4; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.13 q.l a.2 q.'l ad 1; d.36 a.2 ad 3; 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *De verít.* q.29 a.4 ad 15; *De virtut.* q.4 a.l ad 12

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la fe.

1. La fe es una virtud más excelente que las virtudes morales, por ejemplo la templanza y la liberalidad. Ahora bien, estas virtudes se dieron en Cristo, como queda dicho (a.2). Luego con mayor razón se dio en él la fe.

2. Aún más: Cristo no enseñó las virtudes que no tuvo él, de acuerdo con Act 1,1: *Jesús comentó a hacer y enseñar.* Pero en Heb 12,2 se dice que Cristo es *autor y consumador de la fe.* Por consiguiente, se dio en él en grado supremo.

3. Y también: en los bienaventurados no existe lo que incluye imperfección. Pero en los bienaventurados se da la fe, pues acerca de Rom 1,17: *En él se revela la justicia de Dios, pasando de una fe a otra fe,* comenta la *Glosa*[6]*: De la fe en las palabras y de la esperanza*

3. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,62; *Glossa ordin.* (111,87 A). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* sobre Sal 1,2: ML 70,29. 4. MACROBIO, *In Somnum Sdpion.* 1.1 c.8 (DD 32). Véase antes 1-2 q.61 a.5. 5. C.9 n.6 (Bic 1152al); S. TH., lect.9. 6. *Glossa ordin.* (VI,5 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1323.

a la fe de las cosasj de la contemplación. Luego parece que en Cristo se dio la fe, porque no incluye imperfección alguna.

En cambio está lo que se dice en Heb 11,1: *La fe es prueba de lo que no se ve.* Pero para Cristo no hubo nada oculto, de acuerdo con lo que le dijo Pedro, en Jn 21,17: *Tú sabes todas las cosas.* Luego en Cristo no existió la fe.

Solución. *Hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.4 a.l), el objeto de la fe es la realidad divina no vista. Pero el hábito de la virtud, como cualquier otro, se especifica por el objeto. Y por lo mismo, si la realidad divina deja de ser algo no visto, desaparece el motivo de la fe. Ahora bien, Cristo, desde el primer instante de su concepción, vio plenamente la esencia divina, como luego se demostrará (q.34 a.4). Luego en él no pudo existir la fe[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es superior a las virtudes morales, porque versa sobre un objeto más noble. Sin embargo, en relación con ese objeto la fe incluye un cierto defecto, que no se dio en Cristo. Por lo mismo, en él no pudo darse la fe, aunque tuvo las virtudes morales, porque no implican un defecto de esta clase en su noción, con respecto a sus propios objetos.

2. *A la segunda hay que decir:* El mérito de la fe consiste en que el hombre, por obediencia a Dios, asiente a lo que no ve, según aquello de Rom 1,5: *Para conseguir la obediencia a la fe entre todos los gentiles a causa de su nombre.* Ahora bien, Cristo observó una obediencia plenísima respecto de Dios, pues según Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte.* Y así no enseñó nada referente al mérito que él mismo no practicase de manera más excelentez.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como comenta la *Glosa*[1] en el mismo lugar, *la fe consiste propiamente en creer las cosas que no se ven.* Ahora bien, la fe prestada a las cosas que se ven se llama fe en sentido impropio, y por cierta analogía, en lo referente a la certeza o firmeza de la adhesión.

ARTICULO 4

¿Existió en Cristo la esperanza?

Infra a.6 ad 1; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; 2-2 q.18 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.13 q. a.2 q.'l ad 1; d.26 q.2 a.5 q."l; *De verít.* q.29 a.4 ad 15; *In Heb.* c.2 lect.3; *De virtut.* q.4 a.l ad 12; a.4 ad 16; *In Ps.* 15 y 30

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la esperanza.

1. A juicio de la *G/osa*[8], está dicho en nombre de Cristo lo que se lee en Sal 30,2: *En ti, Señor, esperé.* Ahora bien, el hombre espera en Dios mediante la virtud de la esperanza. Luego Cristo tuvo esta virtud.

2. Aún más: la esperanza es la expectación de la bienaventuranza futura, como queda dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.17 a.l ad 2; a.5; a.6). Pero Cristo esperaba algo referente a la bienaventuranza, a saber, la glorificación de su cuerpo. Luego parece que en él existió la esperanza.

3. Y también: cada uno puede esperar lo que pertenece a su perfección, con tal de que eso sea algo futuro. Ahora bien, había cosas que eran futuras pertenecientes a la perfección de Cristo, de acuerdo con Ef 4,12: *Para ¿a perfección de los santos, en razón de la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo.* Luego parece que a Cristo le competía tener esperanza.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,24: *¿Quién espera lo que ve?* Y de esta manera resulta manifiesto que, así como la fe tiene por objeto las cosas no vistas, así sucede también con la esperanza. Pero la fe no existió en Cristo, como queda dicho (a.3). Luego tampoco la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Así como pertenece a la esencia de la fe el que uno asienta a lo que no ve, así también es propio de la

7. *Glossa ordin.* sobre Rom 1,17 (VI,5 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 1,17: ML 191,1323. Cf. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* 1.2, q.39 sobre Mt 17,5: ML 35,1353. 8. Cf. *Glossa interl.* (111,125v).

e. La fe «es un hábito de la mente que introduce la vida eterna en nosotros, haciendo que el entendimiento asienta a realidades que no se ven» (II-II q.4 a.l). La misma idea en esta q.7 a.3 sol.3 y a.9 sol.l. Cristo gozó de la visión beatífica, y por tanto no tuvo fe (q.34 a.4).

/ Hay que salvaguardar la obediencia meritoria de Cristo que se afirma en la revelación. En sentido bíblico, fe significa movimiento de abandono y confianza en la palabra y en el poder de Dios. Así entendida la fe, Jesucristo es el primogénito de los creyentes (Heb 12,1-4).

esencia de la esperanza el que uno espere lo que todavía no tiene. Y del mismo modo que la fe, en cuanto virtud teologal, no recae sobre cualquier cosa no vista, sino sobre sólo Dios, de manera semejante también la esperanza, en cuanto virtud teologal, tiene por objeto la misma fruición de Dios, esperada principalmente por el hombre a través de la virtud de la esperanza. No obstante, a modo de consecuencia, el que tiene la virtud de la esperanza puede esperar el auxilio divino también en otras cosas, como acontece con el que tiene la virtud de la fe, pues no cree a Dios sólo en lo referente a las cosas divinas, sino también respecto de cualquier otra materia que le haya sido revelada por inspiración de Dios.

Cristo, desde el primer momento de su concepción, tuvo la fruición plena de la divinidad, como luego se dirá (q.34 a.4), y por lo mismo no poseyó la virtud de la esperanza. Tuvo, en cambio, la esperanza respecto de algunas cosas que todavía no había alcanzado, aunque no tuvo fe respecto de nada. Porque, a pesar de conocerlo todo plenamente, con lo que la fe quedaba totalmente excluida en él, no poseía todavía de forma plena todo lo que pertenecía a su perfección, por ejemplo la inmortalidad y la gloria del cuerpo, que podía esperar&.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* Esas palabras no se aplican a Cristo con relación a la esperanza en cuanto virtud teologal, sino respecto de otras cosas que todavía no poseía, como se ha dicho (en la exposición).

2. *A. la segunda hay que decir:* La gloria del cuerpo no pertenece a la bienaventuranza como algo principal, sino a modo de redundancia de la gloria del alma, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.4 a.6). Por tanto, la esperanza en cuanto virtud teologal no se refiere a la bienaventuranza del cuerpo, sino a la del alma, que consiste en el gozo divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* La edificación de la Iglesia por la conversión de los fieles no pertenece a la perfección esencial de Cristo; le afecta, en cambio, en cuanto que mueve a otros a participar en su propia perfección. Y puesto que, en sentido estricto, se llama esperanza a la que se refiere a lo que uno mismo espera tener, no puede decirse, hablando con propiedad, que la esperanza le convenga a Cristo por la razón alegada.

ARTICULO 5

¿Poseyó Cristo los dones?

Inls. \\;Inlo. lect.8

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo los dones.

1. Es opinión común que los dones se dan para ayuda de las virtudes. Pero lo que es perfecto en sí mismo no necesita de ayuda exterior. Como en Cristo las virtudes fueron perfectas, parece que en él no existieron los dones.

2. Aún más: no parece pertenecer a una misma persona dar los dones y recibirlos, porque darlos es propio de quien los tiene, y recibirlos es propio de quien no los posee. Pero a Cristo le compete dar los dones, de acuerdo con Sal 67,19: *Distribuyó dones a los hombres.* Luego a Cristo no le corresponde recibir los dones del Espíritu Santo.

3. Y también: parece que cuatro de los dones pertenecen a la contemplación del estado de vía, a saber: los de sabiduría, ciencia, entendimiento y consejo, que corresponde a la prudencia; por eso el Filósofo, en el VI *Ethic.*[9], los cuenta entre las virtudes intelectuales. Pero Cristo poseyó la contemplación del cielo. Luego no tuvo estos dones.

En cambio está lo que se lee en Is 4,1: *Siete mujeres echarán mano de un solo hombre.* La *Glosa*[w] comenta: *Esto es, los siete dones del Espíritu Santo se apoderarán de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.68 a.l), los dones, hablando con propiedad, son unas perfecciones de las potencias del alma con las que se hacen aptas para ser movidas por el Espíritu Santo. Pero es evidente que el alma de Cristo era movida por el Espíritu Santo

9. C.3 n.l (BK 1139B16); S. TH., lect.3.

10. *Glossa ordin.* (TV,13 A). JERÓNIMO, *In Isaiam* 1.2 sobre Is 4,1: ML 24,74.

g. Admitiendo la visión beatífica, hay que negar la esperanza. Pero se abre un camino, pues la esperanza tiene como objetivo «las cosas que no se poseen»; y Jesucristo aún no poseía la inmortalidad y la gloria de su cuerpo (III q.7 a.9 sol.l). Ver también la Cuest. Disp. *De spe* a.4, sol.16, y *Comment. adHebr.* c.2 lect.3 n.l33.

en grado perfectísimo, como se dice en Le 4,1: *Jesús, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordány era impulsado por el Espíritu al desierto.* Luego es patente que en Cristo se dieron los dones en grado excelentísimo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Lo que es perfecto en el orden de su propia naturaleza necesita la ayuda de lo que es de naturaleza superior. Así el hombre, por perfecto que sea, necesita ser ayudado por Dios. Y en este sentido las virtudes necesitan la ayuda de los dones, porque éstos perfeccionan las potencias del alma al ser movidas por el Espíritu Santo [h].

2. Ala segunda hay que dedr: Cristo no es receptor y donante de los dones del Espíritu Santo bajo un mismo aspecto, sino que los da en cuanto Dios, y los recibe en cuanto hombre. Por eso dice Gregorio, en el II *Moral.* [n], que *el Espíritu Santo, que procede de la divinidad de Cristo, no abandonó nunca su humanidad.*

3. *A. la tercera hay que decir:* En Cristo no se dio sólo el conocimiento del cielo, sino también el de la vida terrenal, como luego se dirá (q.15 a.10). Y, sin embargo, los dones del Espíritu Santo permanecen de algún modo también en el cielo, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.68 a.6).

ARTICULO 6

¿Tuvo Cristo el don de temor? [i]

In Seni. 3 d.15 q.2 a.2 q.ª3; *In Is.* 11

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió el don de temor.

1. La esperanza es tenida como mejor que el temor, porque su objeto es el bien, mientras que el objeto del temor es el mal, como se explicó en la *Segunda Parte* (1-2 q.40 a.l; q.41 a.2; q.42 a.l). Pero Cristo no tuvo la virtud de la esperanza, como antes se ha dicho (a.4). Luego tampoco poseyó el don de temor.

2. Aún más: por el don de temor teme uno o la separación de Dios, que es el temor *casto,* o ser castigado por El, lo que representa el temor *servil,* como los llama Agustín en el *Supra Canonicam loan.*[12]. Ahora bien, Cristo no temió ni separarse de Dios por el pecado, ni ser castigado por El a causa de la culpa, porque no podía pecar, como luego se dirá (q.15 a.l). Y respecto de lo imposible no existe el temor. Luego en Cristo no se dio el don de temor.

3. Y también: en la 1 Jn 4,18 se dice: *La caridad perfecta echa fuera el temor.* Pero la caridad de Cristo fue perfectísima, según Ef 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Luego Cristo no tuvo el don del temor.

En cambio está lo que se lee en Is 11,3: *Lo llenará el Espíritu del temor del Señor* [i].

Solución. *Hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.42 a.l), el temor se relaciona con dos objetos: uno, el mal espantoso; otro, la persona que puede causarnos ese mal, como cuando uno teme al rey en cuanto tiene el poder de matar. Pero no se temería al que tiene tal potestad si ésta no fuese eminente, de modo que no es fácil hacerle frente; de hecho, no tememos las cosas que podemos rechazar fácilmente. Y de esta manera es claro que nadie es temido más que por su superioridad.

Así pues, hay que decir que en Cristo se dio el temor de Dios, pero no en cuanto se refiere al mal de la separación de Dios por el pecado, ni tampoco en cuanto se relaciona con el mal del castigo por tal pecado, sino en cuanto atañe a la misma superioridad divina, en cuanto que el alma de Cristo, impulsada por el Espíritu Santo, se movía hacia Dios con un afecto reverencial. Por eso se dice en Heb 5,7 que, en todas las *ocasiones, fue escuchado por su reverencial temor.* Este amor reverencial para con Dios lo tuvo Cristo, en cuanto hombre, de forma más plena que todos los demás. Y por esto

11. C.56: ML 75,598. 12. Tr.9 sobre 4,18: ML 35,2049; cf. *In lo.* 15,15 tr.85: ML 35,1849.

h. Mientras las virtudes son hábitos con estabilidad, los dones del Espíritu Santo son mociones o «inspiraciones divinas» que dinamizan el ejercicio de las virtudes (I-II q.68 a.l c.).

i. Responde a una cuestión histórica. Según Abelardo, el temor de Dios incluiría contradicción con el amor filial de Jesús. Pero el Conc. de Sens (1140) declaró que «en Cristo se dio el espíritu de temor del Señor» (DS 731).

j. Los *LXX* (y después la *Vulgata)* desdoblan el don de temor en el de piedad. Así llega la numeración septenaria de los dones.

le atribuye la *Escritura* la plenitud del temor del Señor (Is 11,3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hábitos de las virtudes y de los dones se refieren propia y directamente al bien, mientras que con el mal sólo se relacionan por vía de consecuencia, pues es propio de la naturaleza de la virtud *hacer buena la obra,* como se dice en el II *Ethic.*[13]. Y por esto no pertenece a la naturaleza del don de temor el mal que contempla, sino la superioridad de aquel bien, es decir, el divino, que tiene poder para infligir un mal. En cambio, la esperanza como virtud dice relación no sólo al autor del bien, sino simultáneamente al mismo bien en cuanto no poseído. Y por eso a Cristo no se le atribuye la virtud de la esperanza, porque poseía ya el bien perfecto de la bienaventuranza, pero sí el don de temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede del temor considerado en relación con el mal como objeto.

3. *A. la teñera hay que decir:* La caridad perfecta echa fuera el temor servil, que se fija especialmente en el castigo. Pero un temor de esta naturaleza no existió en Cristo.

ARTICULO 7

¿Tuvo Cristo carismas?

In Is. 1

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dieron los carismas.

1. Quien tiene algo plenamente, no puede tenerlo por participación. Pero Cristo tuvo la plenitud de gracia, según Jn 1,14: *Lleno de grada y de verdad.* Y los carismas parece que son a modo de participaciones concedidas parcialmente y en particular a diversos individuos, de acuerdo con 1 Cor 12,4: *Hay diversidad de dones.* Luego parece que en Cristo no se dieron los carismas.

2. Aún más: lo que a uno se le debe, no parece que se le dé gratuitamente. Pero a Cristo hombre le eran debidos la abundancia en la palabra de sabiduría y de ciencia, el poder de hacer milagros y otras cosas por el estilo que pertenecen a los llamados carismas, por ser él *el poder de Dios y la sabiduría de Dios,* como se dice en 1 Cor 1,24. Luego no era oportuno que Cristo tuviese carismas.

3. Y también: los carismas se ordenan a la utilidad de los fieles, según 1 Cor 12,7: *A. cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común.* Pero no se ve que pertenezca al bien común un hábito, o cualquier otra disposición, si el hombre no se sirve de ellos, de acuerdo con Eclo 20,32: *Sabiduría ocultay tesoro escondido: ¿Qué utilidad hay en los dos?* Sin embargo, no se lee que Cristo se haya servido de todos los carismas, especialmente en lo que se refiere al don de lenguas. Luego en Cristo no se dieron todos los carismas.

En cambio está lo que dice Agustín en la epístola *Ad Dardanum*[14]: así como en la cabeza están todos los sentidos, así existieron en Cristo todas las gracias.

Solución. *Hay que decir:* Como se explicó en la *Segunda Parte* (1-2 q.111 a.4), los carismas se ordenan a la manifestación de la fe y de la doctrina espiritual. Es necesario que el que enseña tenga aquellos medios por los cuales manifieste su doctrina; en caso contrario, tal doctrina resultaría inútil. Ahora bien, Cristo es el primero y principal maestro de la fe y de la doctrina espiritual, como se dice en Heb 2,3-4: *Esta salvación fue inaugurada por la predicación del Señor; fue confirmada entre nosotros por los que le escucharon, confirmándola Dios con señales y milagros,* etc. Es, pues, claro que Cristo, como primero y principal maestro de la fe, tuvo todos los carismas en grado eminentísimo[k].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Así como la gracia santificante se ordena a los actos meritorios tanto interiores como exteriores, así también el carisma se ordena a ciertos actos externos que manifiestan la fe, por ejemplo la realización de milagros y otras obras por el estilo. Cristo poseyó plenamente ambas gracias, pues, al estar su alma unida a la divinidad, tenía el poder total de realizar todos los actos predichos. En cambio, los otros santos, que son movidos por Dios no

13. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106al8); S. TH., lect.6.
14. *EpistAW* c.13: ML 33,847.

k. Según I-II q.lll a.l, las «gracias gratis dadas» son eminentemente sociales; no se dan para justificación del individuo, sino «para que coopere en la justificación del otro».

como instrumentos unidos sino separados, reciben un poder particular para realizar tales o cuales actos. De ahí que en los demás santos los carismas se encuentren divididos; no así en Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Cristo se llama *podery sabiduría de Dios* porque es el Hijo eterno de Dios. En este sentido no le compete tener la gracia, sino más bien ser el dispensador de la misma. Sin embargo, le corresponde tener la gracia según su naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir.* A los Apóstoles les fue concedido el don de lenguas porque eran enviados a *enseñar a todas las gentes* (Mt 28,19). Cristo, en cambio, sólo quiso predicar personalmente al pueblo judío, como él mismo lo dijo en Mt 15,24: *No be sido enviado sino a las ovejasperdidas de la casa de Israel.* Y el Apóstol escribe en Rom 15,8: *Digo que Cristo fue ministro de la circuncisión.* Y por eso no fue necesario que hablase diversas lenguas. Sin embargo, no careció del conocimiento de todas las lenguas, puesto que tampoco le eran desconocidos los pensamientos secretos de los corazones, como se dirá luego (q.10 a.2), de los que son signos las palabras. Y, no obstante, no tuvo inútilmente este conocimiento, como no se tiene inútilmente un hábito que no se usa cuando no es oportuno.

ARTICULO 8

¿Dispuso Cristo de la profecía?'

In Sent. 2-2 q.174 a.5 ad 3; *De verit.* q.20 a.6; *Compend. tbeol.* c.216; *In lo.* 4 lect.6; 6 lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la profecía.

1. La profecía implica un conocimiento oscuro e imperfecto, de acuerdo con Núm 12,6: *Si alguno de vosotros fuera profeta del Señor, le hablaré por medio del sueño o en visión.* Pero Cristo tuvo un conocimiento pleno y perfecto, mucho mayor que el de Moisés, del que se añade (Núm 12,8) que *vio a Dios claramentey no por medio de enigmas.* Luego no se debe asignar a Cristo la profecía.

2. Aún más: así como la fe versa sobre las cosas que no se ven, y la esperanza sobre las cosas que no se poseen, así también la profecía recae en realidades que no son presentes, sino distantes, porque se llama profeta *al que habla de lo que está lejos.* Ahora bien, Cristo no tuvo fe ni esperanza, como antes se ha dicho (a.3.4). Luego tampoco hay que atribuir a Cristo la profecía.

3. Y también: el profeta es de categoría inferior al ángel, por lo que se dice de Moisés, que fue el mayor de los profetas, como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.174 a.4), *que habló con un ángel en el desierto* (Act 7,38). Pero Cristo *no es inferior a los ángeles* en lo que atañe al conocimiento espiritual, sino sólo *en cuanto a su pasibilidad corporal,* como se escribe en Heb 2,9. Parece, por tanto, que Cristo no fue profeta.

En cambio está lo que se dice de él en Dt 18,15: *Dios os suscitará un profeta de en medio de vuestros hermanos.* Y él mismo dice de sí, en Mt 13,57 y Jn 4,44: *Sólo en su patria es menospreciado el profeta.*

Solución. *Hay que decir:* Se llama profeta al *que habla de cosas lejanas* o *ve cosas lejanas,* es a saber, en cuanto conoce y habla de cosas que están lejos del conocimiento humano, como dice también Agustín en el libro XVI *Contra Faustumz.* Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se puede llamar profeta a uno por el hecho de conocer y anunciar cosas que son lejanas para otros con los que él no habita. Y esto es claro en lo que atañe al lugar y en lo que se refiere al tiempo. Por ejemplo, tendríamos un caso de profecía si uno que vive en Francia conociese y anunciase a los que viven en esa nación lo que entonces acontecía en Siria: como descubrió Elíseo a Guejazí (2 Re 5,26) que un hombre había descendido del carro y le había salido al encuentro. En cambio, si uno que vive en Siria anunciase cosas que acontecen allí, su intervención no sería profética. Y otro tanto sucede con relación al tiempo. Fue un caso de profecía el anuncio hecho por Isaías de que Ciro, rey de Persia, había de reedificar el templo de Dios, como se ve en Is 44,28; pero no puede tomarse por un caso de profecía la narración hecha por Esdras (1,3) de lo que acaeció en su tiempo.

Así pues, el que Dios o los ángeles, y también los bienaventurados, conozcan y

15. C. 18: ML 42,327.

/. El tema de Cristo profeta es central en teología. La *Escritura* ve a Jesús como «el Profeta» (Jn 4,19).

anuncien cosas alejadas de nuestro conocimiento no es un caso de profecía, pues no participan de ningún modo de nuestro estado. En cambio, Cristo, antes de su pasión, participaba de nuestra condición, en cuanto que no era sólo bienaventurado, sino también viador. Y por eso era profetice el que conociese y anunciase las cosas que estaban lejos del conocimiento de los demás viadores. Y por este motivo se afirma que tuvo el don de profecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Las palabras citadas no demuestran que el conocimiento enigmático pertenezca a la esencia de la profecía, tal como se da en el sueño y en la visión, sino que por medio de ellas se pone de manifiesto la comparación entre los otros profetas, que conocieron las cosas divinas en sueño y en visión, y Moisés, que vio a Dios claramente y no por enigmas. Este, no obstante, fue llamado profeta, según Dt 34,10: *No volvió a surgir en Israel un profeta semejante a Moisés.*

Sin embargo, se puede decir que Cristo, a pesar de tener un conocimiento pleno y claro en lo que se refiere a su parte intelectiva, tuvo en su imaginación ciertas imágenes en las que podía atisbar las cosas divinas, puesto que no era sólo bienaventurado, sino también viador.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe tiene por objeto las cosas que el creyente no ve. De manera semejante, la esperanza recae en las cosas que no posee el que espera. En cambio, la profecía versa sobre las cosas que están lejos del conocimiento común de los hombres con los que el profeta vive y trata en el estado de viadores. Por eso, la fe y la esperanza contradicen la perfección de la bienaventuranza de Cristo; pero no la profecía.

3. *A. la tercera hay que decir.* El ángel, por ser bienaventurado, está por encima del profeta, que es puro viador; pero no está por encima de Cristo, que fue a la vez viador y bienaventurado.

ARTICULO 9

¿Poseyó Cristo la plenitud de gracia?

In Sent. 3 di3 q.l a.2 q."l; d.15 q.l a.2 ad 5; *In Is.* 11; *De verit.* q.29 a.5; *Compend. theol.* c.213 y 214; *In Io.* 1 lect.8 y 10

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la plenitud de gracia.

1. Las virtudes se derivan de la gracia, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 10 a.4 ad 1). Pero en Cristo no se dieron todas las virtudes, puesto que careció de fe y esperanza, como se ha dicho (a.3.4). Luego Cristo no tuvo la plenitud de gracia.

2. Aún más: como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 11 a.2), la gracia se divide en operante y cooperante. Se llama operante a la que justifica al pecador. Y esto no ocurrió en Cristo, porque nunca estuvo sujeto al pecado. Por tanto, en Cristo no existió la plenitud de gracia.

3. Y también: en Sant 1,17 se dice: *Toda buena dádiva y todo don perfecto vienen de arriba, desáenden del Padre de las luces.* Ahora bien, lo que desciende se posee parcial y no plenamente. Luego ninguna criatura, ni siquiera el alma de Cristo, puede tener en plenitud los dones de la gracia.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,14: *Le vimos lleno de gracia y de verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Poseer plenamente una cosa equivale a poseerla total y perfectamente. Pero la totalidad y la perfección pueden considerarse bajo dos aspectos: uno, por razón de su cantidad intensiva, como cuando se dice que alguien tiene la blancura plenamente porque la posee en el mayor grado posible. Otro, por razón de su eficacia, por ejemplo cuando se dice que alguien tiene la vida plenamente porque la posee con todos sus efectos y operaciones. Y, en este sentido, el hombre tiene la vida plenamente; no, en cambio, el animal o la planta.

Cristo poseyó la plenitud de gracia en los dos sentidos. Bajo el primero, porque la poseyó en grado sumo, del modo más perfecto en que es posible tenerla. Y esto resulta evidente, en primer lugar, por la proximidad del alma de Cristo a la causa de la gracia. Ya se dijo (a.l) que un ser en actitud de recibir recibe en mayor grado cuanto más próximo a la misma está. Y, por eso, el alma de Cristo, al estar unida a Dios de la forma más próxima entre todas las criaturas racionales, recibe la máxima influencia de su gracia. En segundo lugar, es claro, por comparación con su efecto. El alma de Cristo recibía la gracia de tal modo que de ella redundase en cierta manera sobre los demás. Por eso fue conveniente que tuviese la gracia en grado supremo, como acontece con el fue-

go, que, por ser la causa del calor en todos los seres calientes, tiene el calor en grado máximo.

Otro tanto aconteció en cuanto a la eficacia de la gracia, pues la poseyó plenamente al tenerla para todas sus operaciones y efectos. Y esto porque le fue otorgada la gracia como a principio universal en el campo de todos los que tienen la gracia. Y la virtud del primer principio en un género determinado se extiende a todos los efectos dentro de tal género. Así sucede con el sol, que, por ser causa universal de la generación, como dice Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.*[16], se extiende a todo lo que se enmarca en la generación. Y así se considera en Cristo este segundo aspecto de la gracia, en cuanto su gracia se extiende a todos los efectos de la misma, que son las virtudes, los dones y otras realidades por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** La fe y la esperanza designan efectos de la gracia con un cierto defecto proveniente del sujeto que recibe la gracia, es a saber, en cuanto que la fe tiene por objeto lo que no vemos, y la esperanza lo que no poseemos. Por eso es necesario que en Cristo, por ser el autor de la gracia, no se den los defectos que llevan consigo la fe y la esperanza. Sin embargo, todo lo que hay de perfección en la fe y la esperanza está en Cristo de manera mucho más perfecta. Así como en el fuego no se encuentran los modos defectuosos del calor emanados del defecto del sujeto, sino todo lo que pertenece a la perfección del calor.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio de la gracia operante[u] es causar la justificación; el hacer un justo de un pecador le sobreviene por parte del sujeto en el que se asienta el pecado. Por consiguiente, el alma de Cristo fue justificada por la gracia operante en cuanto que la hizo justa y santa desde el principio de su concepción; no porque antes hubiera sido pecadora o injusta.

ARTICULO 10

¿Es propia de Cristo la plenitud de gracia?

Infra q.27 a.5 ad 1; /« *Seat.* 3 d.13 q.l a.2 q.ª2 ad 2; /« / *Cor.* c.ll lect.l; c.12 lect.l; *In Col.* c.l lect.5; *Competid, theol.* c.214; *In lo.* \ lect.8; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

1. Es propio de uno lo que a él solo le corresponde. Pero la plenitud de gracia se atribuye a otros, pues de la Santísima Virgen se dice en Le 1,28: *Salve, llena de gracia, el Señor está contigo;* y en Act 6,8 se lee: *Esteban estaba lleno de gracia y de poder.* Luego la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

2. Aún más: lo que puede comunicarse a otros por medio de Cristo no parece propio del mismo. Ahora bien, la plenitud de gracia puede comunicarse a otros por medio de Cristo, pues el Apóstol dice en Ef 3,19: *Para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.* Luego la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

3. Y también: el estado de vía parece que ha de ser proporcionado al estado de bienaventuranza. Pero en éste se dará una plenitud porque, como dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[17]*: En la patria celestial, donde está la plenitud de todos los bienes, aunque algunos sean otorgados de manera excelente, sin embargo nada se posee particularmente.* Luego en el estado de vía la plenitud de gracia es poseída por cada uno de los hombres en particular. Y así la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

En cambio está que la plenitud de gracia se atribuye a Cristo en cuanto Hijo unigénito del Padre, de acuerdo con Jn 1,14: *Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Ahora bien, el ser Unigénito del Padre es exclusivo de Cristo. Luego también le es propio el estar lleno de gracia y de verdad.

Solución. *Hay que decir:* La plenitud de gracia puede considerarse bajo dos aspectos: uno, por parte de la misma gracia; otro, por parte de quien la tiene. Por parte de la propia gracia, se dice que existe la plenitud

16. § 4: MG 3,700; S. TH., lect.3. 17. *In Evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1248.

//. «Gracia *operante»:* «auxilio divino que nos mueve a querer y actuar bien». En cuanto nuestra mente no sólo es movida, sino que también responde con libertad, tenemos la «gracia *cooperante»* (I-II q.l11 a.2).

cuando uno alcanza el más alto grado de gracia en cuanto a la esencia y en cuanto a la virtualidad, es a saber, en cuanto posee la gracia de la forma más excelente posible, y en la máxima extensión para todos los efectos de ella derivados. Y tal plenitud de gracia es exclusiva de Cristo. Por parte del sujeto se dice que se da la plenitud de gracia cuando alguien la posee de acuerdo con su propia condición: sea en intensidad, por haber llegado al término prefijado por Dios, de acuerdo con Ef 4,7: *A cada uno de nosotros se nos ha dado la gracia en la medida del don de Cristo;* sea en virtualidad, es decir, en cuanto uno dispone del poder de la gracia para todo lo que se refiere a su estado o a sus deberes, como decía el Apóstol en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, se me ha dado esta gracia, la de iluminar a los hombres,* etc. Y tal plenitud de gracia no es propia de Cristo, sino que puede ser comunicada por él mismo a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Se llama a la Santísima Virgen llena de gracia, no por lo que toca a la misma gracia, pues no la tuvo en el máximo grado posible, ni para todos los efectos que de ella emanan, sino que se la llama llena de gracia en relación consigo misma, en el sentido de que recibió la gracia suficiente para el estado de madre de Dios a que había sido elegida por el propio Dios. Y de manera semejante se dice que Esteban estaba lleno de gracia, porque tenía la suficiente para ser idóneo ministro y testigo de Dios, para lo que había sido elegido. Y lo mismo ha de decirse de otros. Pero, de estas plenitudes, una es mayor que la otra, de acuerdo con la previa ordenación divina a un estado más elevado o más bajo.

2. *A la segunda hay que decir.* En el texto citado habla el Apóstol de la plenitud de gracia considerada por parte del sujeto, en relación con aquello a que el hombre ha sido previamente ordenado por Dios. Y eso es o algo común a lo que están previamente ordenados todos los santos, o algo especial, propio de la excelencia de algunos. Y, en este sentido, hay una plenitud de gracia común a todos los santos, a saber, la que consiste en tener la gracia suficiente para merecer la vida eterna, que consiste en el gozo pleno de Dios. Y ésta es la plenitud que deseaba el Apóstol para los fieles a quienes escribía.

3. *A la tercera hay que decir* Los dones que son comunes en el cielo, a saber, la visión, la posesión y el gozo, y otros por el estilo, tienen algunos dones correspondientes en la vida terrena que también son comunes a los santos. Hay, sin embargo, algunas prerrogativas de los santos, tanto en el cielo como en la tierra, que no todos poseen.

ARTICULO 11

¿Es infinita la gracia de Cristo?

In Sent. \ d.17 q.2 a.4 ad 3; d.44 a.3 ad 2; 3 d.13 **q.l** a.2 q.ª2; *De verít.* q.29 a.3; *Competid, theol.* c.215; *In lo.* 3 lect.6

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo es infinita.

1. Todo lo que no tiene medida ni límite es infinito. Ahora bien, la gracia de Cristo no tiene medida, pues se dice en Jn 3,34: *Dios no le dio el Espíritu con medida,* es a saber, a Cristo. Luego la gracia de Cristo es infinita.

2. Aún más: un efecto infinito manifiesta un poder infinito, que no puede tener por fundamento más que una esencia infinita. Pero el efecto de la gracia de Cristo es infinito, porque se extiende a la salvación de todo el género humano, al ser *él mismo la propiciación por los pecados de todo el mundo,* como se dice en 1 Jn 2,2. Luego la gracia de Cristo es infinita.

3. Y también: toda realidad finita puede llegar, por adición, a la cantidad de cualquier otra realidad limitada. Si, pues, la gracia de Cristo es finita, la gracia de otro hombre podría crecer tanto que llegase a igualar la gracia de Cristo. En contra de esto está lo que se dice en Job 28,17: *No es comparable a él el oro o el vidrio,* tal como lo interpreta Gregorio[18]. Luego la gracia de Cristo es infinita.

En cambio está que la gracia de Cristo es algo creado en su alma. Pero todo lo creado es finito, según Sab 11,21: *Todo lo dispusiste con número, peso y medida.* Por consiguiente, la gracia de Cristo no es infinita.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto anteriormente (q.2 a.10; q.6 a.6), en Cristo se puede distinguir una doble gracia. Una, la gracia de unión que, como antes se dijo (ibid.), es la misma unión personal con el Hijo de Dios, que es otor-

18. *Moral.* 1.18 c.48: ML 76,85.

gada gratuitamente a la naturaleza humana. Y tal gracia es evidentemente infinita, por ser infinita la persona del Verbo.

Otra es la gracia habitual, que puede considerarse de dos maneras. Primero, en cuanto que es un ser, y, bajo este aspecto, tiene que ser finita, al encontrarse en el alma de Cristo como en su sujeto. El alma de Cristo es una criatura, siendo su capacidad limitada. Por lo que el ser de la gracia, al no exceder a su sujeto, no puede ser infinito.

Segundo, en relación con la propia naturaleza de la gracia. Y, en este sentido, la gracia puede llamarse infinita, porque no está limitada, ya que tiene lo que puede pertenecer al concepto de gracia, y eso no le es dado en conformidad con una determinada medida; porque, *según el propósito de la gracia de Dios* (Rom 4,5), a quien pertenece medir la gracia, ésta le es conferida al alma de Cristo como a principio universal de justificación para la naturaleza humana, según Ef 1,6: *Ños justificó en su amado Hijo.* Es como si decimos que la luz del sol es infinita, no según su naturaleza, sino en relación con el concepto de luz, porque posee todo lo incluido en tal concepto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La frase *el Padre no da a su Hijo el Espíritu con medida* puede entenderse, primeramente, del don que Dios Padre hizo a su Hijo desde la eternidad, es a saber, la naturaleza divina, que es un don infinito. Por eso la *Glosa*[19] comenta a ese propósito: *Para que el Hijo sea tan grande como lo es el Padre.*

En segundo lugar, puede referirse al don otorgado a la naturaleza humana a fin de que se una a la persona divina, lo que constituye un don infinito. Por eso la *Glosa*[20] dice allí mismo: *Del mismo modo que el Padre engendró un Verbo pleno y perfecto, así también pleno y perfecto se unió a la naturaleza humana.*

Finalmente, puede referirse a la gracia habitual, en cuanto que la gracia de Cristo se extiende a todo lo que pertenece a la gracia. Por eso, exponiéndolo, comenta Agustín[21]: *La medida es una cierta división de los dones: pues a uno se le da, por medio del Espíritu, la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia. Pero Cristo, que es el donante, no recibió con medida.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La gracia de Cristo tiene un efecto infinito, bien por razón de la infinitud antedicha (en la exposición) de la propia gracia, bien por razón de la unidad de la persona divina, a la que está unida el alma de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lo menos puede llegar, por medio del aumento, a la cantidad de lo que es mayor en las cosas que tienen cantidad de la misma naturaleza. Pero la gracia de otro hombre se compara con la de Cristo como el poder particular con el universal. Por lo que, así como el poder del fuego, por mucho que crezca, no puede equipararse al poder del sol, así la gracia de otro hombre, por más que crezca, no podrá igualarse a la gracia de Cristo[m].

ARTICULO 12

¿Pudo aumentar la gracia de Cristo?

In Sent. \ d.15 q.5 a.l q.ª4; d.17 q.2 a.4 ad 3; 3 d.13 q.l a.2 q.*3

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo pudiera ser acrecentada.

1. A todo lo finito se le puede añadir algo. La gracia de Cristo es limitada, como se acaba de decir (a. 11). Luego pudo acrecentarse.

2. Aún más: el poder divino realiza el aumento de la gracia, de acuerdo con 2 Cor 9,8: *Poderoso es Dios para hacer abundar en vosotros toda grada.* Ahora bien, el poder divino, por ser infinito, no es limitado por término alguno. Por tanto, parece que la gracia de Cristo pudiera ser mayor.

3. Y también: en Le 2,52 se dice que *el Niño Jesús erecta en edad, sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres.* Luego la gracia de Cristo pudo acrecentarse.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,14: *Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de grada y de verdad.* Pero nada puede ser o concebirse mayor que el ser alguien unigénito del Padre. Luego no puede existir, ni tampoco

19. *Glossa inferí,* sobre Jn 3,34 (V,197r); AGUSTÍN, *In lo.* tr.15 sobre Jn 4,35; ML 35,1509. 20. *Glossa ordin.* sobre Jn 3,34 (V,197 A). 21. *In lo.* te. 14 sobre Jn 3,34: ML 35,1509.

m. Es importante para ver la inclusión de toda la humanidad en la humanidad de Cristo, «en quien el bien espiritual no es particularizado, sino total e íntegro; él es todo el bien de la Iglesia, y no es mayor él junto con los otros que él solo» *(In IV Sent.* d.49 q.4 a.3 sol.4).

concebirse, una gracia mayor que aquella de la que Cristo estuvo lleno.

Solución. *Hay que decir:* La imposibilidad de aumento en una forma puede acontecer de dos modos: uno, por parte del propio sujeto; otro, por parte de esa forma. Por parte del sujeto, cuando éste alcanza el grado supremo en la participación de la propia forma de acuerdo con su propio modo de ser: como cuando decimos que el calor del aire no puede aumentar cuando éste ha alcanzado el grado máximo de calor compatible con la naturaleza del aire, aunque en la naturaleza pueda darse un calor más elevado, como es el del fuego. Por parte de la forma, la posibilidad de aumento queda excluida cuando un sujeto alcanza la máxima perfección en que tal forma puede poseerse: como cuando decimos que el calor del fuego no puede acrecentarse, porque no puede haber un grado de calor mayor que el alcanzado por el fuego.

Así como la sabiduría divina ha fijado la medida concreta de las demás formas, así también lo ha hecho con la gracia, según Sab 11,21: *Todo lo dispusiste en número, peso y medida.* Y la medida de cada forma está preestablecida de acuerdo con su fin: así no se da una gravedad mayor que la gravedad de la tierra, porque no existe un lugar inferior a ésta. El fin de la gracia es la unión de la criatura racional con Dios. Y no puede existir ni concebirse mayor unión de la criatura racional con Dios que la establecida en la persona. Y por este motivo la gracia de Cristo llega a la medida suprema de la gracia. Resulta así evidente que la gracia de Cristo no pudo acrecentarse por parte de la misma gracia.

Pero tampoco pudo acrecentarse por parte del sujeto, porque Cristo, en cuanto hombre, fue verdadera y plenamente bienaventurado desde el primer instante de su concepción. Por tanto, no pudo darse en él aumento de la gracia, lo mismo que no se da en los demás bienaventurados, por haber llegado ya al término.

Por el contrario, la gracia de los hombres que son puramente viadores puede acrecentarse lo mismo por parte de la forma, al no haber llegado al grado máximo de la gracia, que por parte del sujeto, pues aún no han llegado al término.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se trata de cantidades matemáticas, a cualquier cantidad finita se le puede hacer adiciones, ya que por parte de la cantidad limitada nada hay que se oponga a ello. En cambio, si se trata de una cantidad natural, puede haber rechazo por parte de la forma, que exige una cantidad determinada, como acontece también con otros accidentes determinados. Por esto dice el Filósofo, en II *De Anima*[22], que *la naturaleza de todas las realidades estables es el términoy la razón de su magnitudj de su aumento.* Y ahí estriba la razón de que puedan hacerse adiciones a la cantidad de todo el firmamento. Mucho más ha de tenerse en cuenta en las propias formas un término más allá del cual no pasan. Y, por este motivo, no convino que se hiciese adición alguna a la gracia de Cristo, aunque según su esencia sea finita.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el poder de Dios pudiera hacer algo mayor y mejor que la gracia habitual de Cristo, no sería capaz de hacer que se ordenase a algo mayor que la unión personal con el Hijo unigénito del Padre. A esa unión corresponde de manera suficiente tal medida de gracia, de acuerdo con lo establecido por la sabiduría divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Uno puede crecer en sabiduría y en gracia de dos maneras. Una, mediante el aumento de los mismos hábitos de sabiduría y gracia. Y, en este sentido, Cristo no creció en ellas. Otra, en relación con los efectos, a saber, en cuanto uno realiza obras más sabias y más virtuosas. Y, en este aspecto, Cristo crecía en sabiduría y en gracia, lo mismo que crecía en edad, porque, a medida que crecía en edad, hacía obras más perfectas, para demostrar que era verdadero hombre, tanto en lo referente a Dios como en lo tocante a los hombres.

ARTICULO 13

¿La gracia habitual de Cristo es una consecuencia de la unión?

Supra. q.6 a.6; *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 q."3; *Competid, theol.* c.214

Objeciones por las que parece que la gracia habitual de Cristo no es una consecuencia de la unión.

1. Una realidad no es consecuencia de sí misma. Pero la gracia habitual parece ser

22. C.4 n.8 (Bic 416al6); S. TH., lect.8.

la misma que la gracia de unión, pues dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.* [23]: *La grada por la que se hace cristiano el hombre, desde el momento en que comienza a creer, es la misma por la que aquel hombre, desde el primer momento, fue hecho Cristo.* Lo primero pertenece a la gracia habitual; lo segundo, a la gracia de unión. Luego parece que la gracia habitual no es una consecuencia de la unión.

2. Aún más: la disposición precede a la perfección temporal o, por lo menos, conceptualmente. Ahora bien, la gracia habitual parece ser una disposición de la naturaleza humana para la unión personal. Luego da la impresión de que la gracia habitual no es una consecuencia de la unión, sino más bien algo que la precede.

3. Y también: lo común es antes que lo propio. Pero la gracia habitual es común a Cristo y a los demás hombres, mientras que la gracia de unión es propia de Cristo. Luego, conceptualmente, la gracia habitual es anterior a la de unión. Por consiguiente, no es efecto de ésta.

En cambio está lo que se dice en Is 42,1: *He aquí a mi siervo, yo lo sostendré;* y luego continúa: *He puesto mi espíritu sobre él,* lo que pertenece al don de la gracia habitual. De donde se deduce que la asunción de la naturaleza humana en la unión de la persona precede en Cristo a la gracia habitual.

Solución. *Hay que decir:* La unión de la naturaleza humana con la persona divina, que antes (q.2 a.10; q.6 a.6) aclaramos que era la misma gracia de unión, precede en Cristo a la gracia habitual, no en el orden del tiempo, sino en el de la naturaleza y en el de la razón. Y esto por tres motivos. Primero, de acuerdo con los principios de una y otra gracia. Efectivamente, el principio de la unión es la persona del Hijo que asume la naturaleza humana, de la que se dice *c[uefue enviada al mundo* (Jn 3,17), porque asumió la naturaleza humana. En cambio, el principio de la gracia habitual, que es dada con la caridad, es el Espíritu Santo, del que se dice, en este aspecto, que es enviado porque habita en el alma por la caridad (Rom 5,5; 8,9.11; Gal 4,6). Ahora bien, la misión del Hijo, según el orden de la naturaleza, es anterior a la misión del Espíritu Santo; lo mismo que, en el orden de la naturaleza, el Espíritu Santo, que es el amor, procede del Padre y del Hijo. Por lo que también la unión personal, según la cual se entiende la misión del Hijo, es anterior, en el orden de naturaleza, a la gracia habitual según la cual se considera la misión del Espíritu Santo".

Segundo, la razón de tal orden se toma de la relación entre la gracia y su causa. La gracia es causada en el hombre por la presencia de la divinidad, como lo es la luz en el aire por la presencia del sol. Por eso se dice en Ez 43,2: *La gloria de Dios entraba por el oriente, y la tierra resplandecía por su gloria.* Pero la presencia de Dios en Cristo se entiende por la unión de la naturaleza humana con la persona divina. Por tanto, la gracia habitual de Cristo se considera como consecuencia de esa unión, lo mismo que la luz es consecuencia del sol.

El tercer motivo de tal orden puede tomarse del fin de la gracia. Esta se ordena a obrar rectamente. Y las *acciones son de los supuestos y de los individuos.* Por lo que la acción, y, en consecuencia, la gracia, que a ella se ordena, presupone la hipóstasis que obra. Pero la hipóstasis no es algo que se suponga anterior a la unión en la naturaleza humana, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.4 a.3). Y, por consiguiente, la gracia de unión precede conceptualmente a la gracia habitual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el texto citado, Agustín llama gracia a la voluntad de Dios, que otorga gratuitamente sus beneficios. Y por este motivo dice que es una misma la gracia que hace a cualquier hombre cristiano y aquella por la que el hombre es hecho Cristo, porque ks dos cosas provienen de k voluntad gratuita de Dios, sin mérito previo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Así como la disposición en el proceso generativo precede a la perfección para la que dispone en las cosas que se forman progresivamente, así también la disposición sigue a la perfección conseguida por un ser: tal acontece con el calor, que fue disposición para la forma del fuego, pasando luego a ser efecto de tal forma una vez que ésta preexiste. Ahora bien, en Cristo la naturaleza humana se unió a la persona del Verbo desde el

23. C.15: ML 44,982.

«. Según la doctrina trinitaria, la misión del Hijo es anterior a la misión del Espíritu (I q.43 a.7).

primer instante sin progreso sucesivo. Por tanto, la gracia habitual no se considera como precedente a la unión, sino como consiguiente a la misma, a modo de cierta propiedad natural. De ahí que Agustín diga, en el *Enchir.* [24], que *¡agracia es, en derto modo, natural a Cristo hombre.*

3. A la tercera hay que decir: Lo común es anterior a lo propio si ambos son del mismo género; pero, cuando se trata de cosas que son de género distinto, nada impide que lo propio sea anterior a lo común. La gracia de unión no pertenece al mismo género que la gracia habitual, sino que está por encima de todo género, como lo está la misma persona divina. Por eso nada impide que esta realidad propia sea anterior a la común, porque aquélla no se obtiene por adición a la común, sino que más bien es el principio y el origen de ésta.

24. C.40: ML 40,252.

CUESTIÓN 8

Sobre la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia

Corresponde a continuación tratar de la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia".

Y sobre este tema se plantean ocho preguntas:

1. ¿Es Cristo cabeza de la Iglesia?—2. ¿Es cabeza de los hombres en cuanto al cuerpo o sólo en relación con las almas?—3. ¿Es cabeza de todos los hombres?—4. ¿Es cabeza de los ángeles?—5. La gracia que le hace cabeza de la Iglesia, ¿es la misma que la gracia habitual que tiene como hombre particular?—6. ¿Es propio de Cristo ser cabeza de la Iglesia?—7. ¿Es el demonio cabeza de todos los malos?—8. ¿También el Anticristo puede llamarse cabeza de todos los malos?

ARTICULO 1

¿Le compete a Cristo, en cuanto hombre, ser cabeza de la Iglesia?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.l; *De verít.* q.29 a.4 y 5; /« / *Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* 1 lect.8; *In Col.* 1 lect.5; *Compend. theol.* c.214

Objeciones por las que parece que a Cristo, en cuanto hombre, no le compete ser cabeza de la Iglesia.

1. La cabeza transmite a los miembros el sentido y el movimiento. Pero el sentido y el movimiento espiritual, por ser obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre, pues, como dice Agustín en el libro *De Trin.* , tampoco Cristo en cuanto hombre da el Espíritu Santo, sino sólo en cuanto es Dios. Luego, en cuanto hombre, no le compete ser cabeza de la Iglesia.

2. Aún más: no es propio de la cabeza tener otra cabeza. Ahora bien, Cristo, en cuanto hombre, tiene a Dios por cabeza, según 1 Cor 11,3: *La cabera ¿le Cristo es Dios.* Luego Cristo no es cabeza.

3. Y también: en el hombre, la cabeza es un miembro particular que recibe la vida del corazón. Cristo, en cambio, es principio universal de toda la Iglesia. Luego no es cabeza de la misma.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,22: *Le dio por cabera de toda la Iglesia*[h].

Solución. *Hay que decir:* Así como se llama a la Iglesia entera cuerpo místico por analogía con el cuerpo natural del hombre, que realiza actos diferentes de acuerdo con la diversidad de miembros, como enseña el Apóstol en Rom 12,4-5 y 1 Cor 12,12ss, así también se llama a Cristo cabeza de la Iglesia por semejanza con la cabeza del hombre. En la cabeza se puede prestar atención a tres cosas, que son: el orden, la perfección y el poder. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre, comenzando por arriba. Y de ahí que se acostumbre a llamar cabeza a todo principio, según lo que se lee en Jer 2,20: *En toda cabera de camino te pusiste un lupanar*[2].

\. C.26: ML 42,1093. 2. La cita de Jer 2,20, aducida por Santo Tomás, sólo ideológicamente corresponde a tal texto. Los pasajes materialmente más parecidos a tal cita son: Ez 16,24.25.31.

a. La gracia de Cristo en su expansión a los hombres parece clave para interpretar la visión eclesiológica de Santo Tomás. Da prioridad a la Iglesia como misterio de comunión; en su realidad profunda se define como «el cuerpo místico de Cristo», que es *la sociedad de los santos* (III q.80 a.4). Se supone la visibilidad del cuerpo místico que se manifiesta en los sacramentos «insignias de la Iglesia» *(Cora, a Ef.* c.4 lect.2). La eclesiología de la Contrarreforma, representada en San Roberto Belarmino (f 1621), destaca la dimensión de la Iglesia como sociedad perfecta y visible, con el peligro de abandonar la visión agustiniano-tomista. En 1943, la Ene. *Mystia Corporis* trata de articular los dos aspectos saliendo al paso de algunas interpretaciones unilaterales. El Vaticano II ha destacado bien el misterio de la Iglesia como comunión en visibilidad histórica.

b. La imagen de Cristo cabeza de la Iglesia fue ampliamente desarrollada por San Pablo. El Concilio de Trento ratificó el simbolismo (DS 1546).

La perfección, porque en la cabeza se encuentran todos los sentidos, tanto internos como externos, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. Y de ahí que en Is 9,15 se diga: *El andana j el honorable, ése es la cabera.*

El poder, porque de la cabeza, a causa de la fuerza sensitiva y motiva, que allí reside, se deriva la fuerza y el movimiento de los demás miembros, y el gobierno de éstos en todos sus actos. Por eso se llama al gobernante cabeza del pueblo, como se dice en 1 Re 15,17: *Siendo pequeño a tus propios ojos, te has convertido en cabera de las tribus de Israel.*

Estas tres propiedades competen a Cristo en el campo del espíritu. Lo primero porque, debido a su proximidad a Dios, su gracia es más elevada y anterior, aunque no en el orden temporal, porque todos los otros han recibido la gracia por relación a la suya, según Rom 8,29: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos.* Lo segundo, porque tiene la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias, según Jn 1,14: *Lo vimos lleno de gracia y verdad,* como antes hemos demostrado (q.7 a.9). Lo tercero, porque tiene el poder de hacer correr la gracia por todos los miembros de la Iglesia, como se lee en Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Y así resulta claro que a Cristo se le puede llamar con toda razón cabeza de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A Cristo, en cuanto Dios, le compete dar la gracia o el Espíritu Santo por su propia autoridad; pero en cuanto hombre le compete hacerlo instrumentalmente, ya que su humanidad fue *instrumento de su divinidadz.* Y de este modo sus acciones, por virtud de su divinidad, fueron saludables para nosotros, al causar en nosotros la gracia, tanto por mérito como por una cierta eficacia. Agustín niega que Cristo, en cuanto hombre, comunique el Espíritu Santo por su propia autoridad. Pero, instrumental o ministerialmente, se dice que incluso otros santos comunican el Espíritu Santo, según Gal 3,5: *El que os da el Espíritu Santo,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* En las expresiones metafóricas no es necesario extender la semejanza a todos los elementos, porque de ese modo no habría analogía, sino identidad [4]. Por consiguiente, la cabeza natural no tiene otra cabeza, porque el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero el cuerpo, tomado analógicamente, es decir, como una multitud ordenada, es parte de otra multitud, como la sociedad familiar es parte de la sociedad civil. Y por eso el padre de familia, que es la cabeza de la sociedad doméstica, tiene sobre sí como cabeza al gobernante de la ciudad. Y, en este sentido, nada impide que Cristo tenga a Dios por cabeza y, sin embargo, el propio Cristo sea cabeza de la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir.* La cabeza tiene una clara superioridad sobre los miembros exteriores; pero el corazón tiene sobre ellos una influencia oculta. Y por este motivo se compara al Espíritu Santo con el corazón, porque vivifica y une invisiblemente a la Iglesia; en cambio, Cristo se compara con la cabeza según su naturaleza visible, por la que, en cuanto hombre, es superior a todos los hombres[c].

ARTICULO 2

¿Es Cristo cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que Cristo no es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos.

1. Se Uama a Cristo cabeza de la Iglesia en cuanto comunica el sentido espiritual y el movimiento de la gracia a la misma. Pero el cuerpo no es capaz de ese sentido espiritual ni de ese movimiento. Luego no es cabeza de los hombres en lo referente a los cuerpos.

2. Aún más: los hombres tenemos unos cuerpos afines con los de los animales. Por consiguiente, si Cristo fuese cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos, sería

3. S. JUAN DAMASCENO, *De Ftde Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1049. 4. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Ortb.* 1.3 c.26: MG 94,1096.

c. En su *Exposición al Símbolo de los Apóstoles,* art. 9, Santo Tomás emplea otra analogía tomada de San Agustín: el Espíritu Santo como alma de la Iglesia. León XIII la. hizo suya en la Ene. *Divinum illud munus* (DS 3328).

también cabeza de los animales, cosa que es inadmisible.

3. Todavía más: Cristo recibió su cuerpo de otros hombres, como está claro en Mt 1 y Le 3,23ss. Ahora bien, la cabeza es el primero entre los demás miembros, como queda dicho (a.l). Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia en lo que se refiere a los cuerpos.

En cambio está lo que se dice en Flp 3,21: *Transformará el cuerpo de nuestra humilde condición, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa.*

Solución. *Hay que decir:* El cuerpo humano guarda un orden natural respecto del alma racional, que es su propia forma y su motor. Y del alma, en cuanto forma propia, recibe la vida y las demás propiedades conformes con el cuerpo humano según su especie. En cuanto es motor del cuerpo, éste sirve instrumentalmente al alma.

Así pues, hay que decir que la humanidad de Cristo, en cuanto unida al Verbo de Dios, al que el cuerpo está unido por medio del alma, como antes se ha dicho (q.6 a.l), tiene poder de influir. Por lo que toda la humanidad de Cristo, es decir, por parte del alma y por parte del cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo; pero principalmente en cuanto al alma; secundariamente respecto al cuerpo. Primero influye porque *los miembros del cuerpo se presentan como instrumentos de justicia,* como dice el Apóstol en Rom 6,13. Después, porque la vida gloriosa se deriva del alma al cuerpo, según Rom 8,11: *El que resucitó a Jesús de entre los muertos, dará vida también a vuestros cuerpos mortales, por virtud de su Espíritu que habita en vosotros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido espiritual de la gracia no llega al cuerpo primaria y principalmente, sino de manera secundaria e instrumental, como queda dicho (en la exposición).

2. *A. la segunda hay que decir.* El cuerpo del animal no tiene ninguna disposición respecto del alma racional. Y por eso no es el mismo caso.

3. *A la tercera hay que decir* Aunque Cristo recibiese de otros hombres la materia de su cuerpo, sin embargo, todos los hombres han recibido de él la vida inmortal del cuerpo, según 1 Cor 15,22: *Así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados.*

ARTICULO 3

¿Es Cristo cabeza de todos los hombres?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q."2

Objeciones por las que parece que Cristo no es cabeza de todos los hombres.

1. La cabeza sólo se relaciona con los miembros de su cuerpo. Pero los infieles no son en modo alguno miembros de la Iglesia, *que es el cuerpo de Cristo,* como se dice en Ef 1,23. Luego Cristo no es cabeza de todos los hombres.

2. Aún más: el Apóstol dice en Ef 5,25.27 que *Cristo se entregó por la Iglesia, para presentársela a sí mismo gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante.* Pero hay muchos, incluso fieles, en los que se encuentra la mancha o la arruga del pecado. Luego Cristo ni siquiera será cabeza de todos los fieles.

3. Y también: los sacramentos del Antiguo Testamento se comparan con Cristo como la *sombra* con el *cuerpo,* como se escribe en Col 2,17. Ahora bien, los Padres del Antiguo Testamento rendían culto a Dios por medio de tales sacramentos en su tiempo, como se lee en Heb 8,5: *Sirven a un ejemplar y sombra de las realidades celestiales.* Por consiguiente, no pertenecían al cuerpo de Cristo. Y, en consecuencia, Cristo no es cabeza de todos los hombres.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 4,10: *Es salvador de todos, y en grado sumo de los fieles.* Y en 1 Jn 2,2 se lee: *El es la propiciación por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.* Ahora bien, salvar a los hombres, o ser propiciador por sus pecados, compete a Cristo en cuanto que es cabeza. Luego Cristo es cabeza de todos los hombres.

Solución. *Hay que decir.* La diferencia entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia está en que los miembros del cuerpo humano existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico no coexisten todos: ni en el orden de la naturaleza, porque el cuerpo de la Iglesia está constituido por los hombres que han existido desde el principio hasta el fin del mundo; ni tampoco en cuanto al orden de la gracia, porque, entre los que viven en una misma época, unos carecen de la gracia, habiendo de poseerla más tarde, mientras que otros la tienen. Así pues, se consideran como miembros del cuerpo místico no sólo los que lo son en acto, sino también los que lo son en potencia. De éstos, algunos nunca

serán miembros en acto; otros, en cambio, lo serán en algún tiempo, de acuerdo con un triple grado: primero, por la fe; segundo, por la caridad en esta vida; tercero, por la bienaventuranza en el cielo.

Así pues, hay que sostener que, teniendo en cuenta todas las épocas del mundo de forma global, Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en diversos grados. En primer lugar y principalmente, es cabeza de los que están unidos a él en acto por la gloria. En segundo lugar, de aquellos que le están unidos en acto por la caridad. En tercer lugar, de aquellos que le están vinculados por la fe. En cuarto lugar, de aquellos que están unidos a él sólo en potencia todavía no actualizada, pero que se convertirá en acto de acuerdo con la divina predestinación. Por último, es cabeza de aquellos que le están unidos en potencia que nunca se convertirá en acto; tal acontece con los hombres que, viviendo en este mundo, no están predestinados. Estos, una vez que salen de este mundo, dejan totalmente de ser miembros de Cristo, porque ya no están en potencia para unirse a Cristo[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los infieles, aunque no pertenezcan en acto a la Iglesia, sí pertenecen en potencia. Tal potencia se apoya en dos motivos: primero y principal, el poder de Cristo, que es suficiente para salvar a todo el género humano; segundo, el libre albedrío.

'2. *A. la segunda hay que decir* La Iglesia *gloriosa, sin mancha ni arruga,* es el último fin al que somos conducidos por la pasión de Cristo. De ahí que esto será realidad en la patria celestial, pero no en esta vida, durante la cual, *si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos,* como se escribe en 1 Jn 1,8. Hay, sin embargo, algunos pecados, los mortales, de los que carecen los que son miembros de Cristo por la unión actual de la caridad. En cambio, los que son esclavos de tales pecados no son miembros de Cristo en acto, sino en potencia; a no ser, quizá, de una manera imperfecta, mediante la fe informe, que une a Cristo de un modo relativo y no absoluto, es a saber, para que el hombre consiga la vida de la gracia por medio de Cristo; porque *la fe sin obras es una fe muerta,* como se dice en Sant 2,20. Sin embargo, los miembros de esta clase reciben de Cristo una cierta influencia vital, que consiste en creer; como si un miembro paralizado es movido un tanto por el hombre.

3. *A la tercera hay que decir.* Los Santos Padres no se apoyaban en los sacramentos legales como en realidades, sino como en imágenes y sombras de lo que había de venir. Ahora bien, uno mismo es el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen, y el movimiento hacia la realidad, como es claro por el Filósofo en *De memoria et reminiscentiaz.* Y por eso los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos hacia Cristo por la misma fe y caridad por las que lo somos nosotros. Y así los Padres antiguos pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia a que pertenecemos nosotros.

ARTICULO 4

Cristo en cuanto hombre, ¿es cabeza de los ángeles?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.l; 4 d.9 a.2 q.[a]5; d.49 q.4 a.4 ad 5; *De verit.* q.29 a.4; *In 1 Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* 1 lect.8; *Compend. theol.* c.214

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

1. La cabeza y los miembros son de la misma naturaleza. En cambio, Cristo, en cuanto hombre, no coincide en la naturaleza con los ángeles, sino sólo con los hombres, porque, como se dice en Heb 2,16: *No tomó la naturaleza angélica, sino la raza de Abrahán.* Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

2. Aún más: Cristo es cabeza de los que pertenecen a la Iglesia, *que es su cuerpo,* como se lee en Ef 1,23. Pero los ángeles no pertenecen a la Iglesia, pues ésta es la comunidad de los fieles, y la fe no se da en

5. C.1 (BK 450b27); S. TH., lect.3.

d. Hay tres matizaciones importantes: 1. La imagen del cuerpo humano se puede aplicar a la Iglesia sólo metafóricamente (a.l sol.2). 2. Miembros «en acto» son quienes ya participan de la vida del cuerpo místico; quienes sólo tienen la posibilidad de participar, son los miembros «en potencia». 3. La Iglesia es un dinamismo vivo y en crecimiento, con distintas etapas: fe informe o sin amor (II-II q.4 a.3), caridad y gloria (sol.2).

los ángeles, pues éstos no *caminan en la fe,* sino *en la visión;* de otro modo, *estarían alejados del Señor,* como arguye el Apóstol en 2 Cor 5,6-7. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

3. Y también: dice Agustín, *en loann.*[6], que así como *el Verbo, que desde el principio estaba en Dios,* vivifica las almas, así también *el Verbo hecho carne* vivifica los cuerpos, de los que carecen los ángeles. Ahora bien, *el Verbo hecho carne* es Cristo en cuanto hombre. Luego Cristo, en cuanto hombre, no influye vitalmente en los ángeles. Y así, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Col 2,10: *Es la cabera de todo principado y potestad.* Y otro tanto acontece respecto de las otras jerarquías angélicas. Luego Cristo es cabeza de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como queda explicado (a.l ad 2), donde hay un solo cuerpo es necesario que haya una sola cabeza. Por analogía se llama cuerpo a una multitud ordenada en unidad según diversas actividades o funciones. Pero es manifiesto que los hombres y los ángeles se ordenan a un mismo fin, que es la gloria de la bienaventuranza divina. Por eso el cuerpo místico de la Iglesia está compuesto no sólo por los hombres, sino también por los ángeles. Cristo es la cabeza de toda esta multitud, porque está más cerca de Dios y participa de sus dones de modo más perfecto no sólo que los hombres, sino también que los ángeles; y de él reciben influencia tanto los hombres como los ángeles. En Ef 1,20-22 se dice que Dios Padre *le sentó,* a Cristo, *a su derecha en los cielos, sobre todo principado y potestad, poder y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este mundo, sino también en el venidero, y todo lo puso bajo sus pies.* Y, por tanto, Cristo es cabeza no sólo de los hombres, sino también de los ángeles. Por eso se lee en Mt 4,11 que *se acercaron los ángeles y le servían.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La influencia de Cristo sobre los hombres se ejerce principalmente en cuanto a sus almas, por las que los hombres son iguales a los ángeles en la naturaleza genérica, aunque no lo sean en la específica. Y, en virtud de esta semejanza, Cristo puede llamarse cabeza de los ángeles, aunque falte la semejanza en cuanto a los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia en su fase terrena es la comunidad de los fieles; pero en su fase celeste es la comunidad de los bienaventurados. Pero Cristo no fue sólo viador, sino también bienaventurado. Y, por eso, es cabeza no sólo de los viadores, sino también de los bienaventurados, porque posee en grado plenísimo la gracia y la gloria.

3. *A. la tercera hay que decir:* Agustín, en el texto aducido, habla de una cierta semejanza de la causa con el efecto, a saber, en cuanto las cosas corporales actúan sobre los cuerpos, y las cosas espirituales lo hacen sobre los seres espirituales. Sin embargo, la humanidad de Cristo, en virtud de su naturaleza espiritual divina, puede actuar no sólo sobre las almas de los hombres, sino también sobre los espíritus angélicos, debido a su íntima unión con Dios, es decir, a su unión personal con El.

ARTICULO 5

La gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia, ¿es la misma que él tiene en cuanto hombre particular?

In Sent. 3 d.13 q.3 a.2 q.ª1 y 2; *De verit.* q.29 a.5

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia no es la misma que le compete en cuanto hombre particular.

1. El Apóstol escribe en Rom 5,15: *Si por el pecado de uno solo murieron muchos, mucho más ha abundado la gracia de Dios y su don en beneficio de muchos por la gracia de un solo hombre, Jesucristo.* Pero uno es el pecado actual del propio Adán, y otro distinto el pecado original, que transmitió a sus descendientes. Luego una es la gracia personal propia de Cristo, y otra distinta la gracia que le compete en cuanto cabeza de la Iglesia, que de él desciende a los demás.

2. Aún más: los hábitos se distinguen según los actos. Ahora bien, en Cristo, su gracia personal se ordena a un acto, que es el de la santificación de su propia alma; y a otro acto distinto, que es el de la santificación de los demás, se ordena su gracia capital. Luego una es la gracia personal de Cristo, y otra distinta su gracia capital.

6. Tr.19 sobre 5,26: ML 35,1552; tr.23 sobre 5,29: ML 35,1585.

3. Y también: como antes se dijo (q.7 introd.), en Cristo hay tres gracias distintas: la gracia de unión, la gracia capital y la gracia personal. Pero la gracia personal de Cristo es distinta de la gracia de unión. Luego también es distinta de la gracia capital.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Pero Cristo es nuestra cabeza según lo que hemos recibido de él. Por tanto, es nuestra cabeza en cuanto posee la plenitud de gracia. Y tuvo la plenitud de gracia, porque la gracia personal fue perfecta en él, como antes se explicó (q.7 a.9). Luego es nuestra cabeza en virtud de su gracia personal. Y, de esta manera, su gracia capital no es distinta de su gracia personal.

Solución. *Hay que decir.* Cada ser obra en cuanto es ser en acto. Y, por tanto, es necesario que sea una misma realidad lo que permite a un ser estar en acto y, a la vez, obrar; así, es una misma cosa el calor que hace al fuego caliente y le da virtud para calentar. Sin embargo, no todo acto por el que un ser es actualizado es suficiente para que se convierta en principio de acción sobre otros seres; pues, como dicen Agustín, en el libro XII *De Genesi ad Litt.*[7], y el Filósofo, en el III *De anima*[8], *por ser el agente superior al paciente,* es necesario que el que actúa sobre otros seres esté él mismo actualizado de una manera eminente. Y ya hemos dicho antes (q.7 a.9 y 10) que el alma de Cristo tuvo la gracia en grado sumo. De ahí que, por la eminencia de la gracia que recibió, le competa hacer llegar tal gracia a los demás. Esto es propio de la cabeza. Y por eso la gracia personal que justifica el alma de Cristo es esencialmente la misma gracia que le convierte en cabeza de la Iglesia, justificando así a los demás. Sin embargo, media entre las dos una diferencia conceptual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de un pecado actual suyo, que se convierte en pecado personal, porque en él la persona corrompió a la naturaleza; por medio de tal corrupción, el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, de modo que la naturaleza corrompida corrompe a la persona. Ahora bien, la gracia no pasa de Cristo a nosotros por medio de la naturaleza humana, sino exclusivamente por la acción personal del propio Cristo. Por eso no es preciso distinguir en Cristo una doble gracia, correspondiendo una a la naturaleza y otra a la persona, como se distingue en Adán el pecado de la naturaleza y el pecado de la persona.

2. *A la segunda hay que decir* Los actos diversos, de los que uno es motivo y causa del otro, no diversifican el hábito. Ahora bien, el acto de la gracia personal, que consiste en hacer formalmente santo a quien la tiene, es la causa de la justificación de los demás, justificación que pertenece a la gracia capital. Y de ahí que no se diversifique la esencia del hábito por una diferencia de esta naturaleza.

3. *A. la tercera hay que decir:* Tanto la gracia personal como la gracia capital se ordenan al acto; en cambio, la gracia de unión no se ordena al acto, sino al ser personal. Y por eso la gracia personal y la gracia capital coinciden en la esencia del hábito; cosa que no sucede con la gracia de unión. Sin embargo, la gracia personal pudiera llamarse en cierto modo gracia de unión, en cuanto que suscita una cierta conveniencia para la unión. Y, en este sentido, son esencialmente idénticas la gracia de unión, la gracia capital y la gracia personal, de modo que sólo conceptualmente son distintas.

ARTICULO 6

El ser cabeza de la Iglesia, ¿es propio de Cristo?

De verít. q.29 a.4 ad 2

Objeciones por las que parece que ser cabeza de la Iglesia no es propio de Cristo.

1. En 1 Sam 15,17 se lee: *Siendo pequeño a tus propios ojos, has venido a ser cabera de las tribus de Israel.* Pero la Iglesia del Nuevo y del Antiguo Testamento es una sola. Luego parece que, por ese mismo motivo, otro hombre distinto de Cristo puede ser cabeza de la Iglesia.

2. Aún más: se llama a Cristo cabeza de la Iglesia porque comunica la gracia a los miembros de la misma. Ahora bien, también a otros compete comunicar la gracia a los demás, de acuerdo con lo que se escribe en Ef 4,29: *No salga de vuestra boca palabra*

7. C.16: ML 34,467. 8. C.5 n.2 (Bic 430al8); S. TH., lect.10.

mala, sino buena, si la hay, para edificación de la fe, para que comunique gracia a los oyentes. Luego parece que el ser cabeza de la Iglesia compete a otros, además de Cristo.

3. Y también: Cristo, por tener la presidencia de la Iglesia, no sólo es llamado cabeza, sino también *pastor* (Jn 10,11.14) y *fundamento* (1 Cor 3,11) de la Iglesia. Pero Cristo no reservó para sí solo el nombre de pastor, según las palabras de 1 Pe 5,4: *Cuando aparezca el Príncipe de los pastores, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria.* Ni tampoco retuvo para sí el nombre de fundamento, conforme a Ap 21,14: *El muro de la ciudad tiene doce fundamentos.* Parece, por consiguiente, que tampoco se reservó para sí solo el nombre de cabeza.

En cambio está lo que leemos en Col 2,19: *El es la cabera de la Iglesia, de la cual el cuerpo, alimentadoj edificado mediante los nervios j las coyunturas, crece con el aumento de Dios.* Pero esto sólo compete a Cristo. Luego solamente Cristo es cabeza de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* La cabeza influye en los otros miembros de dos maneras: una, por un influjo intrínseco, en cuanto que de ella se deriva a los demás miembros la virtud motriz y sensitiva. Otra, mediante un cierto gobierno exterior, en cuanto que el hombre se orienta en sus actos externos por la vista y los demás sentidos que se asientan en la cabeza. El fluido interior de la gracia sólo proviene de Cristo, cuya humanidad, por estar unida a la divinidad, tiene el poder de justificar. En cambio, el influjo sobre los miembros de la Iglesia en lo que se refiere al gobierno exterior puede ser compartido por otros. Y, en este sentido, pueden llamarse otros cabezas de la Iglesia, en conformidad con Am 6,1: *Los príncipes son cabezas de los pueblos.* Pero lo son de modo distinto de la manera en que lo es Cristo. Primero, porque Cristo es cabeza de todos los que pertenecen a la Iglesia en todo lugar, tiempo y estado; mientras que los otros hombres reciben el título de cabezas en determinados lugares, como sucede con los obispos respecto de sus iglesias; o también durante cierto tiempo, como es el Papa cabeza de la Iglesia entera durante su pontificado; y según un estado concreto, a saber, mientras viven en la tierra. Segundo, porque Cristo es cabeza de la Iglesia por su propio poder y por su propia autoridad, mientras que los otros son llamados cabezas en cuanto hacen las veces de Cristo, según 2 Cor 2,10: *Pues también yo, lo que perdoné, si algo perdoné, por amor vuestro lo hice, en la persona de Cristo.* Y en 2 Cor 5,20 se lee: *Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** En el texto aducido, la cabeza se entiende del gobierno exterior, en cuanto que el rey es llamado cabeza de su reino.

2. *A la segunda hay que decir.* El hombre no da la gracia mediante un influjo interior, sino exteriormente, persuadiendo hacia el mundo de la gracia.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, *In Ioann.*[9], *si los gobernantes de la Iglesia son pastores, ¿cómo hay un solo pastor si no es porque todos ellos son miembros de un solo pastor?* Y, análogamente, otros pueden ser llamados fundamentos y cabezas en cuanto que son miembros de una sola cabeza y de un único fundamento. Y sin embargo, como añade Agustín en el mismo lugar[10], *concedió a sus miembros el oficio de pastor, pero ninguno de nosotros se llama puerta, porque esto lo reservó exclusivamente para sí mismo.* Y esto porque en la puerta va incluida la autoridad principal, al ser la puerta el lugar por donde todos entran en la casa; y sólo el propio Cristo *es por quien tenemos acceso a la gracia en que nos mantenemos* (Rom 5,2). Los otros nombres citados pueden incluir no sólo la autoridad principal, sino también la secundaria.

ARTICULO 7

¿Es el diablo cabeza de los malos?[f]

Objeciones por las que parece que el diablo no es cabeza de los malos.

1. Es propio de la cabeza comunicar el sentido y el movimiento a los demás miem-

9. Tr.16 sobre 10,11: ML 35,1730. 10. Tr.47 sobre 10,14: ML 35,1734.

e. Se afirma la visibilidad de la Iglesia y la existencia de ministerios ordenados (sol. 3).

/ Con apoyo en textos del *N.T.* (Mt 12,25-28 y Ap 17,1-18) y en la tradición patrística aparece la expresión «cuerpo del diablo», que se levanta contra «el cuerpo de los justos». Incluso se habla de «una Iglesia del diablo» y de la «Iglesia de Cristo». Esta idea, intensificada en la Edad Media, era tema obligado en las escuelas, y se avivó en las discusiones sobre la Inmaculada.

bros, como dice una *Glosa*" sobre la frase *Le puso por cabera,* etc. (Ef 1,22). Pero el diablo no tiene poder para comunicar la malicia del pecado, que procede de la voluntad del que peca. Luego el diablo no puede denominarse cabeza de los malos.

2. Aún más: todo pecado hace malo al hombre. Pero no todos los pecados provienen del diablo. Esto es manifiesto respecto a los pecados de los demonios, que no pecaron por persuasión de otro ser. Y, de modo semejante, tampoco todos los pecados de los hombres proceden del diablo, pues en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[12] se dice: *No todos nuestros malos pensamientos se originan por instigación del demonio, sino que, a veces, surgen por un movimiento de nuestra propia libertad.* Luego el diablo no es cabeza de todos los malos.

3. Y también: un solo cuerpo está presidido por una sola cabeza. Pero toda la multitud de los malos no parece tener una realidad que les *unzporque acontece que un mal es contrarío a otro, por originarse de diversos defectos,* como dice Dionisio, en el capítulo 4 del *De Div. Nom.*[13]. Luego el diablo no puede llamarse cabeza de los malos.

En cambio está lo que sobre Job 18,17: *Desaparezca de la tierra su memoria,* dice la *Glosa*[H]: *De cada uno de los inicuos se dice que retorne a la cabera, es decir, al diablo.*

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de explicar (a.6), la cabeza no influye en los miembros sólo interiormente, sino que también los gobierna externamente, dirigiendo sus actos hacia un fin. Así pues, alguien puede llamarse cabeza de una multitud o en ambos sentidos, a saber, por el influjo interior y el gobierno exterior, y así es Cristo cabeza de la Iglesia, como queda dicho (a.6), o sólo por el gobierno exterior, y en este aspecto, cualquier príncipe o prelado es cabeza de la multitud que le está sometida. Y en este último sentido se llama al diablo cabeza de todos los malos, pues se dice en Job 41,25 que él *es el rey de todos los hijos de la soberbia.*

Ahora bien, es propio del gobernante conducir al fin a los gobernados por él. Y el fin del demonio es apartar de Dios a la criatura racional; por eso intentó desde el principio apartar al hombre de la obediencia al precepto divino (Gen 3). Pero tal separación de Dios tiene razón de fin en cuanto que se apetece bajo pretexto de libertad, de acuerdo con las palabras de Jer 2,20: *Desde antiguo quebrantaste el jugo, rompiste las coyundas; dijiste: no serviré.* Por consiguiente, en cuanto que algunos son arrastrados a ese fin cuando pecan, caen bajo el régimen y el gobierno del diablo. Y por este motivo se le llama cabeza de los mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el diablo no influye interiormente en el alma racional, induce sin embargo al mal por medio de la sugestión.

2. *A. la segunda hay que decir:* El gobernante no siempre inspira a cada uno la obediencia a su voluntad, sino que a todos les propone una señal de la misma, a cuyo seguimiento unos acceden impelidos, otros espontáneamente, como es claro con el jefe de un ejército, cuya bandera siguen los soldados sin que nadie les persuada a hacerlo. Así pues, el primer pecado del demonio, que *peca desde el principio* (1 Jn 3,8), fue propuesto a todos para que lo siguieran: unos lo imitan por sugestión del mismo diablo, otros por propia voluntad, sin sugestión de ninguna clase. Y, de esta manera, es el diablo cabeza de todos los malos, porque le imitan, según Sab 2,24-25: *Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo;y le imitan los que están de su parte.*

3. *A. la tercera hay que decir* Todos los pecados coinciden en ser una separación de Dios, aunque difieran entre sí de acuerdo con la conversión a diversos bienes mudables.

ARTICULO 8

¿Es el Anticristo cabeza de los malos?[g]

Objeciones por las que parece que el Anticristo no es cabeza de los malos.

11. *Glossa ordin.* sobre Col 1,18 (VI,90 G); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Col 1,18: ML 192,264; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.12 memb.2 a.l en la sol. 12. GENNADIO, c.82: ML 58,999. 13. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22. 14. *Glossa ordin.* (111,40 A); S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.14 c.21: ML 75,1052.

g. 2 Tes 2,4, hablando de la parusía, denuncia la intervención previa «del hombre impío, el hijo de la perdición, el adversario que se levanta contra todo lo que lleva el nombre de Dios». En las comunidades apostólicas se le llama «seductor y anticristo» (1 Jn 4,3; 2 Jn 7).

1. Un solo cuerpo no tiene varias cabezas. Pero el diablo es cabeza de la muchedumbre de los malos. Luego el Anticristo no es cabeza de los mismos.

2. Aún más: el Anticristo es un miembro del diablo. Pero la cabeza se distingue de los miembros. Por consiguiente, el Anticristo no es la cabeza de los malos.

3. Y también: la cabeza influye en los miembros. Ahora bien, el Anticristo no tiene influencia alguna en los hombres malos que le precedieron. Luego el Anticristo no es la cabeza de los malos.

En cambio está que la *Glosaz,* comentando el pasaje de Job 21,29: *preguntad a cualquiera de los caminantes,* dice: *Mientras hablaba del cuerpo de todos los malos, de improviso se pone a hablar de la cabera de todos los malos, del Anticristo.*

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de exponer (a.l), en la cabeza natural tienen su asiento tres realidades, a saber: el orden, la perfección y el poder de influencia. Por lo que se refiere al orden temporal, no se dice que el Anticristo sea cabeza de los malos, como si su pecado hubiera sido anterior a éstos, tal como les precedió el pecado del diablo.

Análogamente, tampoco se dice que sea cabeza de los malos por el poder de influencia. Dado que haya de atraer hacia el mal a algunos de sus contemporáneos por incitación externa, sin embargo no indujo al mal a los que vivieron antes que él y no imitaron su malicia. Por eso, en este aspecto, no podría llamarse cabeza de todos los malos, sino de algunos.

Así pues, resta llamarle cabeza de todos los malos por la perfección de su malicia. Por este motivo, comentando 2 Tes 2,4: *presentándose como si fuera Dios,* dice la *Glosa* [16]: *Así como en Cristo habitó toda la plenitud de la divinidad, así también habitó en el Anticristo la plenitud de toda malicia.* No ciertamente porque su humanidad haya sido asumida por el diablo en unidad de persona, como lo fue la humanidad de Cristo por el Hijo de Dios, sino porque el demonio le transmite su malicia, inspirándole en grado más eminente que a todos los demás. Y, en este sentido, todos los otros malos que le han precedido son como cierta figura del Anticristo, según las palabras de 2 Tes 2,7: *El misterio de la iniquidad estáya en acción.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El diablo y el Anticristo no son dos cabezas, sino una sola, porque se dice que el Anticristo es cabeza en cuanto que en él está perfectísimamente impresa la malicia del demonio. Por eso, comentando 2 Tes 2,4: *manifestándose como si fuese Dios,* dice la *Glosa* [1T]: *En él estará la cabera de todos los malos, es decir, el diablo, que es el rey de todos los hijos de la soberbia.* Pero no se dice que se halle en él mediante unión personal, ni por inhabitación interior, porque *sólo la Trinidad es capaz de penetrar en el alma,* como se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[18]. Se halla en él como efecto de su malicia.

2. *A la segunda hay que dedr:* Así como *Dios es cabera de Cristo* (1 Cor 11,3), y sin embargo *éste es cabera de la Iglesia* (Col 1,18), como antes se ha explicado (a.l ad 2), así también el Anticristo es miembro del diablo y, no obstante, es asimismo cabeza de los malos.

3. *A la tercera hay que decir.* Se llama al Anticristo cabeza de todos los malos, no por una analogía de influencia, sino por una semejanza de perfección. En él viene el diablo como a llevar al culmen su propia malicia, al modo en que se dice que uno ha llevado su propósito a la cima cuando lo ha ejecutado totalmente.

15. *Glossa ordin.* (111,45 A); S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.15 c.58: ML 75,1117. 16. *Glossa ordin.* (VI,114 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,317. HAYMO, *In 2 Uess.* super 2,4: ML 117,780. 17. *Glossa ordin.* (VI,114 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,317). HAYMO, *In 2 Thess.* super 2,4: ML 117,780. 18. GENNADIO, c.83: ML 58,999.

CUESTIÓN 9

Sobre la ciencia de Cristo en general

Pasamos ahora a tratar de la ciencia de Cristo[a]. Sobre la misma se plantean dos problemas: primero, qué clase de ciencia tuvo Cristo. Segundo, estudio de cada una de las ciencias que poseyó.

Sobre el primero se plantean cuatro interrogantes:

1. Además de la divina, ¿tuvo Cristo otra ciencia?—2. ¿Poseyó la ciencia que tienen los bienaventurados o comprehensores?—3. ¿Tuvo la ciencia inspirada o infusa?—4. ¿Poseyó alguna ciencia adquirida?

ARTICULO 1

Además de la divina, ¿poseyó Cristo alguna otra ciencia?

In Sent. 3 d.14 a.l q.'l; *De veril,* q.20 a.l; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo otra ciencia fuera de la divina.

1. La ciencia es necesaria para conocer algunas cosas. Pero Cristo lo conocía todo por su ciencia divina. Luego la existencia en él de cualquier otra ciencia hubiera resultado superflua.

2. Aún más: la luz más débil palidece ante la más fuerte. Ahora bien, cualquier ciencia creada, comparada con la divina, equivale a la luz más débil comparada con la más fuerte. Luego en Cristo no pudo resplandecer ciencia alguna distinta de la divina.

3. Y también: la unión de la naturaleza humana con la divina se realizó en la persona, como es claro por lo dicho anteriormente (q.2 a.2). Algunos[1] sostienen que en Cristo existió una *ciencia de unión,* por la que conoció mejor que nadie todo lo referente al misterio de la encarnación. Y como la unión personal incluye las dos naturalezas, parece que Cristo no tuvo dos ciencias, sino una sola, la que pertenece a las dos naturalezas.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[2]: *Dios, al encarnarse, asumió la perfección de la naturaleza humana; tomó el conocimiento del hombre, no el pensamiento orgulloso de la carne.* Pero la ciencia creada pertenece al conocimiento del hombre. Luego en Cristo existió otra ciencia además de la divina.

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.5), el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana completa, es decir, no sólo el cuerpo, sino también el alma; no solamente la sensitiva, sino también la racional. Y, en consecuencia, fue necesario que poseyese la ciencia creada por tres motivos: primero, por la perfección del alma. El alma, considerada en sí misma, está en potencia para conocer todo lo inteligible, pues es *como un tablero en el que no hay nada escrito*[3], y en la que, sin embargo, se puede escribir, a causa del entendimiento posible, *en el que hay capacidad para hacerse todas las cosas,* como se escribe en el libro III *De Anima*[4]. Ahora bien, lo potencial es imperfecto mientras no se convierta en acto. Y no fue conveniente que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana imperfecta, sino perfecta, puesto que, por medio de ella, debía ser llevado a la perfección todo el género humano. Y por

1. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.III q.13 m.l (III,42rb). 2. C.7: ML 16,872. 3. ARISTÓTELES, *De Anima* 3 c.4 n.ll (BK 430al); S. TUL, lect.9. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 430al4); S. TH., lect.10.

a. De las q.9 a 12, dedicadas a la ciencia de Cristo, la 9 es la más importante. Tres convicciones determinan su discurso: 1. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre; luego debe tener ciencia divina y ciencia humana (a.l). 2. Como causa para que los hombres lleguen a la visión beatífica, Cristo gozó de la misma (a.2). 3. El Verbo asumió una humanidad perfecta; por tanto debió tener ciencia infusa (a.3), ciencia adquirida y visión beatífica en acto (a.4). Las q.10-12 explicitarán estas afirmaciones.

eso fue conveniente que el alma de Cristo fuese perfecta mediante alguna ciencia que fuera con toda propiedad su perfección. De ahí la conveniencia de que existiese en Cristo una ciencia distinta de la divina. En caso contrario, el alma de Cristo sería más imperfecta que las almas todas de los demás hombres.

Segundo, porque, *al estar todo ser ordenado a su propia operación,* como se dice en el libro II *De cáelo et mundo*[5], Cristo tendría en vano el alma intelectual, en caso de no ejercitarla entendiendo. Esto pertenece a la ciencia creada.

Tercero, porque hay una ciencia creada que pertenece a la misma naturaleza del alma humana, a saber, la ciencia por la que conocemos naturalmente los primeros principios, pues aquí tomamos la *cienda* en sentido amplio, equivalente a cualquier conocimiento de la inteligencia humana. Ahora bien, a Cristo no le faltó nada de lo que es natural, porque asumió la naturaleza humana completa, como queda dicho (q.5). Y por esto el Concilio VI[6] condenó la doctrina de quienes negaban la existencia de dos ciencias o dos sabidurías en Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** Cristo conoció todas las cosas por la ciencia divina en una operación increada, que es la misma esencia de Dios, pues la intelección de Dios es su propia sustancia, como se demuestra en el libro XII *Metaphys.*[7]. Por eso el alma de Cristo no pudo tener un acto de esta clase, porque es de otra naturaleza. Por consiguiente, si en el alma de Cristo no hubiera existido otra ciencia que la divina, no hubiera conocido nada. Y, en tal supuesto, hubiera sido asumida en vano, porque *¿as cosas existen en orden a su operación.*

2. *A. la segunda hay que dedr* Si se trata de dos luces del mismo orden, la menor palidece ante la mayor, como la luz del sol oscurece la luz de una candela, al pertenecer ambas al mismo orden de iluminación. En cambio, si la luz mayor se entiende en el orden de iluminar y la luz menor en el campo de lo iluminado, entonces la luz menor no es oscurecida por la mayor, sino potenciada, como se agranda la luz de la atmósfera con la luz del sol. Y, de este modo, en el alma de Cristo la luz de su ciencia no es oscurecida por la luz de la ciencia divina, que *es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se lee en Jn 1,9.

3. *A la tercera hay que dedr:* Teniendo en cuenta las realidades unidas, en Cristo se distingue una ciencia en cuanto a la naturaleza divina y otra en cuanto a la naturaleza humana; y ello porque, en virtud de la unión, que hace que Dios y el hombre tengan una misma hipóstasis, lo que es de Dios se atribuye al hombre, y lo que es del hombre se atribuye a Dios, como antes se ha dicho (q.3 a.6 arg.3). Pero, por parte de la unión, no es posible atribuir a Cristo ciencia alguna, porque tal unión se concreta en el ser personal, mientras que la ciencia no conviene a la persona más que por razón de una naturaleza determinada.

ARTICULO 2

¿Poseyó Cristo la ciencia de los bienaventurados o comprehensores?

Competid, theol. c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la ciencia de los bienaventurados o comprehensores.

1. La ciencia de los bienaventurados consiste en una participación de la luz divina, según Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Pero Cristo no tuvo la luz divina en forma de participación, sino que tuvo la misma divinidad asentada sustancialmente en él, tal como se dice en Col 2,9: *En él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente.* Luego en él no se dio la ciencia de los bienaventurados.

2. Aún más: la ciencia beatífica los hace bienaventurados, tal como se lee en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.* Pero Cristo hombre fue bienaventurado porque estuvo unido personalmente a Dios, de acuerdo con Sal 64,5: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y tomaste.* Luego no es preciso poner en él la ciencia de los bienaventurados.

3. Y también: al hombre le competen dos ciencias: una, la que es conforme con su naturaleza; otra, la que está por encima de su naturaleza. Ahora bien, la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión divina, no es conforme a la naturaleza del hombre, sino que está por encima de

5. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4. 6. Act.4: MANSI 11,274; AGATHO, Epist.1 *AdAugustos Imperadores:* ML 87,1161. 7. ARISTÓTELES, 1.11 c.9 (BK 1074B15); S. TH., 1.12, lect.ll.

ella. Y Cristo tuvo otra ciencia sobrenatural mucho más poderosa y alta, a saber, la ciencia divina. Luego no fue necesario que Cristo tuviera la ciencia de los bienaventurados.

En cambio está que la ciencia de los bienaventurados consiste en la visión o conocimiento de Dios. Pero Cristo, incluso como hombre, conoció plenamente a Dios, como se lee en Jn 8,55: *Le conozco y guardo su palabra.* Luego Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados.

Solución. *Hay que dedr:* Lo que está en potencia se actualiza por medio de lo que está en acto; así es necesario que esté caliente el ser mediante el cual han de calentarse otros seres. El hombre está en potencia con relación a la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión de Dios, y está ordenado a la misma como a su fin, pues la criatura racional es capaz del conocimiento bienaventurado en cuanto que está hecha a imagen de Dios. Y los hombres son conducidos al fin de la bienaventuranza por medio de la humanidad de Cristo, de acuerdo con las palabras de Heb 2,10: *Convenía que aquel por quien son todas las cosas, que conduciría muchos hijos a la gloría, perfeccionase al autor de la salvación de los mismos por medio de la pasión.* Y por eso fue conveniente que el conocimiento consistente en la visión de Dios estuviese presente en Cristo hombre de modo excelentísimo, porque siempre es necesario que la causa sea mejor que el efecto *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La divinidad se unió a la humanidad en Cristo en la persona, y no en la naturaleza o la esencia; pero con la unidad de persona permanece la distinción de las naturalezas. Y por eso el alma de Cristo, que es parte de su naturaleza humana, fue perfeccionada por una luz participada de la naturaleza divina en orden a la ciencia bienaventurada, mediante la que se ve a Dios en esencia.

2. *A la segunda hay que decir.* En virtud de la unión, Cristo hombre es bienaventurado con la bienaventuranza increada, como es Dios por esa misma unión. Pero fue conveniente que en la naturaleza humana de Cristo, además de la bienaventuranza increada, existiese una bienaventuranza creada, por la que su alma entrase en posesión del último fin de la naturaleza humana.

3. *A. la tercera hay que dedr:* La visión o ciencia beatífica está de algún modo por encima de la naturaleza del alma racional, es a saber, en cuanto que ésta no es capaz de conseguirla por sus propias fuerzas. Pero en otro aspecto es conforme a su naturaleza, a saber, en cuanto que el alma por su propia naturaleza es capaz de la misma, por estar hecha a imagen de Dios, como antes se ha dicho (en la sol.). En cambio, la ciencia increada está por encima de la naturaleza del alma humana bajo cualquier modo en que se la considere.

ARTICULO 3

¿Existió en Cristo una ciencia infusa, además de la ciencia bienaventurada?[c]

Infra q.12 a.l; *In Seat.* 3 di4 a. 1 q."5; *De verít.* q.20 a.2 y 3; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo otra ciencia infusa, además de la ciencia beatífica.

1. Toda ciencia creada se compara con la ciencia beatífica como lo imperfecto con lo perfecto. Ahora bien, cuando se tiene el conocimiento perfecto, queda excluido el conocimiento imperfecto, como la visión clara facial excluye la visión oscura de la fe, según se dice en 1 Cor 13,10-12. En consecuencia, por tener Cristo la ciencia bienaventurada, como queda dicho (a.2), parece que no pudo darse en él otra ciencia infusa.

2. Aún más: el modo menos perfecto de conocimiento dispone para el más perfecto, como la opinión que, asentada sobre un silogismo dialéctico, dispone para la

b. La visión beatífica consiste en el conocimiento directo de Dios sin intermediario de alguna forma representativa (I-II q.3 a.8). El 7 de jun. 1918 el S. O. rechazó la proposición: «no consta que el alma de Cristo, mientras vivió entre los hombres, poseyera la ciencia de los bienaventurados o "comprehensores"» (DS 3645). La ene. *Mystici Corporis* en dos ocasiones hace suya la doctrina tomista de este art. como perteneciente al pensamiento de la Iglesia (AAS 35 [1943] 215 y 230). En todo caso, la posición de Santo Tomás es coherente, pero debe ser matizada.

c. El hombre puede conocer una realidad de dos modos: 1. En Dios, por la visión beatífica. 2. En sí misma, por las imágenes y conceptos intelectuales (especies). Y todavía este conocimiento puede ser doble: *a)* que las semejanzas o conceptos sean directamente impresos por Dios en la mente (ciencia infusa); *b)* que sean adquiridos de la misma realidad mediante la abstracción (ciencia adquirida).

ciencia que se logra mediante el silogismo demostrativo. Y, conseguida la perfección, no se necesita más la disposición, lo mismo que no es necesario el movimiento una vez que se ha llegado al término. Así pues, por compararse todo conocimiento creado con el conocimiento beatífico, como lo imperfecto con lo perfecto y como la disposición con el término, parece que, al poseer Cristo el conocimiento beatifico, no fue necesario que tuviese otra clase de conocimiento.

3. Y también: así como la materia corporal está en potencia para recibir la forma sensible, así también el entendimiento posible está en potencia para asimilar la forma inteligible. Pero la materia corporal no puede recibir a la vez dos formas sensibles, una más perfecta y otra menos perfecta. Luego tampoco el alma puede recibir dos ciencias, una más perfecta y otra menos perfecta. Y de esta manera se llega a la misma conclusión precedente.

En cambio está lo que se dice en Col 2,3: *En Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduríaj de la ciencia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se afirmó (a.l), convenía que la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios no fuera imperfecta. Pero todo lo que está en potencia es imperfecto mientras no se convierte en acto. Y el entendimiento posible humano está en potencia para todo lo inteligible. Se convierte en acto mediante las especies inteligibles, que son ciertas formas que le perfeccionan, como se comprueba por lo que se dice en el libro III *De Anima*[8]. Y por eso es necesario poner en Cristo una ciencia infusa, en cuanto que el Verbo de Dios infunde en el alma de Cristo, personalmente unida a él, las especies inteligibles para todas las cosas respecto de las que el entendimiento posible está en potencia, así como también el Verbo divino infundió en la inteligencia de los ángeles las especies inteligibles desde el principio de la creación del mundo, como lo enseña Agustín en *De Genesi ad Litt.*[9]. Y, en consecuencia, lo mismo que en los ángeles, como dice el propio Agustín[10], se distinguen dos conocimientos, a saber, uno *matutino,* por el que qonocen las cosas en el Verbo, y otro *vespertino,* por el que conocen las cosas en su propia naturaleza por medio de las especies infusas en ellos, así también existe en Cristo, en conformidad con su alma, aparte de la ciencia divina increada, la ciencia beatífica, por la que conoce al Verbo y en éste las cosas, y, además, la ciencia inspirada o infusa, por la que conoce las cosas en su propia naturaleza mediante las especies inteligibles proporcionadas a la inteligencia humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La visión imperfecta de la fe incluye, por su propia naturaleza, lo contrario de la visión manifiesta, porque, como ya se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.l a.4), es propio de la fe tener por objeto las cosas no vistas. Pero el conocimiento obtenido por medio de las especies infusas no incluye nada opuesto al conocimiento beatífico. Y, por tanto, no se trata del mismo problema en uno y otro caso.

2. *A la segunda hay que decir:* La disposición se relaciona con la perfección de dos modos: uno, como camino que conduce a la perfección; otro, como efecto procedente de ésta. Por el calor queda dispuesta la materia para recibir la forma del fuego, y, cuando éste llega, el calor no cesa, sino que permanece como un efecto de esa forma. Y, de manera semejante, la opinión, efecto del silogismo dialéctico, es camino para la ciencia que se adquiere por medio de la demostración; pero, una vez obtenida la ciencia, puede permanecer el conocimiento conseguido mediante el silogismo dialéctico como una consecuencia de la ciencia demostrativa, lograda por el conocimiento de la causa; porque quien conoce la causa, con mayor razón puede conocer los signos probables, de los que se origina el silogismo dialéctico. Y, de manera semejante, en Cristo, junto con la ciencia beatífica, subsiste la ciencia infusa, no como camino para la bienaventuranza, sino como confirmada por ésta.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento beatífico no se consigue mediante una especie que sea imagen de la esencia divina, o de las cosas conocidas en ésta, como es manifiesto por lo dicho en la *Primera Parte* (q.l2 a.2 y 9); sino que es un conocimiento inmediato de la propia esencia divina, porque ésta se une al espíritu bienaventurado como lo inteligible al que entiende. La esencia divina es una forma que sobrepasa toda, proporción respecto de cualquier criatura. De ahí que nada impide

8. ARISTÓTELES, c.8 n.l (BK 431b21); S. TH, lect.13. 9. L.2 c.8: ML 34,269. 10. *De Genesi adUtt.* 1.4 c.22: ML 34,312; *De Civ. Dei*\.\\ c.7: ML 41,322.

que, junto con esta forma excelentísima, subsistan en el alma racional las especies inteligibles proporcionadas a su naturaleza.

ARTICULO 4

¿Tuvo Cristo alguna ciencia experimental adquirida?

Infra q.12 a.2; q.15 a.8; *In Seat.* 3 d.14 a.3 q."5 ad 3; d.18 a.3 ad 5; *De verít.* q.20 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió una ciencia experimental adquirida.

1. Cristo poseyó de forma excelentísima todo lo que fue conveniente para él. Pero no tuvo en plenitud la ciencia adquirida, puesto que no se dedicó al estudio de las letras, por el que se adquiere perfectísimamente la ciencia, ya que se lee en Jn 7,15: *Los judíos se admiraban, comentando: ¿ Cómo sabe de letras sin haberlas estudiado?* Luego parece que en Cristo no se dio ciencia adquirida.

2. Aún más: a lo saturado nada se le puede añadir. Pero la potencia del alma de Cristo estuvo llena de especies inteligibles divinamente infundidas. Por consiguiente, no pudieron añadirse a su alma especies adquiridas de ninguna clase.

3. Y también: el que tiene ya el hábito de la ciencia, no consigue un nuevo hábito por medio de las cosas que adquiera a través de los sentidos, porque, en tal caso, habría simultáneamente dos formas de la misma especie en un mismo sujeto; sino que el hábito anteriormente poseído se consolida y aumenta. Luego, al poseer Cristo el hábito de la ciencia infusa, parece que no adquirió una nueva ciencia mediante las cosas percibidas a través de los sentidos.

En cambio está lo que se dice en Heb 5,8: *Aunque era Hijo de Dios, aprendió por sus padecimientos la obediencia.* La *Glosa*[n] interpreta: *esto es, experimentó.* Luego Cristo tuvo alguna ciencia experimental, que es ciencia adquirida.

Solución. *Hay que decir:* Como resulta de lo expuesto anteriormente (q.4 a.2 arg.2; q.5), nada de *lo que Dios plantó en nuestra naturaleza* faltó a la naturale2a humana asumida por el Verbo de Dios. Y es manifiesto que Dios puso en la naturaleza humana no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. Por lo que es necesario decir que en el alma de Cristo existió no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. Si, como dice el Filósofo en el libro I *De cáelo et mundo* [12], *Dios y la naturaleza nada hiñeron en vano,* mucho menos existió en el alma de Cristo nada que fuese en vano. Es vano lo que carece de operación propia, pues *todo ser está ordenado a su operación,* como se escribe en el libro II *De cáelo et mundo* [13]. Y la operación propia del entendimiento agente es convertir en acto las especies inteligibles, abstrayéndolas de las imágenes, por lo que se dice en el libro III *De Anima*[14] que *es propio del entendimiento agente hacer [inteligibles] todas las cosas.* Así pues, es necesario afirmar que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente. Esto equivale a decir que existió en él ciencia adquirida, llamada por algunos ciencia experimental[15].

Y por esta razón, aunque en otra ocasión yo escribí de forma distinta [16], hay que decir que Cristo tuvo ciencia adquirida. Tal ciencia, hablando con propiedad, es una ciencia al modo humano, no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce, ya que esa ciencia se atribuye a Cristo por razón de la luz del entendimiento agente, que es connatural [d] a la naturaleza humana. En cambio, la ciencia infusa se atribuye al alma humana en virtud de una luz infundida desde lo alto; y este modo de conocer es proporcionado a la naturaleza angélica. Pero la ciencia beatífica, por la que se contempla la misma esencia de Dios, sólo es propia y connatural a Dios, como se dijo en la *Primera Parte* (q.12 a.4).

11. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,438; *Glossa interl.* (VI,142v). 12. C.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 430al5); S. TH., lect.10. 15. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.2 (QR 111,322). Véase también ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.13 a.10 (BO 28,249). 16. *In Sent.* 3 d.14 a.3 q."5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.

d. Sobre este punto, el pensamiento de Santo Tomás tuvo su evolución, y al término de la misma reconoce que la ciencia adquirida es la más connatural y propia del ser humano.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Dos son los modos de adquirir la ciencia, a saber: la investigación y el aprendizaje; la investigación es el principal, y el aprendizaje es el secundario. Por eso se dice en el libro I *Ethic.*[17]: *Es óptimo el que lo comprende todo por sí mismo, mientras que es bueno el que obedece a quien bien enseña.* Y, por tanto, a Cristo le competía más tener la ciencia adquirida por investigación que por disciplina, especialmente habiéndole dado Dios como Doctor de todos los hombres, según las palabras de Jl 2,23: *Alegraos en el Señor Dios vuestro, porque os dio un maestro dejusticia.*

2. A. la segunda hay que decir: La inteligencia humana tiene una doble orientación. Una, hacia las realidades superiores, y en este sentido el alma de Cristo obtuvo la plenitud en virtud de la ciencia infusa. Otra, hacia las realidades inferiores, esto es, hacia las imágenes, que están destinadas a mover la inteligencia humana mediante el poder del entendimiento agente. Y fue conveniente que el alma de Cristo estuviese llena de ciencia también desde este punto de vista, no porque no fuese suficiente por sí misma la plenitud para llenar la inteligencia humana, sino porque convenía que ésta fuese perfecta también por relación a las imágenes.

3. *A la tercera hay que decir.* Una es la naturaleza del hábito adquirido y otra la del hábito infuso. Adquiriéndose el hábito de la ciencia por relación de la inteligencia humana con las imágenes, se sigue que no puede adquirirse otro hábito de la misma naturaleza por segunda vez. Sin embargo, el hábito de la ciencia infusa es de distinta naturaleza, porque desciende al alma de lo alto, no por relación con las imágenes. Y, por tanto, ambos hábitos no son de la misma naturaleza.

17. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1095blO); S. TH., lect.4.

CUESTIÓN 10

Sobre la ciencia bienaventurada del alma de Cristo

Corresponde a continuación tratar de cada una de las ciencias antedichas. Pero, habiendo hablado ya de la ciencia divina en la *Primera Parte* (q.14), nos queda estudiar las restantes: en primer lugar, la ciencia bienaventurada; luego, la ciencia infusa (q.H); finalmente, la ciencia adquirida (q.12). Sin embargo, por haber tratado ampliamente en la *Primera Parte* (q.12) de la ciencia bienaventurada, que consiste en la visión de Dios, ahora sólo vamos a ocuparnos de lo que se refiere al alma de Cristo.

Sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. El alma de Cristo ¿tuvo la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina?—2. ¿Lo conoció todo en el Verbo?—3. El alma de Cristo ¿conoció en el Verbo infinitas cosas?—4. ¿Ve al Verbo, o la esencia divina, con más claridad que cualquier otra criatura?

ARTICULO 1

El alma de Cristo ¿tuvo y tiene la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina?

In Sent. 3 d.14 a.2 q.ªl; *De verít.* q.20 a.4 y 5; /» / *Tim* 6 lect.3; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo poseyó y posee la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina.

1. Dice Isidoro[1] que *la Trinidad es conodda sólo para sí misma y para el hombre asumido.* Por consiguiente, el hombre asumido tiene de común con la Santa Trinidad el conocimiento de sí misma que a ésta le es propio. Y éste es un conocimiento comprehensivo. Luego el alma de Cristo tuvo la comprehensión de la esencia divina.

2. Aún más: es de mayor categoría la unión con Dios en su ser personal que la obtenida por medio de la visión. Pero, como escribe el Damasceno en el libro III[2], *toda la divinidad, en una de las personas, se unió en Cristo a la naturaleza humana.* Por tanto, con mayor razón verá el alma de Cristo toda la naturaleza divina. Y así se saca la impresión de que el alma de Cristo tiene la comprehensión de la esencia divina.

3. Y también: como enseña Agustín en el libro *De Trinitate*[3], *lo que conviene por naturaleza al Hijo de Dios, le conviene por gracia al Hijo del hombre.* Ahora bien, comprehender la esencia divina compete al Hijo de Dios por naturaleza. Luego le compete al Hijo del hombre por gracia. Y, de este modo, parece que el alma de Cristo tiene por gracia la comprehensión del Verbo.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4]: *Lo que uno comprehende, queda circunscrito a sí mismo.* Ahora bien, la esencia divina no está circunscrita por comparación al alma de Cristo, porque la sobrepasa infinitamente. Luego el alma de Cristo no tiene la comprehensión del Verbo.

Solución. *Hay que decir.* Como se deduce de lo dicho anteriormente (q.2 a.l), la unión de las naturalezas en la persona de Cristo se realizó de tal modo que cada una de las naturalezas permaneció sin confundirse con la otra; es a saber, de manera que *lo que es increado permanece increado, y lo que es creado continúa dentro de los límites de la criatura,* como enseña el Damasceno en el libro III[5]. Pero es imposible que una criatura tenga la comprehensión de la esencia divina, como se dijo en la *Primera Parte* (q.12 a.l), porque lo finito no puede comprehender a lo infinito. Y por eso es necesario decir que el alma de

1. *Sent.* 1.1 c.3; ML 83,543. 2. *De Fide Orth.* c.6; MG 94,1005. 3. C.13: ML 42,842; cf. *Contra Serm. Arlan,* c.8: ML 42,688. 4. Q.15: ML 40,14. 5. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,993.

Cristo no poseyó en modo alguno la comprehensión de la esencia divina".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El hombre asumido es agregado a la Santísima Trinidad en el conocimiento de ella, no por razón de la comprehensión, sino en virtud de un conocimiento excelentísimo en comparación con las demás criaturas.

2. *A. la segunda hay que decir.* Tampoco en la unión personal comprehende la naturaleza al Verbo de Dios, o la naturaleza divina, pues aunque ésta se unió íntegramente a la naturaleza humana en la persona del Hijo, no por eso quedó como circunscrita por la naturaleza humana toda la virtualidad divina. Por eso dice Agustín en la epístola *Ad Volusianum*[6]*: Quiero que sepas no ser doctrina cristiana el que Dios se uniese de tal modo a la carne que, por ello, haya perdido o abandonado el gobierno del universo, o que la haya transferido como contraída y compendiada a aquel cuerpea lio.* Y, del mismo modo, el alma de Cristo ve toda la esencia divina, pero no la comprehende, porque no la ve totalmente, esto es, no en un grado tan perfecto como aquel en que ella es visible, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.12 a.7).

3. *A la tercera hay que decir:* La sentencia de Agustín hay que interpretarla de la gracia de unión, por la cual todo lo que se dice del Hijo de Dios según la naturaleza divina, se dice también del Hijo del hombre a causa de la identidad del supuesto. Y, en este sentido, puede decirse con verdad que el Hijo del hombre es comprehensor de la esencia divina, pero no en cuanto a su alma, sino en cuanto a su naturaleza divina. Bajo este aspecto también puede decirse que el Hijo del hombre es el Creador.

ARTICULO 2

El alma de Cristo ¿conoce en el Verbo todas las cosas?

In Sent. 3 d.14 a.2 q."2; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4 y 5; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no lo conoce todo en el Verbo.

1. En Me 13,32 se lee: *Cuanto a ese día, nadie lo conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.* Luego no conoce todas las cosas en el Verbo.

2. Aún más: cuanto más perfectamente conoce alguien un principio, tantas más cosas descubre en él. Ahora bien, Dios ve su esencia más perfectamente que el alma de Cristo. Luego conoce más cosas en el Verbo que la propia alma de Cristo. Por tanto, el alma de Cristo no lo conoce todo en el Verbo.

3. Y también: el grado de una ciencia se aprecia en conformidad con el número de cosas que permite saber. Por consiguiente, si el alma de Cristo conociese en el Verbo todas las cosas que el propio Verbo sabe, se seguiría que la ciencia del alma de Cristo igualaría a la ciencia divina, lo creado a lo increado. Pero tal cosa es imposible.

En cambio está lo que acerca de Ap 5,12: *Digno es el Cordero de recibir la divinidad y la ciencia,* dice la *Glosa*[7]*: esto es, el conocimiento de todas las cosas.*

Solución. *Hay que decir:* Cuando se investiga si Cristo lo conoce todo en el Verbo, hay que advertir que el *todo* puede entenderse de dos maneras. Primera, en sentido propio, refiriéndose a todo lo que de cualquier modo existe, existirá o existió, o fue hecho o dicho o pensado por quienquiera que sea, en cualquier tiempo. Y, en este sentido, hay que defender que el alma de Cristo lo conoció todo en el Verbo. Cada una. de las inteligencias creadas conoce en el Verbo no absolutamente todo, sino tanto más cuanto con mayor perfección conoce al Verbo. Sin embargo, ningún entendimiento bienaventurado está privado de conocer en el Verbo todo lo que está relacionado con el propio bienaventurado. Ahora bien, con Cristo y su dignidad están relacionadas, de algún modo, todas las cosas, en cuanto que *todo está sometido a él* (1 Cor 15,27). El también *ha sido constituido por Dios juez de todos por ser el Hijo del hombre,* como se lee en Jn 5,27. Y, por ese motivo, el alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que existe en cualquier tiempo, incluidos los pensamientos de los hombres, de los que es juez, de modo que de él se dice en Jn 2,25:

6. *EpistAJl* c.2: ML 33,517. 7. *Glossa ordin.* 6,248 E.

a. Ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a la esencia divina (I q.12 a.7; III q.10 a.2. sol.3).

El conocía lo que había en el hombre. Tal expresión puede entenderse no sólo de la ciencia divina, sino también de la ciencia que tiene su alma en el Verbo *.

La otra manera de entender el *todo* consiste en tomarlo en sentido más amplio, de modo que se extienda no sólo a todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, sino también a todo lo que está en potencia que nunca se convertirá en acto. Algunas de estas cosas solamente existen en la potencia divina. Y el alma de Cristo no conoce en el Verbo todas las cosas que existen de ese modo, porque equivaldría a comprehender todo lo que Dios puede hacer, porque eso sería lo mismo que comprehender la potencia divina y, en consecuencia, la divina esencia. Cualquier potencia, en efecto, se conoce mediante el conocimiento de lo que es capaz de hacer.

Pero hay otras cosas que no sólo existen en la potencia divina, sino también en la potencia de la criatura. Y todas éstas las conoce el alma de Cristo en el Verbo, pues en éste comprehende la esencia de todas las criaturas, y, por consiguiente, su potencia y virtud, y todo lo que cabe en el poder de la criatura.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Arrio y Eunomio[8] no entendieron esas palabras de la ciencia del alma, puesto que no admitían ésta en Cristo, como queda dicho (q.5 a.3), sino del conocimiento divino del Hijo, de quien afirmaban que era inferior al Padre en lo referente a la ciencia. Pero esto es inadmisible, porque *todas las cosas fueron hechas por el Verbo de Dios,* como se lee en Jn 1,3, y entre ellas todos los tiempos también. Y el Verbo no ignora nada de lo que ha hecho.

Por consiguiente, se dice que ignora el día y la hora del juicio, porque no lo da a conocer a los demás, pues, interrogado por los Apóstoles sobre este problema (Act 1,6-7), no se lo quiso revelar. Lo mismo que, en sentido contrario, se lee en Gen 22,12: *Ahora he conocido que temes a Dios,* esto es: *Ahora he dado a conocer.* Y se dice que el Padre lo conoce, porque comunicó al Hijo el conocimiento acerca de ese problema. Por tanto, al decir *a no ser el Padre,* se da a entender que el Hijo lo conoce, no sólo según su naturaleza divina, sino también según su naturaleza humana. Porque, como argumenta el Crisóstomo [9], *si a Cristo hombre le ha sido dado conocer cómo hay que juagar, que es lo más grande, con mayor razón se le ha concedido conocer lo que es menor, a saber, el momento del juicio*[c].

Orígenes, en cambio, interpreta [10] ese pasaje de Cristo en *su cuerpo, que es la Iglesia* (Col 1,24), la cual desconoce ese momento. Y algunos [11] sostienen que debe entenderse del Hijo de Dios adoptivo, no del hijo natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios conoce su propia esencia de modo más perfecto que el alma de Cristo, porque la comprehende. Y por eso conoce no sólo todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, modo de conocer llamado *ciencia de visión,* sino también todo lo que él mismo puede hacer, modo llamado *simple inteligencia,* como queda escrito en la *Primera Parte* (q.14 a.9). Así pues, el alma de Cristo conoce todo lo que Dios conoce en sí mismo por la ciencia

8. Véase ATANASIO, *Contra Árlanos,* orat.3: MG 26,380; HILARIO, *De Trin.* 1.10: ML 10,282; AMBROSIO, *De Fide* 1.5 c.16: ML 16,716; JERÓNIMO, *In Matth.* 1.4, sobre 24,36: ML 26,188. 9. 7» *Matth.* hom.77: MG 58,701. 10. *In Matth.* 24,36: MG 13,1687. 11. GREGORIO DE TOURS, *Hist. Francorum*\.\ prol.: ML 71,162, citado literalmente por PEDRO ABELARDO, *SicetNon* § 76: ML 178,1451. De GREGORIO parece que depende RÁBANO MAURO, *In Matth.* 1.7 sobre 24,36: ML 107,1078, cuyo texto abreviado, y bajo el nombre de BASILIO, está recogido por TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* c.24 § 11 sobre el v.36. Cf. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., InEvang.* c.142: ML 198,1611; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.13 m.4 ad 1 (QR III,43ra). Véase también ORÍGENES, *In Matth.* 24,36: MG 13,1687; GREGORIO MAGNO, *RegistrumLW,* indict.3, Epist.39 *Ad Eulogium:* ML 77,1097. Cf. *Glossa ordin.* super *Matth.* 24,36 (V,75 A); *Glossa interl.* super *Matth.* 24,36 (V,75r).

b. En el *Decreto* de 7-VI-1918, el S. O. rechazó las proposiciones: que «no se puede considerar cierta la sentencia según la cual el alma de Cristo no ignoró nada, sino que desde el principio conoció todo en el Verbo: lo pasado, lo presente y lo futuro, todo lo que Dios sabe, con la ciencia de visión. La opinión de autores recientes, según los cuales la ciencia del alma de Cristo es limitada, se puede aceptar en las escuelas católicas con el mismo derecho que la opinión antigua de la ciencia universal» (DS 3646-47).

c. Se recurre a la «ignorancia económica» siguiendo a San Juan Crisóstomo: Cristo dice ignorar el día del juicio porque en su misión no estaba darlo a conocer.

de visión; pero no conoce todo lo que Dios conoce en sí mismo por la ciencia de simple inteligencia. Y, por eso, Dios conoce en sí mismo muchas más cosas que las que conoce el alma de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* El grado de ciencia no se mide solamente por el número de cosas sabidas, sino también por la claridad de tal conocimiento. Por consiguiente, aunque la ciencia que el alma de Cristo tiene en el Verbo se equipare con la ciencia de visión que Dios tiene en sí mismo en cuanto al número de cosas conocidas, sin embargo la ciencia de Dios excede infinitamente a la ciencia del alma de Cristo en cuanto a la claridad del conocimiento. Porque la luz increada de la inteligencia divina supera infinitamente a cualquier luz creada recibida en el alma de Cristo, no sólo en cuanto al modo de conocer, sino también en cuanto al número de cosas conocidas, como acabamos de decir (en la sol. y en el ad2).

ARTICULO 3

¿Puede el alma de Cristo conocer infinitas cosas en el Verbo?

In Sent. 3 d.14 a.2 q.''2 ad 2 q.''4 ad 2; *De verít.* q.20 a.4 ad 1.2.4.7.9; *Quodl.* 3 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no puede conocer infinitas cosas en el Verbo.

1. El conocimiento de lo infinito va en contra de su propia definición, tal como se la presenta en el III *Physic.*[12]: *Infinito es aquello cuya cantidad queda siempre fuera de la capacidad de quienes lo estudian.* Pero es imposible separar la definición de lo definido, porque eso equivaldría a admitir la existencia simultánea de cosas contradictorias. Luego es imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

2. Aún más: la ciencia de lo infinito es infinita. Ahora bien, la ciencia del alma de Cristo no puede ser infinita, porque, al ser una criatura, su capacidad es finita. Luego el alma de Cristo no puede conocer infinitas cosas.

3. Y también: no puede existir cosa mayor que lo infinito. Pero la ciencia divina, hablando en absoluto, abarca más cosas que la ciencia del alma de Cristo, como queda dicho (a.2). Luego el alma de Cristo no conoce infinitas cosas.

En cambio está que el alma de Cristo conoce todo su poder, y todo aquello a lo que éste se extiende. Pero tiene poder para purificar infinitos pecados, según 1 Jn 2,2: *El es la propiciación por nuestros pecados;y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.* Luego el alma de Cristo conoce infinitas cosas.

Solución. *Hay que decir:* Todo conocimiento versa sobre el ser, porque el ser y la verdad son convertibles. Pero a una cosa se le llama *ser* de dos maneras: una, absoluta, cuando se trata de un ser en acto; otra, relativa, cuando el ser está en potencia. Y porque, como se dice en IX *Metaphys.*[13], cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto, no en cuanto está en potencia, la ciencia se fija primaria y principalmente en el ser en acto. Y, secundariamente, presta atención al ser en potencia, que no es cognoscible en sí mismo, sino en cuanto se conoce el ser en cuya potencia existe.

En cuanto al primer modo de ciencia, el alma de Cristo no conoce infinitas cosas, porque éstas no existen en acto, ni siquiera teniendo en cuenta todas las cosas que están en acto a lo largo de todos los tiempos, porque el estado de generación y de corrupción no tiene una duración infinita. Por esto hay un límite numérico no sólo para las cosas ingenerables e incorruptibles, sino también para las que están sujetas a la generación y a la corrupción. Por lo que se refiere al segundo modo de conocimiento, el alma de Cristo conoce infinitas cosas en el Verbo. Conoce, efectivamente, como se ha dicho (a.2), todo lo que existe en la potencia de la criatura. Por lo que, al existir infinitas cosas en esa potencia de la criatura, conoce en tal sentido infinidad de cosas por una especie de ciencia de simple inteligencia, pero no por la ciencia de visión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Como se explicó en la *Primera Parte* (q.7 a.l), algo se llama infinito de dos modos: primero, por razón de la forma. Este tal es el llamado infinito negativo; lo cual quiere decir que la forma o el acto del mismo no están limitados por la materia o por el sujeto en que se encuentra. Y un infinito de esta clase, de suyo, es

12. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7); S. TH., lect.ll.

13. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.6 (BK 1051a30); S. TH., 1.9 lect.12.

cognoscible en grado máximo a causa de la perfección del acto, aunque no sea comprehensible para la potencia limitada de la criatura; y en este sentido se dice que Dios es infinito. Y el alma de Cristo conoce tal infinito, aunque no lo comprehenda.

Segundo, por razón de la potencia de la materia. Y este tal se llama infinito privativo, en el sentido de que no tiene la forma que le compete poseer. Se le denomina también infinito cuantitativo. Un infinito de esta clase es, de suyo, desconocido, porque viene a ser como una materia privada de su forma, como se dice en el III *Physic.*[14], mientras que todo conocimiento se produce mediante la forma o el acto. Así pues, si se trata de conocer un infinito de esta clase según el modo que le es propio, tal conocimiento resulta imposible, pues equivale a conocer las partes una en pos de otra, como se escribe en el III *Physic.*[1S]. Y, de esta manera, resulta verdadero que para *los que sejijan en la cantidad,* es a saber, para los que consideran las partes una después de otra, *siempre queda algo que no captan.* Pero lo mismo que las cosas materiales pueden ser aprehendidas por la inteligencia de un modo inmaterial, y lo mismo que lo múltiple puede entenderse como formando unidad, así también infinitas cosas pueden ser aprehendidas por la inteligencia no como algo infinito, sino a modo de algo limitado, de manera que esas cosas infinitas en sí mismas sean finitas para la inteligencia del sujeto que las conoce. Y, de este modo, el alma de Cristo conoce infinitas cosas, en el sentido de que las conoce, no considerándolas unas en pos de otras, sino como una unidad, por ejemplo en una criatura en cuya potencia existen infinidad de cosas y, principalmente, en el propio Verbo.

2. *Ala segunda hay que decir:* Nada impide que una realidad sea infinita bajo un punto de vista y limitada en otro aspecto, como si imaginamos, en el orden de la cantidad, una superficie infinita en longitud y limitada en anchura. Así pues, si los hombres fuesen numéricamente infinitos, tendrían la infinitud en cierto sentido, es a saber, el de la multitud; pero no la tendrían en relación con la esencia, porque toda esencia está limitada por su propia especie. Pero lo absolutamente infinito por razón de la esencia es Dios, como se expuso en la *Primera Parte* (q.7 a.2). Y el objeto propio de la inteligencia, como se dice en el III *De Anima*[16], es la *quididad de cada cosa,* a la que pertenece la noción de especie.

Así pues, el alma de Cristo, por tener una capacidad limitada, capta ciertamente lo infinito en esencia, es decir, Dios, pero no lo comprehende, como se ha dicho (a.l). En cambio, lo infinito radicado potencialmente en las criaturas puede ser comprehendido por el alma de Cristo, porque tal infinitud es captada por razón de la esencia, y bajo este aspecto la potencia de las criaturas no es infinita. Pues también nuestra inteligencia entiende lo universal, por ejemplo la naturaleza del género o de la especie, lo que, en cierto modo, es infinito, en cuanto que puede predicarse de infinitos individuos.

3. *A la tercera hay que deár:* Lo infinito en todos los aspectos no puede ser más que uno; por eso dice el Filósofo, en el I *De cáelo et mundo*[17], que, por estar el cuerpo sometido a la dimensión en todas sus partes, resulta imposible la existencia de varios cuerpos infinitos. Sin embargo, en caso de existir algún ser infinito bajo un solo aspecto, nada impediría la existencia de varios seres infinitos, como si imaginásemos muchas líneas infinitas según la longitud reducidas a una superficie limitada en la anchura. Como, pues, lo infinito no es una sustancia, sino un accidente de las cosas llamadas infinitas, como se escribe en el III *Physic.*[18]; como lo infinito se multiplica según los diversos sujetos, así también es necesario que se multiplique la propiedad de lo infinito, de modo que convenga a cada uno de los sujetos en que se encuentra. Y una de las propiedades de lo infinito es que no haya nada mayor que él. E igualmente, si nos fijamos en cualquiera de las otras líneas infinitas, es claro que las partes de cada una de ellas son infinitas. Por tanto, es necesario que en una línea de esa clase no haya nada mayor que todas sus partes infinitas; sin embargo, en una segunda y en una tercera línea también habrá muchas partes infinitas distintas de las anteriores. Y vemos que esto mismo acontece en los números, pues las especies de los números pares son infinitas, e igualmente lo son las especies de los números impares; y, sin

14. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 207a25); S. TH., lect.ll. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 206a25); S. TH., lect.10. 16. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430B28); S. TH., lect.ll. 17. C.7 n.5 (BK 274B19); S. TH., lect.ll. 18. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 204b20); S. TH., lect.7.

embargo, sumados los números pares y los impares, son más que los números pares.

Así pues, hay que decir que no existe nada mayor que lo absolutamente infinito bajo todos sus aspectos; en cambio, cuando se trata de algo infinito en un aspecto determinado, no hay nada mayor en ese orden, pero sí puede haberlo fuera de tal orden. En este sentido existen infinitas cosas en la potencia de la criatura; y, sin embargo, existen muchísimas más en la potencia de Dios que en la potencia de la criatura. E, igualmente, el alma de Cristo conoce infinitas cosas con la ciencia de simple inteligencia; pero, de ese modo, Dios conoce más.

ARTICULO 4

El alma de Cristo ¿ve al Verbo de manera más perfecta que cualquier otra criatura?

Competid, theol. c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no ve al Verbo de modo más perfecto que cualquier otra criatura.

1. La perfección del conocimiento depende del medio de conocer. Así, es más perfecto el conocimiento logrado por medio del silogismo demostrativo que el obtenido mediante el silogismo dialéctico. Pero todos los bienaventurados ven al Verbo inmediatamente por la misma esencia divina, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.12 a.2). Luego el alma de Cristo no ve al Verbo de manera más perfecta que cualquier otra criatura.

2. Aún más: la perfección de la visión no supera la potencia visiva. Ahora bien, la potencia de un alma racional, como lo es la de Cristo, es inferior a la potencia intelectual del ángel, como resulta claro por lo que dice Dionisio en el c.4 de *Cael. hier.* [19]. Luego el alma de Cristo no ve al Verbo más perfectamente que los ángeles.

3. Y también: Dios ve su propio Verbo de manera infinitamente más perfecta que el alma. Y hay infinitos grados intermedios entre el modo en que ve Dios su propio Verbo y el modo en que lo ve el alma de Cristo. Luego no debe afirmarse que el alma de Cristo vea de modo más perfecto al Verbo, o la esencia divina, que cualquier otra criatura.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,20-21: *Dios puso a Cristo en el délo por encima de todo principado, potestad, virtud y dominaciónz sobre todo nombre, no sólo en este mundo, sino también en el futuro.* Pero en la gloria celestial tanto más alto está uno cuanto más perfectamente conoce a Dios. Luego el alma de Cristo ve a Dios de modo más perfecto que cualquier otra criatura [d].

Solución. *Hay que decir:* Todos los bienaventurados tienen la visión de la esencia divina por la participación de la luz que les viene del Verbo, que es la fuente de la misma, según palabras del Eclo 1,5: *La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en los délos.* Ahora bien, el alma de Cristo está unida al Verbo de Dios más íntimamente que cualquier otra criatura, porque está unida a El en su propia persona. Y por eso recibe una mayor influencia de la luz, en la que Dios es visto por el mismo Verbo, que cualquier otra criatura. Por eso también ve más perfectamente que cualquier otra criatura la verdad primera, que es la esencia de Dios. Y a esto se debe el que se diga en Jn 1,14: *Hemos visto su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno* no sólo *de grada,* sino también *de verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La perfección del conocimiento, en lo que se refiere al objeto conocido, depende del medio de conocer; pero, en lo que toca al sujeto que conoce, proviene de la potencia o el hábito. De ahí que también entre los hombres, aunque se sirvan del mismo medio de conocimiento, uno conoce la conclusión de manera más perfecta que otro. Y, en este sentido, el alma de Cristo, que está repleta de una luz más abundante, conoce la esencia divina más perfectamente que los otros bienaventurados, aunque todos vean la esencia de Dios por sí misma.

2. *A la segunda hay que decir.* La visión de la esencia divina supera la potencia natural de cualquier criatura, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.12 a.4). Y por eso, en este campo, los grados se establecen más de

19. § 3: MG 3,180.

d. Ef 1,20-21 se refiere a Cristo resucitado *(Kyrios).* Pero en el art. se habla de Cristo mientras camina en la historia *(viator).*

acuerdo con el orden de la gracia, en el que Cristo ostenta el puesto supremo, que con el orden de la naturaleza, en el que la naturaleza angélica aventaja a la humana.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se afirmó (q.7 a.12) que no puede haber gracia mayor que la de Cristo, por su unión con el Verbo, lo mismo hay que decir también sobre la perfección de la visión divina; aunque, hablando en absoluto, pudiera existir un grado superior, si se tiene en cuenta la infinitud del poder divino.

CUESTIÓN 11

Sobre la ciencia inspirada o infusa del alma de Cristo

Viene a continuación el tema de la ciencia inspirada o infusa del alma de Cristo.

Y sobre ello se plantean seis preguntas:

1. ¿Conoce Cristo por medio de ella todas las cosas?—2. ¿Hubiera podido servirse de tal ciencia sin acudir a las imágenes sensibles?—3. Esa ciencia ¿fue discursiva?—4. Comparación entre esta ciencia y la de los ángeles.—5. ¿Fue una ciencia habitual?—6. ¿Fue diversificada mediante distintos hábitos?

ARTICULO 1

¿Conoció Cristo todas las cosas mediante la ciencia inspirada o infusa?

Infra q.12 a.l; *In Sent.* 3 d.14 q.l a.3 q.[a]l; *De verit.* q.20 a.6; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

1. Esta ciencia le fue infundida a Cristo para perfección de su entendimiento posible. Pero el entendimiento posible del alma humana no parece que esté en potencia absolutamente para todo, sino sólo para aquellas cosas respecto de las que puede ser actualizado por el entendimiento agente, que es su propio principio activo; mas estas cosas pueden ser conocidas por la razón natural. Luego, mediante esta ciencia, no conoció Cristo los objetos que rebasan la razón natural.

2. Aún más: las imágenes guardan con el entendimiento humano la misma relación que los colores con la vista, como se dice en el III *De Anima*[1]. Ahora bien, la perfección de la potencia visual no requiere conocer todo lo que carece enteramente de color. Luego tampoco la perfección del entendimiento humano exige conocer todas las cosas que no pueden expresarse por medio de imágenes, como sucede con las sustancias separadas. Así pues, por haberle sido concedida a Cristo la ciencia infusa para perfección de su entendimiento, parece que no conoció, mediante la misma, las sustancias separadas.

3. Y también: para la perfección del entendimiento no se requiere conocer los singulares. Parece, por tanto, que Cristo no conoció los singulares por medio de la ciencia infusa.

En cambio está lo que se lee en Is 11,2-3: *Estará colmado del espíritu de sabiduría y de entendimiento, de denda y de consejo;* bajo estos dones queda incluido todo lo que es objeto de conocimiento. A la sabiduría pertenece, en efecto, el conocimiento de todo lo divino; al entendimiento le compete el conocimiento de todo lo inmaterial; a la ciencia le incumbe el conocimiento de todas las conclusiones; al consejo le atañe el conocimiento de todas las cosas prácticas. Luego parece que Cristo conoció todas las cosas mediante la ciencia que le fue infundida por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como se explicó anteriormente (q.9 a.l), fue conveniente, para que el alma de Cristo fuese perfecta en todo, que toda su potencialidad se convirtiese en acto. Y ha de tenerse en cuenta que en el alma humana, como en cualquier criatura, se distingue una doble potencia pasiva: una, por relación al agente natural; otra, respecto del primer agente, que puede elevar a cualquier criatura a un acto superior, cosa que no es capaz de hacer el agente natural. Esta última suele llamarse, en la criatura, *potencia obediendal.* Ambas potencias fueron actualizadas en el alma de Cristo mediante esta ciencia infundida desde lo alto. Y por eso, mediante ella, el alma de Cristo conoció, en primer lugar, todo lo que el hombre puede conocer por medio de la fuerza de la luz del entendimiento agente, como lo son todos los objetos de las cien-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al4); S. TH., lect.12.

cias humanas. En segundo lugar, Cristo conoció, mediante tal ciencia, todo lo que conocen los hombres por medio de la revelación divina: bien pertenezca eso al don de sabiduría, bien al don de profecía o a cualquier don del Espíritu Santo. El alma de Cristo conoció todas estas cosas más y mejor que todos los demás. Sin embargo, no conoció la esencia de Dios por medio de esta ciencia, sino sólo mediante la primera, de la que antes hemos hablado (q.10)".

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La dificultad planteada se basa en la acción natural del alma intelectiva, es a saber, en la que se establece por relación con el agente natural, que es el entendimiento agente.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma humana, en esta vida, no puede conocer las sustancias separadas, cuando, en cierto modo, está ligada al cuerpo, de manera que no puede entender sin la colaboración de las imágenes. Pero, después de la vida terrena, el alma separada podrá conocer, de algún modo, por sí misma las sustancias separadas, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.89 a.2). Y esto resulta claro especialmente respecto de las almas de los bienaventurados. Ahora bien, Cristo, antes de la pasión, no fue sólo viador, sino también comprehensor. Por lo que su alma podía conocer las sustancias separadas, al modo que las conoce el alma separada.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de los singulares no pertenece a la perfección de la inteligencia en el orden especulativo; sí, en cambio, por lo que se refiere al conocimiento práctico, que no se realiza sin el conocimiento de los singulares, sobre los que recae su operación, como se dice en el libro VI *Ethic.* [2]. Por lo que, como dice Cicerón en su *Rhetoricaz*, la prudencia requiere *la memoria del pasado, el conocimiento del presente y la cautela para lo futuro.* En consecuencia, por haber tenido Cristo la plenitud de la prudencia, conforme al don de consejo, se sigue que conoció todos los singulares pasados, presentes y futuros.

ARTICULO 2

¿Pudo el alma de Cristo entender mediante la ciencia inspirada o infusa sin recurrir a las representaciones imaginarias?

Infra a.4; /» *Sent.* 3 di4 q.l a.3 q."2; *De verít.* q.20 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no pudo entender mediante esta ciencia sin servirse de las representaciones imaginarias.

1. Las imágenes guardan con el entendimiento la misma relación que los colores con la vista, como se dice en el libro III *De Anima**". Pero la potencia visual de Cristo no pudo ejercitarse más que mediante los colores. Luego tampoco su entendimiento pudo entender cosa alguna sin servirse de las imágenes.

2. Aún más: el alma de Cristo es de la misma naturaleza que las nuestras; de otra manera, no pertenecería a nuestra especie, en contra de lo que dice el Apóstol en Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres.* Pero nuestra alma es incapaz de entender sin recurrir a las imágenes. Luego lo mismo acontece en el alma de Cristo.

3. Y también: el hombre ha recibido los sentidos para que sirvan a la inteligencia. Si, pues, Cristo pudo entender sin el concurso de las imágenes, que se reciben a través de los sentidos, se seguiría que éstos le fueron dados a Cristo inútilmente, cosa que no es admisible. Luego parece que el alma de Cristo no pudo entender sin servirse de las imágenes.

En cambio está que el alma de Cristo conoció ciertas realidades que no pueden ser conocidas por medio de imágenes, como es el caso de las sustancias separadas (a.l ad 2). Por consiguiente, pudo entender sin la ayuda de las imágenes.

Solución. *Hay que decir:* Cristo, antes de su pasión, fue a la vez viador y bienaventurado, como luego explicaremos con más detención (q.l5 a.10). Y tuvo las condiciones de viador especialmente por parte del cuerpo, en cuanto que éste podía pa-

2. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1141bl4); S. TH., lect.7. 3. L.2c.53(DDl,165). 4. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al4); S. TH., lect.12.

a. Siempre el mismo principio: dada la unión con el Verbo, la humanidad debe ser perfecta y su potencialidad ha de ser actualizada. El mismo razonamiento en el a.4.

decer; en cambio, las condiciones de bienaventurado las poseyó sobre todo por parte de su alma intelectiva. Pero es condición del alma bienaventurada no estar sometida al cuerpo de ningún modo, ni depender de él, sino dominarlo enteramente; por eso, después de la resurrección, la gloria del alma redundará en el cuerpo. El alma del hombre viador necesita del auxilio de las imágenes por estar ligada al cuerpo y, en cierto modo, sujeta y dependiente de él. Por tanto, las almas bienaventuradas, lo mismo antes que después de la resurrección, pueden entender sin el recurso a las imágenes. Y esto mismo es lo que hay que decir del alma de Cristo, que tuvo plenamente la facultad del bienaventurado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr:*** La analogía establecida por el Filósofo no ha de entenderse de modo absoluto. Es claro que el fin de la potencia visiva es conocer los colores, mientras que el de la potencia intelectiva no es conocer las imágenes, sino las ideas que, durante la vida terrena, obtiene a partir de las imágenes y en las propias imágenes. Hay, pues, analogía en cuanto al objeto respectivo de cada potencia, pero no en cuanto al objeto en que se consuma lo específico de cada potencia. Y nada impide que un ser tienda a su propio fin de diversas maneras, según los distintos estados; pero el fin propio de un ser siempre es único. Y, por tanto, aunque la vista no conozca nada sin el color, la inteligencia, en cambio, en un determinado estado, puede conocer sin la imagen, pero no sin las ideas.

2. *A la segunda hay que dedr:* Aunque el alma de Cristo fuera de la misma naturaleza que las nuestras, tuvo, sin embargo, un estado que nuestras almas no poseen de hecho, sino sólo en esperanza, es a saber, el estado de bienaventuranza.

3. *A. la tercera hay que dedr:* Aunque el alma de Cristo pudiera entender sin servirse de las imágenes, también podía entender acudiendo a ellas. Y, por eso, no poseyó en vano los sentidos; máxime cuando éstos no son concedidos al hombre sólo para el conocimiento intelectual, sino también para las necesidades de la vida animal.

ARTICULO 3

¿Poseyó el alma de Cristo la ciencia inspirada o infusa de modo discursivo?

In Sent. 3 d.14 q.l a.3 q."3; *De verít.* q.20 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no tuvo esta ciencia de modo discursivo.

1. Dice el Damasceno en el libro III[5]: *No ponemos en Cristo ni el consejo ni la elección.* Pero ambas cosas se le retiran a Cristo porque implican comparación o discurso. Luego parece que en Cristo no existió ciencia comparativa o discursiva.

2. Aún más: el hombre precisa de la comparación y del discurso racional para averiguar lo que desconoce. Ahora bien, el alma de Cristo lo conoció todo, como antes se ha dicho (a.l). Luego no hubo en él ciencia discursiva o comparativa.

3. Y también: la ciencia de Cristo fue al estilo de la de los bienaventurados, que se asemejan a los ángeles, como se escribe en Mt 22,30. Pero en los ángeles no se da ciencia discursiva o comparativa, como lo prueba Dionisio en el capítulo 7 *De Div. Nom.*[6]. Luego tampoco se dio en el alma de Cristo.

En cambio está que Cristo poseyó un alma racional, como queda dicho antes (q.5 a.4). Y la operación propia del alma racional es comparar y discurrir de una cosa a otra. Luego en Cristo existió ciencia discursiva o comparativa.

Solución. *Hay que dedr:* Una ciencia puede ser discursiva o comparativa de dos modos: uno, en cuanto a la adquisición de la misma, como sucede en nosotros, que llegamos al conocimiento de una cosa partiendo de otra, por ejemplo los efectos mediante las causas, o viceversa. Y, en este sentido, la ciencia del alma de Cristo no fue discursiva o comparativa, porque esta ciencia de la que hablamos ahora le fue divinamente infundida, no adquirida por investigación.

Otro, por empleo de tal ciencia, como a veces sucede con los que de las causas deducen los efectos, no para aprender algo nuevo, sino para usar a sabiendas la ciencia que ya poseían. Y, bajo este aspecto, la ciencia del alma de Cristo podía ser comparativa o discursiva, pues podía deducir una

5. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1044; cf. 1.2 c.22: MG 94,948.
6. § 2: MG 3,868, S. TH., lect.2.

cosa de otra, a su gusto. Así procedió el Señor cuando, según Mt 17,24-25, preguntó a Pedro: *¿A. quién cobran tributos los reyes de la tierra, a sus hijos o a los extraños?* Y, al responder Pedro que *a los extraños,* concluyó: *Luego los hijos están exentos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* De Cristo queda excluido el consejo que implica duda y, por consiguiente, la elección que incluye un consejo de esta naturaleza. En cambio, no se excluye de Cristo el ejercicio del consejo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esta dificultad está planteada acerca del discurso y de la comparación en cuanto medios para adquirir la ciencia.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los bienaventurados se asemejan a los ángeles en cuanto a los dones de gracia; pero subsiste entre los mismos la diferencia de naturaleza. Y de ahí que el uso de la comparación y el discurso sea connatural a las almas de los bienaventurados, pero no a los ángeles.

ARTICULO 4

La ciencia inspirada o infusa de Cristo, ¿fue inferior a la de los ángeles?

In Sent. 3 di4 q.l a.l q."2 ad 1; a.3 q."2.4; *De verit.* q.20 a.4; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que en Cristo esta ciencia fue inferior a la de los ángeles.

1. La perfección guarda proporción con el sujeto a perfeccionar. Pero el alma humana, en el orden natural, es inferior a la naturaleza angélica. En consecuencia, como la ciencia de que venimos hablando fue infundida en el alma de Cristo para su propia perfección, parece que fue inferior a la ciencia que perfecciona a la naturaleza angélica.

2. Aún más: la ciencia del alma de Cristo fue, en cierto modo, comparativa y discursiva, cosa que no cabe decir de la ciencia de los ángeles. Luego la ciencia del alma de Cristo fue inferior a la ciencia de los ángeles.

3. Y también: una ciencia es más noble cuanto más inmaterial sea. Ahora bien, la ciencia de los ángeles es más inmaterial que la ciencia del alma de Cristo, porque el alma de Cristo actualiza su cuerpo y se sirve de las imágenes, lo que no acontece en los ángeles. Luego la ciencia de los ángeles es superior a la ciencia del alma de Cristo.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 2,9: *Vemos al que Dios hizppoco menos que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y de honor por haber padecido la muerte.* De donde se deduce que Cristo es inferior a los ángeles sólo por haber padecido la muerte. Luego no en cuanto a la ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia infusa del alma de Cristo puede considerarse bajo dos aspectos: uno, atendiendo a lo que tuvo por parte de la causa que la produce; otro, fijándonos en lo que tuvo por parte del sujeto que la recibe. Del primer modo, la ciencia infusa del alma de Cristo fue superior a la ciencia de los ángeles, lo mismo por el número de objetos conocidos que por la certeza de la propia ciencia; porque la luz espiritual infundida en el alma de Cristo es muy superior a la luz correspondiente a la naturaleza angélica. Vista del segundo modo, la ciencia infusa del alma de Cristo es inferior a la ciencia de los ángeles, es a saber, por el modo de conocer que es el natural del alma humana, esto es, mediante el recurso a las imágenes, la comparación y el discurso.

Respuesta a las objeciones: Quedan resueltas en la solución.

ARTICULO 5

La ciencia inspirada o infusa de Cristo, ¿fue una ciencia habitual?

In Sent. 3 d. 14 q.l a.l q."2 y 3; *De verit.* q.20 a.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo ciencia habitual.

1. Ya se ha dicho (a.l; q.9 a.l) que al alma de Cristo le corresponde la máxima perfección. Pero la perfección de la ciencia en acto es mayor que la preexistente como hábito. Luego parece que fue conveniente que lo conociese todo en acto. En consecuencia, no tuvo ciencia habitual.

2. Aún más: por ordenarse el hábito al acto, da la impresión de que una ciencia habitual que no se convierte nunca en acto es inútil. Y como Cristo lo conoció todo, según queda dicho (a.l), no hubiera podido contemplar todas las cosas en acto de haberlas conocido una en pos de otra, puesto que no es posible recorrer un número infinito de cosas. Luego, en él, una ciencia habitual hubiera sido inútil, lo que no es admisible. Por tanto tuvo ciencia actual, y no habitual, de cuanto conoció.

3. Y también: la ciencia habitual es una perfección del que la tiene. Y la perfección es más noble que el sujeto perfeccionado por ella. Por tanto, en caso de haber existido en el alma de Cristo algún hábito científico creado, se seguiría que una cosa creada sería superior al alma de Cristo. Luego en el alma de Cristo no existió ciencia habitual.

En cambio está que la ciencia de Cristo, de la que venimos hablando, fue unívoca con nuestra ciencia, así como su alma es de la misma especie que la nuestra. Pero nuestra ciencia es un hábito. Luego también fue habitual la ciencia de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de explicar (a.4), el modo de esta ciencia infusa en el alma de Cristo se conformó con el sujeto que la recibía, puesto que lo recibido se acomoda al modo de ser del sujeto que lo recibe. Pero es algo connatural al alma humana que unas veces entienda en acto y otras en potencia. Y el medio entre la pura potencia y el acto completo es el hábito. El medio y los extremos pertenecen al mismo género. Y así es claro que el modo connatural del alma humana es recibir la ciencia a manera de hábito. Por tanto, es preciso decir que la ciencia infusa del alma de Cristo fue habitual, y podía servirse de ella cuando le apetecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El alma de Cristo tuvo un doble conocimiento, y ambos perfectísimos. Uno, superior a la condición de la naturaleza humana, con el que contemplaba la esencia divina, y en ella todas las cosas. Este fue un conocimiento perfectísimo en absoluto; mas no fue habitual, sino actual respecto de todo lo que conoció de esta manera. El otro fue un conocimiento proporcionado a la condición de la naturaleza humana, en cuanto que conoció las cosas mediante especies que le fueron divinamente infundidas; de tal conocimiento hablamos ahora. Y éste no fue absolutamente perfecto, sino que fue perfectísimo en el orden del conocimiento humano. De ahí que no fuera necesario el que estuviese siempre en acto.

2. *A la segunda hay que dedr:* El hábito se convierte en acto mediante el imperio de la voluntad, pues el hábito es aquello *con lo que uno actúa cuando quiere*[1]. Y la voluntad se mantiene indeterminada respecto de infinitas cosas. Pero tal indeterminación no es inútil, aunque no tienda actualmente hacia todas ellas, con tal de que se polarice en acto hacia lo que conviene en un lugar y en un tiempo determinados. Y, por tanto, tampoco el hábito resulta inútil, aunque no se conviertan en acto todas las cosas abarcadas por el mismo, a condición de que se traduzca en acto lo que es conveniente para el fin establecido por la voluntad de acuerdo con las exigencias de los asuntos y del tiempo.

3. *A la tercera hay que decir.* El bien y el ser se entienden de dos modos. Uno, absolutamente. Y así se llama sustancia al bien y al ser, que subsisten en su ser y en su bondad. Otro, relativamente. Y así se llama accidente al ser, no porque él posea el ser y la bondad, sino porque en él se apoyan el ser y el bien. De esta forma, la ciencia habitual no es absolutamente mejor y más noble que el alma de Cristo, sino sólo relativamente, ya que toda la bondad de la ciencia habitual redunda en bien del sujeto.

ARTICULO 6

La ciencia infusa del alma de Cristo, ¿se diversificó en distintos hábitos?

In Sent. 3 d.14 q.l a.3 q.ª4

Objeciones por las que parece que en el alma de Cristo no existió más que un único hábito científico.

1. Tanto más perfecta es una ciencia cuanto es más simple; de ahí que los ángeles supremos conozcan mediante formas más universales, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.55 a.3). La ciencia de Cristo fue perfectísima. Luego fue una en grado supremo, y por eso no se diversificó en varios hábitos.

2. Aún más: nuestra fe procede de la ciencia de Cristo; por eso se lee en Heb 12,2: *Mirando al autor y consumador de la fe, Jesús.* Pero el hábito de la fe, con que creemos todo lo que hay que creer, es único, como se explicó en la *Segunda Parte* (2-2 q.4 a.6). Luego con mayor razón existió en Cristo un solo hábito científico.

3. Y también: las ciencias se distinguen por sus diversos objetos formales. Ahora bien, el alma de Cristo conoció todas las cosas bajo una única formalidad, a saber,

7. AVERROES, *De Anima* 3 comm.18.

bajo la luz divinamente infusa. Luego Cristo tuvo sólo un hábito científico.

En cambio está que en Zac 3,9 se dice: *Sobre una piedra única,* es decir, en Cristo, *hay siete ojos.* Ahora bien, el ojo es sinónimo de ciencia. Luego parece que en Cristo existieron varios hábitos científicos.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.4 y 5), la ciencia infusa del alma de Cristo se acomodó al modo connatural del alma humana. Y es connatural al alma humana recibir especies menos universales que los ángeles, de manera que conoce las diversas naturalezas específicas mediante distintas especies inteligibles. El que en nosotros existan diversos hábitos científicos proviene de que existen distintos objetos cognoscibles, en cuanto que todas las cosas que pertenecen a un mismo género son conocidas mediante un mismo hábito científico, como se dice en el libro I *Poster.*[8]: *Es una ciencia la que tiene por sujeto un solo género.* Y por eso la ciencia infusa del alma de Cristo se diversificó en diversos hábitos [h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Como antes queda consignado (a.4), la ciencia del alma de Cristo es perfectísima y superior a la de los ángeles, considerada por parte de Dios, que es quien la causa. Pero es inferior a la ciencia angélica si se la mira desde el modo en que la recibe el sujeto. Y esta modalidad es la que implica el que tal ciencia se diversifique en muchos hábitos, como si se encarnase en especies inteligibles más particulares.

2. *A la segunda hay que decir.* Nuestra fe se apoya en la verdad primera. Y por eso Cristo es autor de nuestra fe según su ciencia divina, que es absolutamente una.

3. *A. la tercera hay que decir:* La luz divinamente infusa es el medio común para conocer las verdades reveladas, lo mismo que la luz del entendimiento lo es para conocer las cosas naturales. Y por eso fue conveniente que en el alma de Cristo existiesen las especies de cada una de las cosas, para que tuviese noticia de cada una de ellas por un conocimiento propio. Y por este motivo fue necesario que en el alma de Cristo hubiera distintos hábitos científicos, como queda dicho (en la sol.).

8. ARISTÓTELES, c.28 n.l (BK 87a38); S. TH., lect.41.

b. En *Com. Sent.* Santo Tomás había defendido la unidad de hábito en la ciencia infusa para salvaguardar la superioridad de Cristo respecto a los ángeles, que no conocen mediante distintos hábitos. Pero aquí quiere destacar la condición humana de Cristo.

CUESTIÓN 12

Sobre la ciencia adquirida o experimental del alma de Cristo

Pasamos ahora a tratar de la ciencia adquirida o experimental del alma de Cristo.

Y sobre tal tema se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Conoció Cristo todas las cosas mediante esta ciencia?—2. ¿Hizo progresos en tal ciencia?—3. ¿Aprendió algo de los hombres?—4. ¿Aprendió algo de los ángeles?

ARTICULO 1

¿Conoció Cristo todas las cosas por medio de ciencia adquirida o experimental?

Objeciones por las que parece que Cristo no conoció todas las cosas por medio de esta ciencia.

1. Esta clase de ciencia se adquiere por medio de la experiencia. Pero Cristo no lo experimentó todo. Luego no conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

2. Aún más: el hombre adquiere la ciencia por medio de los sentidos. Pero no todos los objetos sensibles estuvieron sometidos a los sentidos corporales de Cristo. Luego no conoció todas las cosas mediante dicha ciencia.

3. Y también: la medida de una ciencia se fija de acuerdo con el número de objetos cognoscibles. Si, pues, Cristo hubiera conocido por medio de esta ciencia todas las cosas, en él la ciencia adquirida sería igual que la ciencia infusa y que la ciencia beatífica, cosa que no es admisible. Luego Cristo no conoció todas las cosas por medio de tal ciencia.

En cambio está que en Cristo no existió nada imperfecto en lo referente a su alma. Pero la ciencia mencionada hubiera sido imperfecta si no hubiese conocido por medio de ella todas las cosas, pues es imperfecto todo lo que admite adición. Luego Cristo conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia adquirida, como queda explicado (q.9 a.4), se pone en el alma de Cristo en conformidad con su entendimiento agente, a fin de que no resulte inútil su acción, con la que convierte los objetos en actualmente inteligibles; como también se establece en el alma de Cristo la ciencia inspirada o infusa para perfección del entendimiento posible. Pues así como el entendimiento posible es el medio *por el que todas las cosas se hacen inteligibles,* así también el entendimiento agente es el *medio que,* de hecho, *las convierte en inteligibles,* como se dice en el libro III *De Anima* [1]. Y por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, el alma de Cristo conoció todas las cosas respecto de las cuales el entendimiento posible está, de algún modo, en potencia, así también, mediante la ciencia adquirida, conoció todo lo que puede conocerse por la acción del entendimiento agente".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Se puede llegar a conocer las cosas no sólo experimentándolas, sino también por medio de la experiencia de otras, pues, gracias a la virtud del enten-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.l (Bic 430al4); S. TH., lect.10.

a. Hay que situar esta doctrina en la época medieval: la ciencia versa sobre la esencia, el sentido profundo de las cosas o acontecimientos *(quid sit).* Dada la insistencia de Santo Tomás en salvaguardar la integridad humana de Cristo, seríamos fieles a su pensamiento afirmando que Cristo, por su ciencia adquirida, no conocía todos los singulares, todas las técnicas ni todas las filosofías. Su ciencia adquirida fue como la de un palestino de su tiempo, aunque con una penetración singular para descubrir el sentido profundo de las personas y acontecimientos. Una sabiduría humana consecuente a su intimidad con el Padre y necesaria para realizar su misión. Ver q.15 a.8, sobre la «ciencia experimental» de Cristo.

dimiento agente, el hombre puede conocer los efectos por las causas, las causas por los efectos, lo semejante por lo semejante, y lo contrario por lo contrario. Así pues, aunque Cristo no lo hubiera experimentado todo, pudo conocer todas las cosas a través de aquellas que experimentó.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque no todas las cosas sensibles estuvieron al alcance de los sentidos corporales de Cristo, sí lo estuvieron algunas, mediante las cuales llegó al conocimiento de las demás a causa de la eminentísima capacidad de su razón, del modo que queda dicho (ad 1). Por ejemplo, contemplando los cuerpos celestes pudo comprender su poder y los efectos que tienen en los cuerpos inferiores, efectos que no estaban al alcance de sus sentidos. Y, por la misma razón, partiendo de cualesquiera otras realidades pudo llegar al conocimiento de otras distintas.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de Cristo, mediante esta ciencia, no conoció absolutamente todas las cosas, sino aquellas que son cognoscibles por la luz del entendimiento agente del hombre. Por eso, mediante tal ciencia, no conoció la esencia de las sustancias separadas, ni tampoco los singulares pasados o futuros. Sin embargo, conoció estas cosas por medio de la ciencia infusa, como antes se ha dicho (q.H a.l ad 2 y 3).

ARTICULO 2

¿Hizo Cristo progresos en la ciencia adquirida o experimental?

Infra q.15 a.8; *In Sent.* 3 d.14 q.l a.3 q."5; *De verit.* q.20 a.6 ad 3; *In Hebr.* 5 lect.2; *Compend. theol.* c.216; *In lo. 4* lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no hizo progresos en esta ciencia.

1. Así como conoció Cristo todas las cosas por la ciencia beatífica y por la ciencia infusa, así también las conoció mediante la ciencia adquirida, como es claro por lo ya dicho (a.l). Pero en aquellas ciencias no hizo progresos. Luego tampoco en ésta.

2. Aún más: el progresar es propio de lo imperfecto, porque lo perfecto no admite adición. Pero no cabe suponer en Cristo una ciencia imperfecta. Luego Cristo no hizo progresos en la ciencia adquirida.

3. Y también: dice el Damasceno[2]: *Los que dicen que Cristo creció en sabiduría y en grada como recibiendo un incremento de las mismas, no dan muestras de respeto y veneración por la unión hipostática.* Pero es impío no venerar tal unión. Luego resulta impío afirmar que su ciencia se acrecentó.

En cambio está lo que se lee en Le 2,52: *Jesús crecía en sabiduría, y edad, y grada ante Dios y ante los hombres.* Y Ambrosio comenta[3]: *Crecía en sabiduría humana.* Pero sabiduría humana es la que se adquiere al modo humano, a saber, mediante la luz del entendimiento agente. Luego Cristo hizo progresos en esta ciencia.

Solución. *Hay que dedr:* Existe un doble progreso en la ciencia. El primero, en cuanto a la esencia, a saber, conforme aumenta el mismo hábito. El segundo, en cuanto al efecto, si, por ejemplo, uno expone a los demás, mediante un mismo e igual hábito científico, primero lo más fácil, y luego lo más difícil y sutil.

En este segundo sentido es claro que Cristo progresó en ciencia y en gracia, lo mismo que creció en edad, porque, a medida que crecía en edad, realizaba obras mayores, que revelaban una mayor sabiduría y gracia. Pero, en relación con el propio hábito científico, es evidente que el hábito de la ciencia infusa no aumentó en él, puesto que, ya desde el principio, tuvo plenamente toda la ciencia infusa. Y mucho menos pudo aumentar en él la ciencia bienaventurada. Y que la ciencia divina no puede aumentar, ya está dicho con anterioridad en la *Primera Parte* (q.l4 a. 15 ad 2).

Por consiguiente, en caso de no existir en Cristo, además del hábito de la ciencia infusa, un hábito de la ciencia adquirida, como opinan algunos[4], y como a mí en otro tiempo me pareció[5], ninguna ciencia hubiera aumentado en Cristo en cuanto a su esencia, sino sólo por la experiencia, esto es, por comparación entre las especies inteligibles infusas y las imágenes. Y, en este aspecto, dicen que la ciencia de Cristo progresó mediante la experiencia, es a saber, contrastando las especies inteligibles infusas

2. *De Pide Orth.* 1.3 c.22: MG 94,1088. 3. *De imam. Domin. sacram.* c.7; ML 16,872. 4. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.2 (QR 3,322). ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.13 m.2, especialmente ad 4 (QR 3,42vb). Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.13: MG 94,1033; GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.5 q.l (llóvb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.13 a.10 (BO 28,249). 5. *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.ª5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.

con los nuevos datos adquiridos a través de los sentidos.

Pero, por parecer inaceptable que le falte a Cristo una operación natural de la inteligencia, como es la de obtener las especies inteligibles partiendo de las imágenes, operación que el hombre realiza naturalmente por medio del entendimiento agente, parece conveniente poner también en Cristo tal operación. Y de ahí se sigue que en el alma de Cristo hubo algún hábito científico que, a través de esta abstracción de las especies, pudo progresar, ya que el entendimiento agente, después de abstraer las primeras especies inteligibles de las imágenes, podía abstraer otras .

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Tanto la ciencia infusa del alma de Cristo como la ciencia beatífica fueron efecto de un agente de potencia infinita, que puede realizarlo todo de una sola vez. Y por esto no hizo Cristo progresos en ninguna de esas ciencias, sino que las tuvo plenamente desde el principio. Pero la ciencia adquirida proviene sólo del entendimiento agente, que no lo hace todo de una vez, sino sucesivamente. Y por eso no conoció Cristo todas las cosas, según esta ciencia, desde el principio, sino paulatinamente y después de cierto tiempo, es a saber, en la edad perfecta. Lo que resulta manifiesto al decir el Evangelista (Le 2,52) que crecía a la vez *en ñenday en edad.*

2. A la segunda hay que decir. También esta ciencia experimental fue siempre perfecta en Cristo con relación a su edad, aunque no fuese perfecta en absoluto y esencialmente. Y por eso pudo hacer progresos.

3. *A la tercera hay que decir:* La afirmación del Damasceno hay que entenderla respecto de quienes [6] afirman, de manera absoluta, que se produjo un aumento de la ciencia de Cristo, es a saber, de la ciencia en todos sus modos, y especialmente respecto de la ciencia infusa, que en el alma de Cristo es causada por su unión con el Verbo. Pero no alude al aumento de la ciencia causada por un agente natural.

ARTICULO 3

¿Aprendió Cristo algo de los hombres?

Objeciones por las que parece que Cristo aprendió algo de los hombres.

1. En Le 2,46-47 se cuenta que *le encontraron en el Templo entre los doctores, preguntándoles y respondiéndoles.* Pero preguntar y responder es propio del que aprende. Luego Cristo aprendió algo de los hombres.

2. Aún más: parece más noble obtener la ciencia a través de un maestro que por medio de los sentidos, porque en el entendimiento del maestro las especies inteligibles están en acto, mientras que en las cosas sensibles tales especies están sólo en potencia. Pero, como ya se ha dicho (a.2; q.9 a.4), Cristo obtenía la ciencia experimental de las cosas sensibles. Luego, con mayor razón, podía adquirir la ciencia aprendiéndola de los hombres.

3. Y también: acabamos de decir (a.2) que Cristo no conoció por la ciencia experimental todas las cosas desde el principio, sino que hizo progresos en ella. Pero todo el que escucha un discurso que expresa determinadas ideas de una persona, puede aprender algo que ignora. Luego Cristo pudo aprender de los hombres algunas cosas que no conocía por medio de esta ciencia.

En cambio está lo que se lee en Is 55,4: *He aquí que le he dado por testigo a los pueblos, por jefe y maestro a las naciones.* Pero lo propio del maestro no es ser enseñado, sino enseñar. Luego Cristo no adquirió ciencia alguna por la instrucción de los hombres.

Solución. *Hay que decir:* En un género determinado, el primer motor no es movido en la línea de esa especie de movimiento, así como el principio de alteración no es alterado por otro. Ahora bien, Cristo ha sido constituido cabeza de la Iglesia, más aún, de todos los hombres, como antes se

6. Cf. ABELARDO, *Sic et Non* § 76: ML 178,1451.

b. En la teología medieval, la ciencia adquirida de Cristo, así como el progreso de la misma, se admiten con reticencia, dada la unión con la persona del Verbo. Santo Tomás niega ese progreso en su *Com. Sent.;* pero aquí ha evolucionado. Como en la q.9 a.4, se ve su razonamiento: la ciencia adquirida conlleva un progreso, pues la perfección humana está sometida al tiempo (sol.l) y al desarrollo psicológico (sol.2). Ver también a.3 sol.3. Así queda superada la tentación monofisita de la escuela alejandrina.

ha dicho (q.8 a.3), para que todos los hombres reciban por medio de él no sólo la gracia, sino también la doctrina de la verdad. Por eso dice él mismo en Jn 18,37: *Para esto he naddo, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Y por eso no fue conveniente a su dignidad ser instruido por alguno de los hombres'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera haj que decir:* Como escribe Orígenes, *Super Le.*[7]: *El Señor preguntaba, no con la finalidad de aprender algo, sino para enseñar cuando era preguntado. De la misma fuente doctrinal emana tanto preguntar como responder sabiamente.* Por lo que, en el Evangelio, se dice a continuación (v.47): *Todos los que le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas.*

2. *A la segunda hay que decir:* El que es instruido por un hombre no recibe inmediatamente la ciencia de las especies inteligibles que se aposentan en la mente de éste, sino que las recibe por medio de palabras sensibles, como signos de los conceptos mentales. Y como las palabras formadas por el hombre son signos de su ciencia intelectual, así las cosas creadas por Dios son signos de su sabiduría. Por eso se dice en Eclo 1,10 que Dios *derramó su sabiduría sobre todas sus obras.* Luego, así como es más noble ser instruido por Dios que por los hombres, así también es más excelente alcanzar la ciencia a través de las criaturas sensibles que mediante la enseñanza de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Jesús crecía en ciencia experimental a la vez que crecía en edad, como hemos explicado (a.2). Pero, así como se requiere la edad oportuna para adquirir la ciencia por la propia investigación, así también para lograrla por medio de la instrucción. El Señor no hizo nada que no concordase con su edad. Y por eso no escuchó discursos doctrinales más que cuando podía alcanzar tal grado de ciencia por la vía de la experiencia. Por eso dice Gregorio, en *Super Ez.*[8]: *A los doce años de edad se dignó preguntar a los hombres en la tierra, porque, de acuerdo con la experiencia, los discursos doctrinales sólo se corresponden con la edad perfecta.*

ARTICULO 4

¿Fue Cristo instruido por los ángeles?[d]

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; d.14 a.3 q."6

Objeciones por las que parece que Cristo fue adoctrinado por los ángeles.

1. En Le 22,43 se narra que a Cristo *se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba.* Pero la confortación se hace por medio de palabras exhortatorias del que alecciona, conforme a lo que se lee en Job 4,3-4: *He aquí que enseñaste a muchos, y confortaste las manos débiles; tus palabras sostuvieron a los que vacilaban.* Luego Cristo fue instruido por los ángeles.

2. Aún más: dice Dionisio en el c.4 *De Cael. Hier.*[9]: *Veo que también el mismo Jesús, sustancia que sobrepuja a las sustancias supracelestes, viniendo a la nuestra sin inmutarse, se somete obediente a las instrucciones de su Padre y Dios, transmitidas por medio de los ángeles.* Por consiguiente, parece que el propio Cristo quiso someterse al orden de la ley divina, conforme al cual los hombres son instruidos por medio de los ángeles.

3. Y también: así como el cuerpo del hombre está naturalmente sometido a los cuerpos celestes, así también su inteligencia humana está sujeta a las inteligencias angélicas. Pero el cuerpo de Cristo estuvo sujeto a la influencia de los cuerpos celestes, puesto que padeció calor en verano y frío en invierno, como le aconteció con otros sufrimientos humanos. Luego también su inteligencia humana estaba sometida a las iluminaciones de los espíritus supracelestes.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Cael. Hier.*[10]: Los ángeles supremos *preguntan al mismo Jesús y por él aprenden la doctrina de su obra divina en favor nuestro; y el propio Jesús se la enseña sin intermediario alguno.* Pero no es propio de un mismo sujeto

7. Interpretado por JERÓNIMO, *Homil.* 19: MG 13,1851; cf. ML 26,240. 8. L.l homil.2: ML 76,796. 9. § 4: MG 3,181. 10. § 3: MG 3,209.

c. En cuanto a la voluntad de Dios sobre el mundo, Cristo es el maestro por su intimidad única con el Padre. Pero no ha sido enviado como doctor en ciencias humanas; el Evangelio da pie para decir que fue creciendo en el conocimiento de la tradición bíblica, de las artes y de las ciencias por mediación de otras personas.

d. La mediación de los ángeles entre Dios y los hombres tiene una larga tradición en la Biblia. Aquí se quiere salvar la superioridad de Cristo sobre los ángeles (sol.3).

enseñar y ser enseñado a la vez. Luego Cristo no fue instruido por los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Así corno el alma humana es un ser intermedio entre las sustancias espirituales y las cosas corporales, así también puede ser perfeccionada de dos maneras: una, por la ciencia adquirida a partir de las cosas sensibles; otra, por medio de la ciencia infusa o impresa en ella por una iluminación de las sustancias espirituales. El alma de Cristo fue perfeccionada de esos dos modos: por las cosas sensibles, en su ciencia experimental, para la que no se necesita la luz angélica, por ser suficiente la luz del entendimiento agente; por una impresión superior, en cuanto a la ciencia infusa, que recibió inmediatamente de Dios. Pues así como su alma se unió al Verbo en unidad de persona de un modo extraordinario, así también, de una manera extraordinaria, fue colmada de ciencia y de gracia inmediatamente por el mismo Verbo de Dios; y no por mediación de los ángeles, que, ya desde el principio, recibieron el conocimiento de las cosas por influjo del Verbo, como dice Agustín en el libro II *De Genesi ad Litt.* [n].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La confortación del ángel no tuvo carácter de instrucción, sino que se orientaba a demostrar las propiedades de la naturaleza humana. Por eso comenta Beda *In Lúe.* [12]: *Como prueba de ambas naturalezas, se dice que los ángeles le sirvieronj le confortaron. El Creador no tuvo necesidad del amparo de sus criaturas; pero, hecho hombre, lo mismo que está triste por nosotros, asi también es confortado por nosotros;* es a saber, para que se consolidase en nosotros la fe en su encarnación.

2. *A. la segunda hay que decir:* Dionisio afirma que Cristo *estuvo sujeto a las instrucciones de los ángeles,* no por razón de sí mismo, sino por motivo de las circunstancias que se produjeron en torno a su encarnación, y acerca de su servicio durante la infancia. Por eso añade en el mismo lugar: *mediante los ángeles comunicó el Padre a José la dispuesta huida de Jesús a Egipto, y de nuevo el retorno de Egipto a Judea.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como luego se expone (q.14 a.l), el Hijo de Dios asumió un cuerpo pasible; asumió, en cambio, un alma perfecta en ciencia y en gracia (ib. ad 1; a.4). Y por eso su cuerpo estuvo oportunamente sometido a la acción de los cuerpos celestes; pero su alma no estuvo sujeta a la acción de los espíritus celestiales.

11. C.8: ML 34,269. 12. L.6 sobre 22,43: ML 92,603.

CUESTIÓN 13

Sobre la potencia del alma de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la potencia o poder del alma de Cristo ". Sobre tal tema se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Gozó de la omnipotencia absoluta?—2. ¿Dispuso de la omnipotencia en relación con las criaturas corporales?—3. ¿Gozó de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo?—4. ¿Dispuso de la omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad?

ARTICULO 1

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia?[h]

In Sent. 1 d.43 q.l a.2 ad 2; d.l a.2 ad 2; d.14 a.4

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no gozó de la omnipotencia.

1. Dice Ambrosio *In Lúe.* [1]: *Elpoder que tiene por naturaleza el Hijo de Dios había de recibirlo luego el hombre en el tiempo.* Pero parece que esto se cumple especialmente respecto del alma, por ser ésta la parte más noble del hombre. Luego, como el Hijo de Dios gozó de la omnipotencia desde la eternidad, parece que su alma gozó de la misma en el tiempo.

2. Aún más: como es infinita la potencia de Dios, así lo es también su ciencia. Pero el alma de Cristo posee, en cierto modo, la ciencia de todo lo que Dios conoce, como antes hemos dicho (q.lO a.2). Luego también posee toda la potencia y, de esta manera, es omnipotente.

3. Y también: el alma de Cristo tiene toda la ciencia. Pero ésta es práctica y especulativa. Luego tiene la ciencia práctica de todo lo que conoce, de modo que sabe hacer todo lo que conoce. Y así da la impresión de que está en su mano hacer todas las cosas.

En cambio está que lo que es propio de Dios no puede convenir a criatura alguna. Pero ser omnipotente es propio de Dios, según aquellas palabras del Ex 15,2: *El es mi Dios, yyo lo alabaré;* y luego se añade en el v.3: *Su nombre es Omnipotente.* Luego el alma de Cristo, por ser una criatura, no goza de la omnipotencia.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.2 a.l; q.10 a.l), en el misterio de la encarnación la unión en la persona se realizó de tal modo que, sin embargo, subsistió la distinción de las naturalezas, es a saber, conservando cada una de ellas lo que le es propio. La potencia activa de cualquier ser sigue a su forma, que es el principio de la acción. Y la forma, o bien se identifica con la naturaleza del ser, como acontece en los seres simples; o bien es constitutiva de la naturaleza del ser, como sucede en las cosas que se componen de naturaleza y forma. Por lo que resulta claro que la potencia activa de cualquier ser sigue a su naturaleza. Y, en este aspecto, la omnipotencia es consecuencia de la naturaleza divina. Y, puesto que la naturaleza divina es el mismo ser de Dios incircunscrito, como expone Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.* [2], de ahí se sigue que posee potencia activa respecto de todas las cosas que pueden tener razón de ser, lo que equivale a tener omnipotencia; como cualquier otra cosa tiene potencia activa respecto de aquello a lo que se extiende la perfección de su naturaleza, tal, por ejemplo, lo cálido para calentar. Por consiguiente, siendo el alma de Cristo una parte de su naturaleza humana, es imposible que posea la omnipotencia.

1. *Glossaordin.* 5,125 A. Cf. BEDA, *Homiliae* 1.1 Homil.l *In FestoAnnuntiat.:ML* 94,11. Véase PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.14 c.2 (QR 2,610). 2. § 4: MG 3,817; S. TH., lect.l.

a. Ese poder es atestiguado en el Evangelio. Se trata de ver la adaptación de la humanidad de Cristo al influjo de la divinidad para realizar el designio de salvación.

b. Para evitar la tentación de la escuela alejandrina se profundiza en el «sin confusión» de Calcedonia (DS 302).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El hombre recibió en el tiempo la omnipotencia que el Hijo de Dios tuvo desde la eternidad en virtud de la unión en la persona; a ésta se debe que así como le llamamos Dios, así también le llamamos omnipotente. No como si la omnipotencia del hombre fuera distinta de la del Hijo de Dios, como tampoco es distinta su deidad, sino porque es una misma la persona de Dios y la del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseñan algunos , una es la naturaleza de la ciencia, y otra la de la potencia activa. La potencia activa, en efecto, sigue a la naturaleza de las cosas, puesto que la acción es considerada como algo que sale del agente. En cambio, la ciencia no siempre se obtiene en virtud de la naturaleza del que conoce, sino que puede lograrse por asimilación del que conoce con las cosas conocidas por medio de semejanzas que él recibe.

Pero esta razón no parece bastar. Porque, así como uno puede conocer mediante una semejanza recibida de otro, de igual modo puede obrar por medio de una forma recibida de otro; como, por ejemplo, el agua y el hierro calientan mediante el calor que han recibido del fuego. Por consiguiente, nada impide que, así como el alma de Cristo puede conocer todas las cosas mediante las semejanzas de las mismas que Dios le hubo infundido, así también pueda hacerlo todo por medio de esas mismas semejanzas.

Además, hay que tener en cuenta que lo recibido en una naturaleza inferior de otra superior, se posee de modo menos perfecto. El calor, por ejemplo, no se recibe en el agua con la misma perfección y potencia que tiene en el fuego. Por tanto, siendo el alma de Cristo de naturaleza inferior a la naturaleza divina, las semejanzas de las cosas no se reciben en el alma de Cristo con la misma perfección y virtud que tienen en la naturaleza divina. Y de ahí que la ciencia del alma de Cristo sea inferior a la ciencia divina, en cuanto al modo de conocer, porque Dios conoce con mayor perfección que el alma de Cristo; y también en cuanto al número de objetos conocidos, pues el alma de Cristo no conoce todas las cosas que Dios puede hacer y que, sin embargo, Dios conoce por su ciencia de simple inteligencia; aunque Cristo conozca todo lo presente, pasado y futuro, conocido por Dios con su ciencia de visión. E igualmente las semejanzas de las cosas infusas en el alma de Cristo no igualan la potencia divina activa, es a saber, de manera que puedan hacer todo lo que Dios hace; o también actuar al modo en que Dios actúa, quien lo hace por su poder infinito, de lo que la criatura no es capaz. No existe cosa alguna para cuyo conocimiento se requiera, de alguna manera, una potencia infinita, aunque exista un modo de conocer propio de una potencia infinita. En cambio, hay cosas que sólo puede hacer una potencia infinita, como la creación y otras por el estilo, según es manifiesto por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.45 a.5 ad 3; q.65 a.3 ad 3; q.25 a.3 ad 4). Y por eso el alma de Cristo, al ser una criatura y con potencia finita, puede conocerlo todo, pero no de todas las maneras; en cambio, no puede hacerlo todo, porque eso es propio de la omnipotencia. Y, por lo demás, es manifiesto que no puede crearse a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo tuvo tanto la ciencia práctica como la especulativa, pero no era necesario que tuviese ciencia práctica de todas aqueÜas cosas de las que tenía ciencia especulativa. Para poseer la ciencia especulativa es suficiente la conformidad o asimilación del que conoce con el objeto conocido; mientras que para la ciencia práctica es necesario que las formas de las cosas que se encuentran en el entendimiento sean efectivas. Pero es más perfecto tener una forma e imprimirla en otro que sólo poseer tal forma, como es más noble lucir e iluminar que solamente lucir. Y de ahí que el alma de Cristo tenga la ciencia especulativa del crear, pues sabe el modo en que Dios crea; pero no tiene la ciencia práctica de este modo, puesto que no tiene la ciencia efectiva de la creación.

ARTICULO 2

¿Gozó el alma de Cristo de omnipotencia para producir cambios en las criaturas?

In Sent. 3 d.14 q.l a.4; d.16 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo tiene omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.14 c.l (QR 2,608). Véase GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* 3 tr.l c.5 q.l (117ra).

1. El mismo dice en Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Pero en la expresión *déloy tierra* quedan englobadas todas las criaturas, como es manifiesto por lo que se lee en Gen 1,1: *A.Iprincipio creó Dios el déloy la tierra.* Luego da la impresión de que el alma de Cristo dispone de la omnipotencia para introducir cambios en las criaturas.

2. Aún más: el alma de Cristo es más perfecta que cualquier otra criatura. Pero toda criatura puede ser movida por otra criatura, pues dice Agustín en el libro III *De Trin.* [4]: *A.sí como los cuerpos más toscos e inferiores son regidos, con cierto orden, por los más sutiles y superiores, así también lo son todos los cuerpos por el espíritu racional de la vida;y el espíritu desertor de la vida racional y pecador es regido por el espíritu de vida, racional, piadoso y justo.* Pero el alma de Cristo mueve incluso a los espíritus superiores, iluminándolos, como escribe Dionisio en el c.7 *De Cael. Hier.* [5]. Luego parece que el alma de Cristo tuvo la omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

3. Y también: el alma de Cristo poseyó de forma plenísima la gracia de los milagros o *virtudes* (1 Cor 12,10), como las demás gracias. Ahora bien, todo cambio introducido en la criatura puede reducirse a la gracia de los milagros, puesto que incluso los cuerpos celestes fueron desviados milagrosamente de su propio curso, como lo prueba Dionisio en su Epístola *A.d Polycarpum* [6]. Luego el alma de Cristo disfrutó de la omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

En cambio está que obrar mutaciones en las criaturas es propio de quien las conserva. Pero esto es exclusivo de Dios, de acuerdo con Heb 1,3: *Sustenta todas las cosas con su poderosa palabra.* Luego la omnipotencia para producir cambios en las criaturas es exclusiva de Dios. En consecuencia, la omnipotencia no compete al alma de Cristo [c].

Solución. *Hay que decir:* Aquí es preciso establecer una doble distinción. La primera, por parte de la mutación de la criatura, que reviste tres modos. Primero, el natural, cuando la mutación es causada por el agente propio de acuerdo con el orden de la naturaleza. Segundo, el milagroso, cuando la mutación proviene de un agente sobrenatural y excede el orden y el curso normal de la naturaleza, como acontece en la resurrección de los muertos. Tercero, cuando la mutación sucede de acuerdo con la capacidad de toda criatura para volver a la nada.

La segunda distinción hay que establecerla por parte del alma de Cristo, que puede considerarse de dos modos. Primero, según su propia naturaleza y virtud, sea ésta natural o gratuita. Segundo, en cuanto instrumento del Verbo de Dios unido personalmente a ella.

Por consiguiente, si hablamos del alma de Cristo según su propia naturaleza y virtud, sea ésta natural o gratuita, el alma de Cristo tuvo potencia para producir aquellos efectos que corresponden al alma, por ejemplo gobernar el cuerpo y ordenar los actos humanos; y también iluminar, mediante la plenitud de gracia y de ciencia, a todas las criaturas racionales que carecen de su perfección, al modo en que esto conviene a la criatura racional.

En cambio, si consideramos el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo unido a ella, sí que tuvo una potencia instrumental para producir aquellas mutaciones que pueden ordenarse al fin de la encarnación, que consiste en *instaurar todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra* (Ef 1,10).

Pero los cambios de las criaturas en cuanto capaces de volver a la nada se relacionan con la creación de las mismas, es a saber, en cuanto son sacadas de la nada. Y por esto, así como sólo Dios puede crear, así también solamente El es capaz de aniquilarlas. Es El también el único que las conserva en el ser, para que no caigan en la nada. En consecuencia, es preciso afirmar que el alma de Cristo no dispone de la omnipotencia respecto de las mutaciones de las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como observa Jerónimo [7], *le fue dado el poder a aquel que poco antes fue crucificado y puesto en el sepulcro, y que luego resucitó,* esto es, a Cristo en cuanto hombre. Se dice, pues, que le fue concedido todo

4. C.4: ML 42,873. 5. § 3: MG 3,209. 6. Ep.7 § 2: MG 3,1080. 7. *In Mt.* 28,18, 1.4: ML 26,226.

c. En la creación, la criatura sólo puede ser instrumento (I q.45 a.6). El alma de Cristo tiene un poder no absoluto, sino relativo, que explicitan los a.3 y 4. Incluso la realeza que Cristo en cuanto hombre tiene sobre el mundo es recibida del Padre (sol.l; también q.59 a.4 sol.2).

poder en virtud de la unión hipostática, por la que se logró que el hombre fuese omnipotente, como antes hemos dicho (a.l ad 1). Y aunque esto era conocido por los ángeles antes de su resurrección, los hombres lo conocieron después de la misma, como dice Remigio[8]. Ahora bien, *se dice que los acontecimientos se producen cuando son conocidos*[9]. Y por esto dice el Señor, después de su resurrección, que le ha sido dado todo poder *en el cielo y en la tierra.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque toda criatura pueda ser movida por otra, a excepción del ángel supremo, que, sin embargo, puede ser iluminado por el alma de Cristo, sin embargo no todo cambio capaz de producirse en las criaturas puede ser realizado por una criatura, porque existen algunas mutaciones que sólo Dios puede causar. Pero todos los cambios de las criaturas que pueden ser realizados por otras criaturas también puede producirlos el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo. Mas no los produce por su propia naturaleza y virtud, pues hay cambios de este género que no competen al alma, ni en el orden de la naturaleza ni en el orden de la gracia.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.178 a.l ad 1), la gracia de las virtudes, o milagros, se concede al alma de un santo no para que los realice por su propio poder, sino en virtud del poder divino. Y tal gracia le fue concedida al alma de Cristo de manera excelentísima, de modo que no sólo El hiciera milagros, sino que también comunicase esa gracia a otros. De ahí que se escriba en Mt 10,1: *Llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos, y para que curasen toda dolencia y toda enfermedad.*

ARTICULO 3

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo?

In Sent. 3 d.16 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo dispuso de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo.

1. Escribe el Damasceno, en el libro III [10], que *todo lo natural para Cristo fue voluntario, pues pasó hambre y sed porque quiso; y porque le plugo, temió y murió.* Pero se dice que Dios es omnipotente porque *todo lo que quiere lo hace* (Sal 113,11). Luego parece que Cristo dispuso de la omnipotencia respecto de las operaciones naturales de su propio cuerpo.

2. Aún más: en Cristo la naturaleza humana fue más perfecta que en Adán. En éste, gracias a la justicia original que tuvo en el estado de inocencia, el cuerpo estaba totalmente sometido al alma, de manera que nada podía en el cuerpo contrario a la voluntad del alma. Luego, con mayor razón, disfrutó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo.

3. Y también: como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.l 17 a.3 ad 2 y ad 3), el cuerpo se altera naturalmente por influjo de la imaginación del alma; y se altera tanto más cuanto el alma dispone de una imaginación más poderosa. Ahora bien, el alma de Cristo poseyó una virtud perfectísima lo mismo respecto de la imaginación que respecto de las demás facultades. Luego el alma de Cristo fue omnipotente respecto del propio cuerpo.

En cambio está lo que se lee en Heb 2,17: *Hubo de asemejarse en todo a sus hermanos;* y especialmente en todo lo que se refiere a la condición de la naturaleza humana. Pero es propio de la condición de la naturaleza humana que la salud del cuerpo, y su alimentación y crecimiento, no estén sometidos al imperio de la razón, o a la voluntad, porque las propiedades naturales únicamente están sometidas a Dios, por ser el autor de la naturaleza. Luego tampoco en Cristo estaban sometidas tales operaciones. En consecuencia, el alma de Cristo no fue omnipotente con relación al propio cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.2), el alma de Cristo puede considerarse de dos modos. Primeramente, según su propia naturaleza y virtud. Y, bajo este aspecto, así como no podía desviar los cuerpos exteriores de su curso y orden natural, tampoco podía alterar su propio cuerpo en relación con su disposición natural, porque el alma, por su propia naturaleza, guarda una proporción determinada con su propio cuerpo.

En segundo lugar, el alma de Cristo puede considerarse en cuanto instrumento uni-

8. Cf. S. TH., *Caí. Aur. sup. Mt.* 18,18 §4 bajo el nombre de REMIGIO. 9. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Quaest. in Philp.* q.9. " 10. *De Fide Orth.* c.20: MG 94,1084.

do personalmente al Verbo de Dios. Y, en este sentido, toda disposición de su cuerpo estaba enteramente sometida a su poder. Pero como la virtud de la acción no se atribuye propiamente al instrumento, sino al agente principal, tal omnipotencia se atribuye más al Verbo de Dios que al alma de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El texto del Damasceno debe interpretarse como referido a la voluntad divina de Cristo. Porque, como él mismo dice en el capítulo anterior[11], *por beneplácito de la voluntad divina le estaba permitido al cuerpo sufrir j realizar todo lo que le era propio.*

2. *A la segunda hay que decir.* A la justicia original que tuvo Adán en el estado de inocencia no le competía que el alma humana tuviese poder para alterar el propio cuerpo como le pluguiese, sino sólo que pudiera conservarlo sin daño. Y tal poder hubiera podido asumirlo Cristo si hubiese querido. Pero siendo tres los estados del hombre, a saber: el de inocencia, el de culpa y el de gloria, así como asumió del estado de gloria la visión beatífica, y del estado de inocencia la inmunidad de pecado, así también asumió del estado de culpa la necesidad de someterse a las penalidades de esta vida, como luego se dirá (q.14 a.2).

3. *A. la tercera hay que decir:* A la imaginación, si es fuerte, el cuerpo la obedece naturalmente en determinadas circunstancias. Por ejemplo, respecto de la caída desde una viga colocada en lo alto, porque la imaginación está hecha para ser principio del movimiento local, como se dice en el III *De Anima*[12]. Otro tanto sucede respecto a las alteraciones de calor y frío y otras derivadas de éstas; porque de la imaginación brotan, a modo de consecuencia, las pasiones del alma, que mueven el corazón, y de este modo se altera todo el cuerpo mediante los espíritus vitales. Pero las demás disposiciones corporales que no guardan una relación natural con la imaginación no se alteran a causa de la imaginación, por fuerte que sea. Tal acontece, por ejemplo, con la forma de la mano o del pie, o cosas semejantes.

ARTICULO 4

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad?

Infra q.21 **a.l** ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no tuvo omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad.

1. En Me 7,24 se lee: *Habiendo entrado en una casa, quiso que nadie le conociese; pero no pudo estar oculto.* Luego no pudo cumplir enteramente los planes de su voluntad.

2. Aún más: el precepto es signo de la voluntad, como se dijo en la *Primera Parte* (q.19 a. 12). Pero hubo casos en que sucedió lo contrario de lo que el Señor había ordenado. En Mt 9,30-31 se dice, efectivamente, que a los ciegos que habían recuperado la vista *les conminó Jesús, diciendo: Mirad que nadie lo sepa; pero ellos, una vez fuera, extendieron su fama por todo aquel país.* Luego no pudo ejecutar en todo los deseos de su voluntad.

3. Y también: lo que uno pueda hacer por sí mismo, no se lo pide a otro. Pero el Señor, mediante la oración, pidió al Padre lo que deseaba que aconteciese, pues en Le 6,12 se dice que *salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios.* Luego no pudo ejecutar en todo los proyectos de su voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*[13]: *Es imposible que no se cumpla la voluntad del Salvador, y no puede querer lo que sabe que no debe hacerse.*

Solución. *Hay que decir:* El alma de Cristo quiso las cosas de dos modos: uno, realizándolas por sí mismo. Y, en este aspecto, es preciso afirmar que pudo todo lo que quiso, pues no se armonizaría con su sabiduría querer hacer por sí mismo cosas que no estaban sujetas a su voluntad.

Otro, realizándolas con su poder divino, como aconteció con la resurrección de su propio cuerpo y otras cosas milagrosas por el estilo. Estas obras no podía realizarlas por su propio poder, sino en cuanto que era instrumento de la divinidad, como ya se ha dicho (a.2) <

11. *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 12. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 432B13); c.10 n.l (BK 433a9); S. TH., lect.9 y 10. 13. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambrosiastef),* P.l *ex Nov. Test,* q.77: ML 35,2271.

d. Se hace notar la sintonía de la voluntad de Cristo con la voluntad del Padre y al mismo tiempo su dependencia de Dios. Así se ve en su oración (sol.3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*[14]: *Es preciso afirmar que lo que sucedió, eso es lo que Cristo quiso. Y ha de notarse que aquello aconteció en los confines de los gentiles, para los que aún no había llegado el tiempo de la predicación. Pero llegar a no recibir a los que venían a la fe le hubiera acarreado odio. No quiso, pues, ser anunciado por los sujos; pero sí quiso ser buscado. Y así aconteció.*

O también puede decirse que esta voluntad de Cristo no recayó en lo que él debía ejecutar, sino en lo que debían hacer los demás, lo cual no estaba sujeto a su voluntad humana. Por eso en la *Epístola* del papa Agatón [15], recibida en el VI Concilio [16], se lee: *¿Acaso el Creador y Redentor del mundo, queriendo ocultarse en la tierra, no lo logró? Esto sólo sería cierto si se refiere a su voluntad humana, la que se dignó asumir temporalmente.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Gregorio en el libro XIX *Moral.*[17]: El Señor, ordenando silenciar sus milagros, *dio ejemplo a sus seguidores para que también éstos deseasen que sus milanos quedasen ocultos, y sin embargo pudieran servir de ejemplo a los demás cuando, en contra de su voluntad, quedasen al descubierto.* Así pues, tal precepto manifestaba su voluntad de rehuir la gloria humana, de acuerdo con Jn 8,50: *Yo no busco mi gloría.* Sin embargo quería de modo absoluto, especialmente con su voluntad divina, que el milagro hecho se publicase para utilidad de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo rogaba también por las cosas que habían de realizarse por su divino poder, no menos que por aquellas que había de ejecutar su voluntad humana. Porque el poder y la operación del alma de Cristo dependían de Dios, que es *el que obra en todos el querer y el obrar,* como se dice en Flp 2,13.

14. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambn>siaster),P.\ ex Nov. Test,* q.77: ML 35,2271. 15. *zp.lAdAugustos Imperatores:* ML 87,1177. 16. *Conc. Cpolit. III,* actio 4: MANSI 11,250. 17. C.23: ML 76,120.

CUESTIÓN 14

Sobre los defectos corporales asumidos por Cristo con la naturaleza humana

Viene a continuación el tema de los defectos asumidos por Cristo con la naturaleza humana[a]. En primer lugar, los del cuerpo; después los del alma (q.15).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. El Hijo de Dios ¿debió asumir los defectos del cuerpo junto con la naturaleza humana?—2. ¿Asumió la necesidad de someterse a tales defectos?—3. ¿Contrajo esos defectos?—4. ¿Asumió todos los defectos de este género?

ARTICULO 1

¿Debió el Hijo de Dios asumir la naturaleza humana con los defectos corporales?

In Sent. 3 d.15 q.l a.l; *Cont. Gentes* 4,53 y 55; *Competid, theol.* c.226

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no debió asumir la naturaleza humana con los defectos del cuerpo.

1. Como estaba unida el alma personalmente al Verbo de Dios, así lo estaba el cuerpo. Pero el alma de Cristo tuvo una perfección total lo mismo en el orden de la gracia que en el de la ciencia, como antes hemos dicho (q.7 a.9; q.9ss). Luego también el cuerpo debió ser perfecto en todos los órdenes, exento de todo defecto.

2. Aún más: el alma de Cristo veía al Verbo del mismo modo que lo ven los bienaventurados en el cielo, como antes se ha explicado (q.9 a.2); y, de esta manera, el alma de Cristo era bienaventurada. Pero el cuerpo resulta glorificado por la bienaventuranza del alma, pues dice Agustín en la Epístola *A.d Dioscorum*[1]: *Dios dotó al alma de una naturalez tan poderosa, que su plenísima bienaventuranza redunda también en la naturaleza inferior, que es el cuerpo; bienaventuranza que no es la propia del sujeto que goza y entiende, sino la referente a la plenitud de la salud, esto es, el vigor de la incorrupción.* Luego el cuerpo de Cristo fue incorruptible y exento de todo defecto.

3. Y también: la pena es consecuencia de la culpa. Pero en Cristo no existió culpa alguna, como se recuerda en 1 Pe 2,22: *El no cometió pecado.* Luego tampoco debieron existir en él los defectos corporales, que tienen carácter penal.

4. Por último: ningún sabio toma aquello que le aparta de su propio fin. Pero los defectos corporales parece que impiden de muchos modos el fin de la encarnación. Primeramente, porque tales debilidades dificultaban a los hombres el conocimiento de la encarnación, de acuerdo con las palabras de Is 53,2-3: *Le hemos echado de menos; despreciado y el último de los hombres, varón de dolores j conocedor de la flaqueza, y cuyo rostro estaba como escondido y despreciado; por lo que ni siquiera hemos reflexionado sobre él.* En segundo lugar, porque parece que no se cumpliría el deseo de los santos Patriarcas, en cuyo nombre se dice en Is 51,9: *Álzate, álzate, revístete de fortaleza, brazp del Señor.* Finalmente, porque, para vencer el poder del demonio y curar la flaqueza humana, parece más apropiada la fortaleza que la debilidad. No parece, pues, haber sido conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana con las debilidades o defectos corporales.

1. Ep.118 c.3: ML 33,439.

a. Contempladas las grandezas de la humanidad asumida por el Verbo, hay que ver cómo «por nosotros y nuestra salvación» el Verbo asume también las enfermedades del cuerpo (q.l4) y del alma (q.15). Hay clara intención de superar el peligro de la tendencia de Arrio y de la escuela alejandrina. La solidaridad del Verbo con la humanidad incluye que asuma las deficiencias anejas a la misma (a.l); pero libremente (a.2), pues Cristo no ha contraído pecado (a.3); tampoco la humanidad asumida sufrió todas las deficiencias corporales (a.4).

En cambio está lo que leemos en Heb 2,18: *Porque en cuanto él mismo padeció y fue tentado, es también poderoso para ayudar a los que son tentados.* Pero el Hijo de Dios vino a socorrernos; y por eso decía David: *Levanté mis ojos a los montes, de donde me vendrá el auxilio* (Sal 120,1). Luego fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese una carne sujeta a las debilidades humanas, para que en ella pudiera padecer y ser tentado, y de esa manera ayudarnos a nosotros *.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que el cuerpo asumido por el Hijo de Dios estuviese sometido a las debilidades y defectos humanos; y especialmente por tres motivos. Primero, porque el Hijo de Dios, asumiendo la carne, vino al mundo para satisfacer por los pecados del género humano. Y uno satisface por los pecados de otro cuando echa sobre sí mismo la pena debida a los pecados de ese otro. Ahora bien, los defectos corporales a que nos referimos, es a saber: la muerte, el hambre y la sed y otros por el estilo, son pena del pecado, introducido por Adán en el mundo, según Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.* Por eso fue conveniente, en relación con el fin de la encarnación, que asumiese en nuestra carne las penalidades de esta naturaleza, en lugar nuestro, según Is 53,4: *Verdaderamente se apropió nuestras enfermedades.*

Segundo, para apoyar nuestra fe en la encarnación. No siendo la naturaleza humana conocida por los hombres de otro modo que en cuanto sometida a los defectos corporales de esta clase, en el caso de que el Hijo de Dios hubiera asumido la naturaleza humana exenta de tales defectos, daría la impresión de no ser verdadero hombre y de no poseer carne verdadera sino fantástica, como lo afirmaron los Maniqueos [2]. Y por eso se dice en Flp 2,7 que *se anonadó, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres y siendo reconocido como hombre en su aspecto.* De ahí que Tomás volviese a la fe por la contemplación de las heridas, como se dice en Jn 20,26ss.

Tercero, para ejemplo de paciencia, que él nos da soportando con fortaleza los sufrimientos y los defectos humanos. Por eso se dice en Heb 12,3: *Soportó la contradicción de los pecadores contra él, para que no decaigáis, desfalleciendo en vuestros ánimos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La satisfacción por el pecado de otro tiene como materia las penas que uno sufre por el pecado de ese otro; pero tiene como principio un hábito del alma que inclina a la voluntad a satisfacer por otro, y de ahí dimana la eficacia de la satisfacción, pues la satisfacción no sería eficaz si no procediese de la caridad, como luego se dirá (véase *Suppl.* q.14 a.2). Y por eso convino que el alma de Cristo fuese perfecta en cuanto a los hábitos de los conocimientos y de las virtudes, para que tuviese la facultad de satisfacer; lo mismo que convino que su cuerpo estuviese sometido a las enfermedades, con el fin de que no le faltase materia de satisfacción.

2. *A la segunda hay que decir.* Dada la relación natural que existe entre el alma y el cuerpo, la gloria del alma redunda en el cuerpo. Pero en Cristo esa relación natural estaba sometida a su voluntad divina, por cuya decisión aconteció que la bienaventuranza se mantuviese en su alma sin redundar en el cuerpo, y que la carne padeciese lo propio de una naturaleza pasible, de acuerdo con lo que dice el Damasceno [3]: *El beneplácito de la voluntad divina permitió que la carne padeciese y obrase lo que le era propio.*

3. *A la tercera hay que decir:* La pena es siempre consecuencia de la culpa, actual u original, unas veces del que es castigado, otras de aquel por quien satisface el que padece las penas. Y esto es lo que aconteció en Cristo, según Is 53,5: *El fue herido por nuestras iniquidades, y molido a causa de nuestros pecados.*

4. *A la cuarta hay que decir.* La debilidad asumida por Cristo no estorbó el fin de la encarnación, sino que lo promovió, como acabamos de decir (en la sol.). Y aunque por las debilidades de este tipo se ocultase su divinidad, se manifestaba, en cambio, su

2. Cf. *injra* q.16 a.l. 3. *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; y c.15: MG 94,1045.

b. Podía remitir también a Heb 4,15 y al Conc. de Nicea (DS 125). El Conc. de Efeso (a.431) declara equivocado a «quien niegue que el Verbo de Dios ha sufrido en la carne, ha sido crucificado en la carne, ha gustado la muerte en la carne» (DS 263).

humanidad, que es el camino para llegar a la divinidad, según Rom 5,1-2: *Por Jesucristo tenemos acceso a Dios.* Los antiguos Patriarcas deseaban que se diese en Cristo no la fortaleza corporal, sino la espiritual, por la que venció al diablo y sanó la flaqueza de los hombres.

ARTICULO 2

¿Estuvo Cristo necesariamente sometido a los defectos del cuerpo?

Supra q.13 a.3 ad 2; *Infra* q.15 a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.16 q.l a.2

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo sometido necesariamente a estos defectos.

1. En Is 53,7 se dice: *Se ofreció porque él quiso;* y se habla de la oblación para la pasión. Pero la voluntad se opone a la necesidad. Luego Cristo no estuvo necesariamente sujeto a los defectos del cuerpo.

2. Aún más: escribe el Damasceno en el libro III[4]: *En Cristo no cabe pensar nada forjado; en él, por el contrario, todo fue voluntario.* Pero lo voluntario no es necesario. Luego tales defectos no existieron en Cristo por necesidad.

3. Y también: la necesidad es impuesta por un ser más poderoso. Pero no existe criatura alguna más poderosa que el alma de Cristo, de cuya incumbencia era conservar el propio cuerpo. Luego tales defectos o debilidades no se dieron en Cristo por necesidad.

En cambio están las palabras del Apóstol en Rom 8,3: *Dios envió a su Hijo en una carne semejante a la del pecado.* Pero es condición de la carne de pecado la necesidad de morir y la de soportar otras pasiones semejantes. Luego en la carne de Cristo existió la necesidad de soportar esos defectos.

Solución. *Hay que decir:* La necesidad es doble. Una, la de coacción, que proviene de un agente extrínseco. Y esta necesidad es contraria tanto a la naturaleza como a la voluntad, por ser ambas principios intrínsecos. Otra, la necesidad natural, que es consecuencia de principios naturales, por ejemplo de la forma, siendo así necesario que el fuego caliente; o también de la materia, y así resulta necesario que el cuerpo compuesto de elementos contrarios se deshaga.

Por consiguiente, según la necesidad proveniente de la materia, el cuerpo de Cristo estuvo sujeto a la necesidad de la muerte y a otros defectos semejantes. Porque, como se ha dicho[5], *el beneplácito de la voluntad divina permitió que la carne de Cristo obrase y padeciese lo que le era propio;* y esta necesidad, como acabamos de decir, emanaba de los principios del cuerpo humano.

Si hablamos de la necesidad de coacción en cuanto contraria a la naturaleza corporal, nuevamente el cuerpo de Cristo, por imperativo de la propia naturaleza, estuvo necesariamente sujeto a la perforación de los clavos y las heridas de los azotes. Pero en cuanto tal necesidad es contraria a la voluntad, es claro que en Cristo no se dio la necesidad de esos defectos, ni respecto de la voluntad divina, ni respecto de la voluntad humana de Cristo en absoluto, en cuanto que ésta sigue a la razón deliberativa. Sólo por relación al instinto natural de la voluntad, es a saber, conforme rehuye naturalmente la muerte y lo nocivo para el cuerpo, puede decirse que Cristo padeció necesariamente[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Se afirma que Cristo *se ofreció porque quiso,* lo mismo por su voluntad divina que por su voluntad humana deliberada; no obstante ser la muerte contraria al instinto natural de la voluntad, como dice el Damasceno[6].

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo expuesto (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir:* Hablando de modo absoluto, nada ha existido más poderoso que el alma de Cristo; pero nada impide que haya habido algo más poderoso con relación a un efecto concreto, como es el del clavo para taladrar. Y esto lo afirmo considerando el alma de Cristo según su naturaleza y virtud.

4. *De Fide Orth.* c.20: MG 94,1084. 5. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; y c.15: MG 94,1045. 6. *De Fide Orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088; c.24: MG 94,1092.

c. Como la encarnación, tampoco fue necesario que el Verbo asumiera las deficiencias del cuerpo humano. Pero, supuesta la verdad de la encarnación, esas deficiencias parecen consecuencia ineludible.

ARTICULO 3

¿Contrajo Cristo los defectos corporales?

In Sent. 3 d.15 q.l a.3; d.21 q.l a.2; *Compend. theol.* c.226

Objeciones por las que parece que Cristo contrajo los defectos corporales.

1. Se dice que contraemos algo cuando lo recibimos originariamente con la naturaleza. Pero Cristo, por su mismo origen, junto con la naturaleza humana recibió los defectos corporales provenientes de su Madre, cuya carne también estaba sometida a defectos de esta clase. Luego da la impresión de que contrajo tales defectos.

2. Aún más: lo causado por los principios de la naturaleza se recibe juntamente con ésta, y así es contraído. Pero las penalidades de este tipo son causadas por los principios de la naturaleza humana. Luego Cristo las contrajo.

3. Y también: por estos defectos, Cristo se hizo semejante a los demás hombres, como se lee en Heb 2,17. Ahora bien, los demás hombres han contraído tales defectos. Luego parece que también los contrajo Cristo.

En cambio está que esos defectos se contraen como consecuencia del pecado, según Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.* Pero en Cristo no existió el pecado. Luego Cristo no contrajo estos defectos.

Solución. *Hay que decir:* En el verbo *contraer* está indicado el orden entre efecto y causa, de manera que se contrae una cosa cuando ésta es traída con su causa necesariamente y al mismo tiempo. Ahora bien, la causa de la muerte y de los defectos de esta clase en la naturaleza humana es el pecado, porque *por el pecado entró la muerte en el mundo,* como se dice en Rom 5,12. Y por eso, hablando con propiedad, se dice que contraen tales defectos los que incurren en ellos como merecidos por el pecado. Pero Cristo no tuvo esos defectos en cuanto merecidos por el pecado, porque, como dice Agustín [7] comentando el pasaje de Jn 3,31, *el que viene de arriba está sobre todos: Cristo viene de arriba, esto es, de la sublimidad que tuvo la naturaleza humana antes del pecado del primer hombre.* El tomó, en efecto, la naturaleza humana sin el pecado, en la pureza que tenía en el estado de inocencia. Y de igual manera hubiera podido asumir una naturaleza humana exenta de defectos. Por consiguiente, queda claro que Cristo no contrajo tales defectos como tomándolos a modo de deuda por el pecado, sino por su propia voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El cuerpo de la Virgen fue concebido en pecado original[d], y por eso contrajo estos defectos. Pero el cuerpo de Cristo asumió de la Virgen una naturaleza sin culpa. Y del mismo modo hubiera podido asumir una naturaleza exenta de sufrimientos; pero quiso asumir las penas con miras a realizar la obra de nuestra redención, como hemos dicho (a.l). Y por eso tuvo tales defectos, no contrayéndolos, sino asumiéndolos voluntariamente.

2. *A. la segunda hay que decir:* La causa de la muerte y de los demás defectos de la naturaleza humana es doble: una, remota, cimentada en los principios materiales del cuerpo humano, por estar éste compuesto de elementos contrarios. Pero esta causa estaba impedida por la justicia original[e]. Y, por eso, la causa próxima de la muerte y de los otros defectos es el pecado, que motivó la privación de la justicia original. Y como Cristo estuvo exento de pecado, de ahí que digamos que no contrajo los defectos aludidos, sino que los asumió voluntariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo se asemejó a los demás hombres en estos defectos en cuanto a la forma, no en cuanto a la causa de los mismos. En consecuencia, no contrajo tales defectos a la manera en que los contraen los demás hombres.

7. Literalmente se lee en HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test., In loann.* 3,31 (6,301 va), bajo el nombre de AGUSTÍN. Bajo el nombre de ALCUINO se encuentra en S. TH., *Cat. Aur. sup. lo.* 3,31, § 10; y de forma incompleta en *Glossa ordin.* super loann. 3,31 (5,196 F).

d. Se niega expresamente la inmaculada concepción de María. Esta opinión debe ser interpretada en su contexto (véase q.27) y abandonada después de la definición dogmática.

e. «Justicia original» era un don preternatural de impasibilidad e inmortalidad, pues la condición humana, incluso sin pecado, es corruptible (I q.97 a.l). Como la «justicia original» se pierde por el pecado, éste aparece como causa de la corrupción y de la muerte.

ARTICULO 4

¿Debió asumir Cristo todos los defectos corporales de los hombres?

In Sent. 3 d.15 q.1 a.2; d.22 q.2 a.1 q.ª1; *Compend. theol.* c.226 y 231

Objeciones por las que parece que Cristo debió asumir todos los defectos corporales de los hombres.

1. Dice el Damasceno[8]: *Lo que no es asimilable es incurable.* Pero Cristo vino a curar todas nuestras lacras. Luego debió asumir todos nuestros defectos.

2. Aún más: hemos dicho (a.1 ad 1) que, para que Cristo satisficiera por nosotros, debió tener en el alma hábitos que la perfeccionasen y en el cuerpo defectos. Pero su alma asumió la plenitud de toda gracia. Luego en su cuerpo debió asumir todos los defectos.

3. Y también: el supremo de todos los defectos corporales es la muerte. Pero Cristo asumió la muerte. Luego, con mayor razón, debió asumir los demás defectos.

En cambio está que las cosas contrarias no pueden realizarse simultáneamente en el mismo sujeto. Pero hay ciertos defectos que son contrarios entre sí porque proceden de principios contrarios. Luego no fue posible que Cristo asumiese todas las flaquezas humanas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), Cristo asumió los defectos humanos para satisfacer por el pecado de la naturaleza humana, para lo que era necesario que su alma poseyese la perfección de la ciencia y de la gracia. Por consiguiente, Cristo debió asumir aquellos defectos derivados del pecado común a toda la naturaleza humana, a condición, sin embargo, de que no fuesen incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia.

Así pues, no fue conveniente que asumiese todos los defectos o flaquezas humanos, pues hay algunos que son incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia, como son: la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para el bien.

Y existen defectos que no son comunes a toda la naturaleza humana en virtud del pecado del primer hombre, sino que, en determinados hombres, provienen de causas particulares, como acontece con la lepra, la epilepsia y otros por el estilo. Estos defectos, unas veces, provienen de una culpa personal, por ejemplo de desórdenes en la comida; otras, emanan de una constitución débil. Ninguna de estas dos cosas es aplicable a Cristo, puesto que su cuerpo fue concebido por obra del Espíritu Santo, que goza de sabiduría y virtud infinitas, siendo incapaz de equivocarse y de fallar. Y, por otro lado, Cristo no hizo nada desordenado en su comportamiento.

Existen, en tercer lugar, defectos que son comunes a todos los hombres a causa del pecado original, como son: la muerte, el hambre, la sed y otros parecidos. Y todos éstos fueron asumidos por Cristo. El Damasceno[9] los llama *pasiones naturales y no deformantes;* naturales, porque acompañan ordinariamente a toda la naturaleza humana; no deformantes, porque no implican defecto de ciencia ni de gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Todos los defectos particulares de los hombres proceden de la corruptibilidad y pasibilidad del cuerpo, a las que se suman algunas causas particulares. Y por eso, Cristo, por haber curado la pasibilidad y la corruptibilidad de nuestro cuerpo al asumirlo, curó, consiguientemente, todos los otros defectos.

2. *A la segunda hay que decir:* La plenitud de toda gracia y de toda ciencia le era absolutamente debida al alma de Cristo por el hecho de haber sido asumida por el Verbo de Dios. Y por tanto, Cristo asumió, de forma absoluta, toda la plenitud de sabiduría y de gracia. En cambio asumió nuestros defectos a manera de administrador, para satisfacer por nuestro pecado, no porque le correspondiesen por su propia naturaleza. Y, por tanto, no fue necesario que los asumiese todos, sino sólo aquellos que bastaban para satisfacer por el pecado de toda la raza humana.

3. *A la tercera hay que decir.* La muerte pasó a todos los hombres como efecto del pecado del primer padre. Pero no aconteció eso con los otros defectos, aunque sean menores que la muerte. De ahí que la razón no sea semejante.

8. *De Fide Orth.* l.3 c.6: MG 94,1005; c.18: MG 94,1071. 9. *De Fide Orth.* l.3 c.20: MG 94,1081; cf. l.1 c.11: MG 94,844.

CUESTIÓN 15

Sobre los defectos del alma asumidos por Cristo en su naturaleza humana

Corresponde a continuación tratar de los defectos referentes al alma.

Y sobre esto se formulan diez preguntas:

1. ¿Hubo en Cristo pecado?—2. ¿Existió en él el «fomes» del pecado?—3. ¿Se dio en él la ignorancia?—4. Su alma ¿fue pasible?—5. ¿Tuvo dolor sensible?—6. ¿Existió en él la tristeza?—7. ¿Tuvo temor?—8. ¿Se dio en él la admiración?—9. ¿Existió en él la ira?—10. ¿Fue a la vez viador y bienaventurado?

ARTICULO 1

¿Hubo pecado en Cristo?

Supra q.4 a.6 ad 2; q.14 a.3; *infra* q.31 a.7; *In Sent.* 3 d.12 q.2 a.l ad 1; d.13 q.l a.l ad 5; a.2 q."l

Objeciones por las que parece que en Cristo hubo pecado.

1. En Sal 21,2 se dice: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado'? Los gritos de mis pecados están lejos de mi salvación.* Pero estas palabras están pronunciadas en nombre de Cristo, como resulta claro al recitarlas él en la cruz (Mt 27,46). Luego parece que en Cristo hubo pecados.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 5,12 que *todos pecaron en Adán,* es a saber, porque todos estuvieron originariamente en él. Pero también Cristo estuvo en Adán por su origen. Luego pecó en él.

3. Y también: dice el Apóstol en Heb 2,18 que *Cristo, por haber padecido y por haber sido tentado, es capaz de ayudar a los que son tentados.* Pero nuestra suprema necesidad de su auxilio se cifraba en la lucha contra el pecado. Luego da la impresión de que en él hubo pecado.

4. Todavía más: en 2 Cor 5,21 se lee que Dios, *a quien no conoció el pecado,* es a saber, a Cristo, *le bizp pecado por nosotros.* Pero lo que Dios ha hecho existe verdaderamente. Luego en Cristo hubo pecado de verdad.

5. Por último: como escribe Agustín en el libro *De agone christiano*[1]: *El Hijo de Dios se nos ofreció como ejemplo en Cristo hombre.* Ahora bien, el hombre está necesitado de ejemplo no sólo para vivir rectamente, sino también para arrepentirse de los pecados. Luego parece que en Cristo debió darse el pecado para que, arrepintiéndose de ellos, nos diese ejemplo de penitencia.

En cambio está lo que el propio Cristo dice en Jn 8,46: *¡Quién de vosotros me argüirá de pecado?*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (q.l4 a.l), Cristo asumió nuestros defectos para satisfacer por nosotros; para demostrar la verdad de su naturaleza humana y para hacerse ejemplo de virtud entre nosotros. Es claro que por ninguno de estos tres motivos debió asumir el defecto del pecado. En primer lugar, porque el pecado en nada contribuye a la satisfacción; antes bien impide esa virtud, porque, como se dice en Eclo 34,23, *no se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos.* Luego también, porque el pecado no demuestra la verdad de la naturaleza humana, al no ser constitutivo de la misma, siendo Dios causa de ella; más bien es algo contra la naturaleza, introducido *por una siembra del diablo,* como dice el Damasceno[2]. Finalmente, pecando no hubiera podido dar ejemplos de virtudes, puesto que el pecado es contrario a la virtud. Y, por tanto, Cristo no asumió de ninguna manera el defecto del pecado, ni original ni actual, de acuerdo con lo que se dice en 1 Pe 2,22: *El, que no cometió pecado, ni en cuya boca se halló engaño".*

1. C.ll: ML 40,298. 2. *De Fide Orth.* 1.3 c.20: MG 94,1081.

a. Esta doctrina fue proclamada por la Iglesia saliendo al paso del nestorianismo (DS 261). Más tarde, a.675, en el XI Conc. de Toledo (DS 539), III Conc. de Const, a.681 (DS 559), y Conc. de Florencia, a.1442 (DS 1347).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseña el Damasceno en el libro III[3], una cosa puede afirmarse de Cristo de dos maneras: primero, de acuerdo con su condición natural e hipostática, por ejemplo cuando decimos que se hizo hombre y que padeció por nosotros. Segundo, en conformidad con su condición personal y representativa, es a saber, en cuanto se predican de él, en representación nuestra, cosas que no le pertenecen en modo alguno si se le considera en sí mismo. Por eso también, entre las siete reglas de Ticonio[4], recogidas por Agustín en el libro III *De Doct. Chríst.*[5], la primera se ocupa *del Señory de su cuerpo,* en el sentido de *considerar a Cristoy a la Iglesia como una sola persona.* Y en este aspecto es como Cristo, representando a sus miembros, habla de *los gritos de mis pecados;* pero no porque en él, que es la cabeza, existiesen pecados.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro X *De Genesi ad Litt.* [6], Cristo no estuvo en Adán y en los otros patriarcas de un modo enteramente igual al modo en que estuvimos nosotros. Pues nosotros estuvimos contenidos en él en cuanto al origen seminal y en cuanto a la sustancia corporal, porque, efectivamente, como dice él mismo en ese lugar[7], *por haber en el semen una corporeidad visible y un principio invisible, ambos proceden de Adán. Pero Cristo tomó la sustancia visible de su carne del cuerpo de la Virgen; pero el principio de su concepción no proviene del semen viril, sino de otro principio muy diferente, y del cielo.* Por tanto no estuvo en Adán en cuanto al origen seminal, sino sólo en cuanto a la sustancia corporal. Y por eso Cristo no recibió la naturaleza humana de Adán como de principio activo, sino solamente como de principio material, siendo su principio activo el Espíritu Santo; como aconteció con Adán, que, materialmente, tomó cuerpo de la tierra, siendo su principio activo el propio Dios (Gen 2,7). Y, por este motivo, Cristo no pecó en Adán, en el que estuvo sólo de modo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo, mediante la tentación y el sufrimiento personales, nos proporcionó su auxilio satisfaciendo por nosotros. Ahora bien, el pecado no contribuye a la satisfacción, sino que más bien la impide, como hemos dicho (en la sol.). Por eso convino que no tuviera pecado personal, sino que estuviese enteramente exento del mismo; de otra manera, la pena que sufrió hubiera sido una deuda contraída por su propio pecado.

4. *A la cuarta hay que decir.* Dios *hizo a Cristo pecado,* no en el sentido de que él tuviese pecado, sino porque le convirtió en víctima por el pecado; como se dice en Os 4,8 que los sacerdotes *se alimentan de los pecados de mi pueblo* porque, según la ley, comían las víctimas ofrecidas por el pecado (Lev 6,26). Y en este mismo sentido se lee en Is 53,6 que *el Señor cargó sobre él las iniquidades de todos nosotros,* es a saber, porque le entregó como víctima por los pecados de todos los hombres.

O también puede entenderse que *le hizo pecado* en el sentido de que Dios permitió que *tuviese una carne semejante a la del pecado,* como se lee en Rom 8,3[b].

5. *A la quinta hay que decir* El penitente puede dar un ejemplo laudable, no por haber pecado, sino porque sufre voluntariamente la pena por su pecado. Por eso Cristo ofreció un ejemplo supremo a todos los penitentes cuando quiso sufrir la pena, no por sus propios pecados, sino por los pecados de los demás.

ARTICULO 2

¿Existió en Cristo el «fomes» del pecado?[c]

Infra q.27 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.224

Objeciones por las que parece que Cristo tuvo el «fomes» del pecado.

1. El «fomes» del pecado y la pasibilidad del cuerpo, o la mortalidad, provienen de un mismo principio, a saber, la pérdida de la justicia original, por la que, a la vez,

3. *De Fide Orth.* c.25: MG 94,1093. 4. *De septem Reg.*, reg.l: ML 18,15. 5. C.31: ML 34,82. 6. C.20: ML 34,424. 7. *De Genesi ad Litt.* 1.10 c.20: ML 34,424.

b. Según Rom 8,3, cabe otra interpretación: «enviando a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado».

c. El horno donde se fragua el pecado *(fomes peecati)* es «inclinación del apetito sensitivo hacia lo contrario a la razón» (sol.2). El desorden de la sensibilidad —combate de la carne contra el espíritu (Gal 5,17)— resulta de haber perdido la justicia original.

las facultades inferiores del alma estaban sujetas a la razón, y el cuerpo al alma. Pero en Cristo existieron la pasibilidad del cuerpo y la mortalidad. Luego también se dio en él el «fomes» del pecado.

2. Aún más: como dice el Damasceno en el libro III[8], *por concesión de la voluntad divina fue permitido que el cuerpo de Cristo padeciese y realizase todas las operaciones que le son propias*. Pero es propio de la carne apetecer las cosas que le son deleitables. Por lo que, no siendo el «fomes» otra cosa que la concupiscencia, como explica la *Glosa*** a propósito de Rom 7,8, parece que en Cristo existió el «fomes» del pecado.

3. Y también: por causa del «fomes», *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu,* como se dice en Gal 5,17. Pero el espíritu se muestra tanto más fuerte y digno de la corona cuanto más domina al enemigo, en este caso la concupiscencia de la carne, de acuerdo con lo que se lee en 2 Tim 2,5: *No será coronado más que el que luchare legítimamente.* Pero Cristo tuvo un espíritu fortísimo y en extremo victorioso, y sumamente digno de la corona, pues, según Ap 6,2, *le fue dada una corona, y salió vencedor, para seguir venciendo.* Luego parece que en Cristo debió existir el «fomes» del pecado en grado supremo.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,20: *Lo concebido en ella proviene del Espíritu Santo.* Pero el Espíritu Santo excluye el pecado, y la inclinación al pecado, que va incluida en el nombre de «fomes». Luego en Cristo no hubo «fomes» de pecado[d].

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.7 a.2-9), Cristo poseyó la gracia y todas las virtudes de modo perfectísimo. Pero la virtud moral, asentada en la parte irracional del alma, hace que esta zona esté sometida a la razón, y tanto más cuanto más perfecta sea la virtud. Esto acontece con la templanza respecto del concupiscible, y con la fortaleza y la mansedumbre en relación con el irascible, como ya dijimos en la *Segunda Parte* (1-2 q.56 a.4). A la naturaleza del «fomes» pertenece la inclinación del apetito sensible a lo que es contrario a la razón. Por consiguiente, es claro que cuanto más perfecta fuere la virtud de un sujeto, tanto más débil será en él la fuerza del «fomes». En consecuencia, habiendo tenido Cristo la virtud en grado eminentísimo, no existió en él el «fomes» del pecado; con el agravante de que el «fomes» no puede orientarse hacia la satisfacción, porque inclina más bien a lo contrario a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las facultades inferiores pertenecientes al apetito sensible están naturalmente dispuestas para obedecer a la razón; pero no sucede así con las fuerzas corporales, o los humores del cuerpo, ni tampoco de la misma alma vegetativa, como se demuestra en el I *Ethic.*[10]. Y de ahí que la perfección de la virtud, que consiste en la conformidad con la recta razón, no excluya la pasibilidad del cuerpo, pero sí el «fomes» del pecado, cuya naturaleza consiste en la resistencia del apetito sensible a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne, mediante la concupiscencia del apetito sensitivo, apetece naturalmente lo que le resulta deleitable; pero la carne del hombre, por ser animal racional, lo apetece conforme al modo y orden racionales. Y, en este sentido, la carne de Cristo, mediante el deseo del apetito sensitivo, apetecía naturalmente el alimento, la bebida y el sueño, y otras cosas de este género que se apetecen en conformidad con la recta razón, como lo pone de manifiesto el Damasceno en el libro III[n]. Pero de esto no se sigue que existiese en Cristo el «fomes» del pecado, puesto que éste comporta el deseo de los bienes deleitables fuera del orden de la razón.

3. *A. la tercera hay que decir:* Una cierta fortaleza de espíritu se manifiesta en la resistencia a las concupiscencias de la carne que le son contrarias; pero se deja ver una mayor fortaleza de espíritu cuando, mediante la fuerza del mismo, se reprime totalmente la carne, de manera que no pueda desear nada contrario al espíritu. Y esto es lo que le convenía a Cristo, cuyo espíritu había logrado el grado supremo de fortaleza. Y

8. *De Fide Orth.* c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 9. *Glossa inferí.* 6,16v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416. 10. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102B28); S. TH., lect.20. 11. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1036.

d. Se puede apoyar en la tradición patrística. El II Conc. de Const. (a.553) rechaza que «Cristo haya padecido las pasiones del alma y las molestias por los deseos de la carne» (DS 434). En el fondo se quiere corregir la tendencia antioquena de poner dos sujetos en Cristo.

aunque él no tuvo que afrontar los ataques interiores por parte del «fbmes», sí tuvo que resistir a los ataques exteriores provenientes del mundo y del diablo, y venciéndolos mereció la corona de la victoria.

ARTICULO 3

¿Se dio en Cristo la ignorancia?

ln Sent. 3 d.15 q.l a.2, en la exposición del texto; *De verit.* q.20 a.4 ad 11 y 12; *Compend. theol.* c.226

Objeciones por las que parece que en Cristo existió la ignorancia.

1. En Cristo se dio todo lo que le competía en conformidad con la naturaleza humana, aunque no le perteneciese según la naturaleza divina: como la pasión y la muerte. Pero a Cristo le convino la ignorancia por parte de su naturaleza humana, pues dice el Damasceno, en el libro III[12], que *asumió una naturaleza ignorante y servil.* Luego en Cristo se dio realmente la ignorancia.

2. Aún más: se llama ignorante a quien carece de algún conocimiento. Pero esto aconteció con Cristo, pues dice el Apóstol en 2 Cor 5,21: *A quien no conoció el pecado, le hizp pecado por nosotros.* Luego en Cristo existió la ignorancia.

3. Y también: en Is 8,4 se lee: *Antes que el niño sepa llamar a su padre y a su madre, será arrebatado el poder a Damasco.* Y tal niño es Cristo. Luego en Cristo se dio la ignorancia de algunas cosas.

En cambio está que la ignorancia no se quita con la ignorancia. Pero Cristo vino precisamente para destruir nuestras ignorancias, puesto que llegó *para iluminar a los que se sientan en las tinieblas y en la sombra de la muerte* (Le 1,79). Luego en Cristo no existió la ignorancia.

Solución. *Hay que decir:* Así como Cristo poseyó la plenitud de gracia y de virtud, así también tuvo la plenitud de toda ciencia, como es manifiesto por lo ya expuesto (q.7 a.2, 5, 7 y 8; q.9-12). Y así como la plenitud de gracia y de virtud excluye en Cristo el «fomes» del pecado, de manera semejante la plenitud de ciencia excluye la ignorancia, que se opone a la ciencia. Por tanto, lo mismo que en Cristo no existió «fomes» del pecado, tampoco existió en él la ignorancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza asumida por Cristo puede considerarse de dos maneras. Una, según su razón específica. Y en este sentido dice el Damasceno que es *ignorantey servil.* Por eso añade[13]: *Pues la naturaleza del hombre es esclava de quien la hizo, Dios, y no tiene conocimiento de las cosasfuturas.* Otra, de acuerdo con lo que tiene en virtud de su unión con una persona divina, de la que recibe la plenitud de la ciencia y de la gracia, según Jn 1,14: *Le hemos visto, como Unigénito del Padre, lleno de graday de verdad.* Y, en este sentido, la naturaleza humana de Cristo no padeció la ignorancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que Cristo no conoció el pecado en el sentido de que no lo experimentó. Sin embargo, tuvo conocimiento especulativo del mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pasaje citado habla el profeta de la ciencia humana de Cristo. Dice, en efecto: *Antes que el niño sepa,* esto es, según su humanidad, *llamar a su padre,* a José, que fue su padre putativo, *y a su madre,* es decir, a María, *será arrebatado el poder a Damasco.* Lo cual no debe interpretarse como si algún día fuese hombre y no conociese estas cosas sino en el sentido de que *antes que sepa,* esto es, antes de que llegue a ser hombre poseedor de una ciencia humana, *será arrebatado,* o, literalmente, *el poder de Damasco y el botín de Samaría serán arrebatados por el rey de Asiría;* o, en sentido espiritual, porque, *sin haber nacido todavía, salvará a su pueblo con su sola invocación,* como lo expone la *Glosa* de Jerónimo[14].

Agustín, sin embargo, en el sermón *De Eph3iph.*[15], dice que esto se cumplió en la adoración de los Magos. Dice, en efecto: *Antes de que pudiera proferir materialmente palabras humanas, recibió el poder de Damasco, esto es, las riquezas de que Damasco presumía: en las riquezas, el oro ostenta el primer puesto. Y también le pertenecía el mismo botín de Samaría, puesto que Samaría está puesta para significar la idolatría, ya que allí se volvió el pueblo al culto de los ídolos. Estos, pues, fueron los primeros despojos que el niño arrebató a la idolatría.* Y, de acuerdo con esta interpretación, la frase *antes de que el niño sepa* equivale a *antes de que dé pruebas de saber.*

12. *De Fide Ortb.* c.21: MG 94,1084. 13. *De Fide Orth.* 1.3 c.21: MG 94,1084. 14. *Glossa interl. In Is.* 8,4 (4,22v); JERÓNIMO, *In Is.* 8,4, 1.3: ML 24,118. 15. *Sen», ad Popul.* serm.202 c.2: ML 38,1034.

ARTICULO 4

¿Fue pasible el alma de Cristo?

In Sent. 3 di3 q.l a.2 q.ªl ad 2; d.15 q.2 a.l q."3; d.33 exposición del texto; *De verit.* q.26 a.8; /« *lo.* 12 lect.5; 13 lect.4; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no fue pasible.

1. No se padece más que por influjo de un ser superior, porque *el agente es más poderoso que el paciente,* como demuestran Agustín, en el Libro XII *De Genesi ad Litt.*[16], y el Filósofo, en el libro III *De Anima*[1T]. Pero ninguna criatura fue más poderosa que el alma de Cristo. Luego el alma de Cristo no pudo padecer por influjo de criatura alguna. Así pues, no fue pasible, puesto que la capacidad de padecer hubiera sido vana en él, en caso de no haber podido padecer por influjo de nadie.

2. Aún más: Tulio, en el libro *Tuscul.*[18], dice que las pasiones del alma son *una especie de enfermedades.* Pero el alma de Cristo no tuvo ninguna enfermedad, pues la enfermedad del alma es consecuencia del pecado, como es notorio por Sal 40,5: *Cura mi alma, porque he pecado contra ti.* Luego en el alma de Cristo no existieron pasiones.

3. Y también: las pasiones del alma parece que se identifican con el «fomes» del pecado, por lo que el Apóstol las llama, en Rom 7,5, *pasiones de los pecados.* Pero en Cristo no existió el «fomes» del pecado, como antes hemos dicho (a.2). Luego da la impresión de que no se dieron en él las pasiones del alma. Así pues, el alma de Cristo no fue pasible.

En cambio está que Sal 87,4 dice en nombre de Cristo: *Mi alma está saturada de males:* no de pecados, sino de males humanos, o, como expone la *Glosa*[19] en el mismo lugar, *es decir, de dolores.* Así pues, el alma de Cristo fue pasible'.

Solución. *Hay que decir.* El alma unida al cuerpo puede padecer de dos modos: uno, por pasión corporal; otro, por pasión anímica. Con pasión corporal padece a causa de una lesión corporal. Por ser el alma forma del cuerpo, se sigue que cuerpo y alma forman un solo ser; y por eso, cuando el cuerpo se altera a causa de una pasión corporal, es necesario que se altere también el alma indirectamente, esto es, en cuanto que su existencia es común con la del cuerpo. Así pues, habiendo sido el cuerpo de Cristo pasible y mortal, como antes hemos demostrado (q.l4 a. 1-2), fue necesario que también lo fuese su alma de este modo.

En cambio, se dice que el alma padece con pasión anímica cuando sufre a causa de una operación o propia del alma, o porque el alma participa de ella en mayor medida que el cuerpo. Y aunque también se diga que el alma padece de este modo, en cuanto a la intelección y a la sensación, sin embargo, hablando con estricta propiedad, se llama pasiones del alma a las afecciones del apetito sensitivo, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.22 a.3; q.41 a.l). Tales afecciones se dieron en Cristo, lo mismo que los demás elementos pertenecientes a la naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Dei*[20]*: El mismo Señor, habiéndose dignado vivir bajo la forma de esclavo, las manifestó humanamente, cuando juzgó que debía exhibirlas. Y como tenía un cuerpo y un alma verdaderamente humanos, sus afecciones humanas no eran falsas.*

No obstante, hay que tener en cuenta que tales pasiones de Cristo fueron distintas de las nuestras bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto al objeto, porque en nosotros, ordinariamente, las pasiones de esa naturaleza son arrastradas a lo ilícito, lo cual no sucedió en Cristo. Luego, en cuanto al principio, porque, con frecuencia, tales pasiones se anticipan en nosotros al juicio de la razón. En cambio, en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo se sucedían de acuerdo con el imperio de la razón. Por eso dice Agustín, en el libro XIV *De Civ. Dei*[21], que *Cristo, en virtud de un gobierno indubitable, asumió en su alma humana esos movimientos cuando así lo quiso, lo mismo que se hizo hombre cuando le plugo.* Finalmente, en cuanto al efecto, porque, a veces, en nosotros estos movimientos no se quedan en el apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón. Esto no sucedió en Cristo, porque los movimien-

16. C.16: ML 34,467. 17. C.5 n.2 (Bic 430al8); S. TH., lect.10. 18. L.3 c.10 (DD 4,7). 19. *Glossa ínter/.* 3,216r; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,811; AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.87,4: ML 36,1110. 20. C.9: ML 41,415. 21. C.9: ML 41,415.

e. Según el Conc. de Roma (a.382), no es recto pensar que «en la pasión de la cruz era Dios quien sentía dolor, pero no la carne con el alma que asumió Cristo el Hijo de Dios» (DS 166).

tos naturalmente concordes con el cuerpo humano de tal manera quedaban retenidos, por su propio imperio, en el apetito sensitivo, que de ningún modo impedían a la razón hacer lo que convenía. Jerónimo, *In Matth.* [22], dice a este propósito: *Nuestro Señor, para demostrar la verdad de la naturaleza humana que había asumido, se entristeció realmente; mas, a fin de que la pasión no dominase en su alma, se dice que comentó a entristecerse a causa de una pro-pasión;* para indicar que la pasión perfecta es la que domina al alma, es decir, a la razón, mientras que la pro-pasión es la que se inicia en el apetito sensitivo, pero no se propaga a otros ámbitos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El alma de Cristo, sobre todo por su virtud divina, podía resistir a las pasiones, para que no le sorprendiesen con su venida. Pero, por propia voluntad, se sometió a las pasiones tanto corporales como anímicas.

2. *A. la segunda hay que decir:* Tulio, en el texto citado, se conforma con la opinión de los Estoicos[23], que no llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, sino sólo a los desordenados. Y es claro que tales pasiones no existieron en Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las *pasiones de los pecados* son movimientos del apetito sensitivo que propenden a cosas ilícitas. Esto no existió en Cristo, como tampoco existió en él el «fomes» del pecado.

ARTICULO 5

¿Existió en Cristo verdadero dolor sensible?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q.ªl, exposición del texto; *De veñt.* q.26 a.8 ad 7 y 8; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió verdadero dolor sensible.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.* [24]: *Si para Cristo morir es vivir, ¿cómo es posible pensar que sufrió con el misterio de la muerte el que da la vida a los que mueren por él?* Y después escribe [25]: *El Dios Unigénito, sin dejar de ser Dios, se hizo verdadero hombre. A.unque sobre él cayesen los golpes, o descendiesen las heridas, o le apretasen las sogas, o la suspensión le elevase, no le ocasionaban dolor, aunque llevasen consigo la vehemencia de la pasión.* Luego en Cristo no existió verdadero dolor.

2. Aún más: parece propio de la carne concebida en pecado estar necesariamente sujeta al dolor. Pero la carne de Cristo no fue concebida con pecado, sino por obra del Espíritu Santo en un seno virginal. Luego no estuvo sometida a la necesidad de padecer el dolor.

3. Y también: el deleite de la contemplación de las cosas divinas disminuye la sensibilidad para el dolor; por eso los mártires también soportaron con paciencia el dolor en medio del tormento, en virtud de la consideración del amor divino. Pero el alma de Cristo gozaba en grado sumo con la contemplación de Dios, cuya esencia veía, como antes se ha dicho (q.9 a.2). Luego no podía experimentar dolor alguno.

En cambio está lo que se lee en Is 53,4: *Verdaderamente él soportó nuestras enfermedades, y cargó con nuestros dolores.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.35 a.7), para que haya verdadero dolor sensible se requiere la existencia de una lesión corporal y la percepción de la misma. Pero el cuerpo de Cristo podía ser lesionado, porque era pasible y mortal, como antes se ha dicho (q.14 a.l y 2). Y tampoco le faltó la percepción de la lesión, ya que el alma de Cristo estaba perfectamente dotada de todas las facultades naturales. Luego no debe caber la menor duda de que en Cristo se dio el auténtico dolor.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En los textos citados y en otros semejantes, Hilario no intenta excluir de la carne de Cristo la verdad del dolor, sino la necesidad del mismo. Por eso, a continuación de las palabras citadas, añade [26]: *Ni cuando tuvo sed, ni cuando tuvo hambre, ni cuando lloró, delató el Señor que tuviese necesidad de beber, comer o lamentarse; sino que, para demostrar la realidad de su cuerpo, asumió nuestro comportamiento de manera que, mediante las costumbres de nuestra naturaleza, quedasen satisfechos los hábitos del cuerpo. O, cuando comía o bebía, no cedía a la necesidad del cuerpo, sino a las costumbres del mismo.* Y toma la palabra *necesidad* por su relación con la causa primera de estos defectos, que es el pecado, como antes hemos expuesto (q.14 a.l y 3); con el fin de que quede claro que la carne de Cristo no estuvo necesariamente sujeta a

22. L.4 super 26,37: ML 26,205. 23. Véase 2-2 q.24 a.2 (II,850a27). 24. N.10: ML 10,350. 25. N.23: ML 10,361. 26. *De Trin.* 1.10 n.24: ML 10,364.

estos defectos, porque en ella no existió pecado. Por lo que añade [27]: *Tuvo,* es a saber, Cristo, *un cuerpo, pero el peculiar de su origen; y no vino a la existencia mediante los defectos de la concepción humana, sino que subsiste en la forma de nuestro cuerpo en virtud de su propio poder.* Pero si atendemos a la causa próxima de estos defectos, que es la composición de elementos contrarios, la carne de Cristo estuvo necesariamente sujeta a los mismos, como antes hemos dicho (q.14 a.2).

2. *A. la segunda hay que decir:* La carne concebida en pecado está sujeta al dolor, no sólo por exigencia de los principios naturales, sino también por la necesidad proveniente de la culpa del pecado. Pero en Cristo no existió esta necesidad; sólo se dio en él la que provenía de los principios naturales.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos expuesto antes (q.14 a.l ad 2), por una dispensación del poder divino de Cristo, la bienaventuranza era retenida en su alma de tal modo que no redundaba en su cuerpo, con el fin de que la pasibilidad y la mortalidad de éste no desapareciesen. Y, por el mismo motivo, el gozo de la contemplación de tal manera quedaba limitado al espíritu que no descendía a las facultades sensibles, a fin de que no quedase excluido el dolor sensible.

ARTICULO 6

¿Se dio en Cristo la tristeza?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.2 q.ªl, exposición del texto; *De verít.* q.26 a.8; *In Mt.* 26; *Competid, theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió la tristeza.

1. En Is 42,4, refiriéndose a Cristo, se dice. *No estará triste, ni será turbulento.*

2. Aún más: en Prov 12,21 se lee: *Nada de lo que le suceda será capaz de entristecer al justo.* Y los Estoicos daban la razón de esto [28]: nadie se entristece más que por la pérdida de sus bienes. Pero el justo solamente considera como bienes propios la justicia y la virtud, que no puede perder. De otra manera, el justo estaría sometido a la fortuna, en caso de que se entristeciese por la pérdida de los bienes vinculados a ésta. Ahora bien, Cristo fue sumamente justo, conforme a lo que se lee en Jer 23,6: *Este es el nombre que le darán: Señor nuestro justo.* Luego en él no existió la tristeza.

3. Y también: dice el Filósofo en el VII *Ethic.* [29] que toda tristeza es *un mal y algo que debe evitarse.* Pero en Cristo no existió mal alguno ni cosa que debiera evitarse. Luego en Cristo no se dio la tristeza.

4. Por último: dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Dei* [30]: *La tristeza emana de cosas que se producen en contra de nuestra voluntad.* Pero Cristo no padeció nada contra su voluntad, pues en Is 53,7 se lee: *Se ofreció porque él quiso.* Luego en Cristo no existió la tristeza.

En cambio está lo que el Señor dice en Mt 26,38: *Triste está mi alma hasta la muerte.* Y Ambrosio escribe en el libro II *De Trin.* [31]: *Como hombre, se entristeció, pues asumió mi tristeza. Yo, por predicar la cruz me atrevo a mencionar la tristeza.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.5 ad 3), el gozo de la contemplación de Dios, por dispensación del poder divino, de tal manera quedaba retenido en el alma de Cristo, que no redundaba en sus facultades sensitivas, para que de este modo no quedase excluido de ellas el dolor sensible. La tristeza, lo mismo que el dolor sensible, reside en el apetito sensitivo; pero difieren entre sí por el motivo u objeto. Efectivamente, el objeto y motivo del dolor es la lesión percibida por el sentido del tacto, como cuando uno es herido. En cambio, el objeto y el motivo de la tristeza es lo nocivo, o el mal aprehendido interiormente, sea por la razón, sea por la imaginación, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.35 a.2 y 7): por ejemplo, cuando uno se entristece por la pérdida del favor o de la riqueza *-f.*

Pero el alma de Cristo pudo aprehender interiormente algo como nocivo, sea para sí mismo, como su pasión y muerte; sea para

27. *De Trin.* 1.10 n.25: ML 10,364. 28. Cf. TULIO CICERÓN, *TuscuL* 1.5 c.6. Véase ARNIM, *Fragmentadoz* c.9 § 3 (111,150). Cf. *infra* q.46 a.6 arg.2. 29. C.13 n.l (Bic 1153bl); S. TH., lect.13. 30. C.6: ML 41,409; c.15: ML 41,424. 31. C.7: ML 16,594.

/ En la teoría aristotélica del conocimiento, el alma tiene distintas partes potenciales, cada una con su objeto propio. Inteligencia y voluntad tienen por objeto las realidades abstractas y universales; imaginación y sentidos —potencias inferiores— se centran en las cosas sensibles y particulares.

los demás, como el pecado de sus discípulos, o también el de los judíos que le mataron. Y de ahí que, así como pudo darse en Cristo el verdadero dolor, así también pudo darse en El la verdadera tristeza, aunque de modo diverso que en nosotros, por las tres razones que señalamos antes (a.4), al hablar de la pasión de Cristo en general.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que deár:*** De Cristo se excluye la tristeza en cuanto pasión perfecta; en cambio se dio en El en cuanto incoada, en cuanto pro-pasión. Por eso se escribe en Mt 26,37: *Comentó a entristecerse y afligirse.* Pero *una cosa es entristecerse y otra comentar a entristecerse,* como dice Jerónimo en el lugar citado[32].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro XIV *De Civ. Deiz, frente a las tres perturbaciones,* es a saber: el deseo insaciable, la alegría y el temor, *los estoicos pusieron en el alma del sabio tres pasiones buenas* («eupathias»), a saber: *en lugar del deseo insanable, la voluntad; en lugar de la alegría, el gozo;y en vez del miedo, la cautela. Pero negaron que, en el alma del sabio, pudiera ponerse algo en lugar de la tristeza, porque ésta tiene por objeto el mal y a sucedido; pero, ajuicio de ellos, al sabio no puede sobrevenirle mal alguno.* Y esto porque pensaban que no existía otro bien que el honesto, que hace buenos a los hombres, ni otro mal que el deshonesto, que hace a éstos malos.

Aunque lo honesto sea el bien principal del hombre, y lo deshonesto su mal principal, porque ambas cosas conciernen a la razón, que es la parte principal en el hombre, existen, sin embargo, algunos bienes secundarios del hombre que se refieren a su propio cuerpo o a cosas exteriores que miran a su interés. Y, en este sentido, puede darse la tristeza en el alma del sabio, en cuanto al apetito sensitivo, mediante la aprehensión de males de esta clase, sin que, no obstante, tal tristeza perturbe su razón. Y en esta línea se entiende también el que *aljusto no le entristecerá nada de lo que le suceda;* es a saber, porque su razón no se perturbará por ningún infortunio. Y en este sentido se dio en Cristo la tristeza, como pro-pasión, no como pasión.

3. *A. la tercera hay que decir:* Toda tristeza es un mal penoso, pero no siempre es un mal culpable, sino sólo cuando procede de un afecto desordenado. Por eso dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Deiz: Si estas inclinaciones siguen a la recta razón, y se aplican cuando y donde es conveniente, ¿quién se atreverá entonces a calificarlas de pasiones malsanas o viciosas?*

4. *A la cuarta hay que decir.* Nada impide que una cosa que, de por sí, es contraria a la voluntad, sea querida por razón del fin a que está ordenada; así, una medicina amarga no es querida por sí misma, sino sólo en cuanto se ordena a la salud. Y, en este sentido, la muerte y la pasión de Cristo, consideradas en sí mismas, fueron involuntarias y motivo de tristeza; aunque fueron voluntarias por razón de su fin, que es la redención del género humano.

ARTICULO 7

¿Existió en Cristo el temor?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.2 q."3, exposición del texto; *De verít.* q.26 a.8; *Competid, theol.* c.232

Objeciones por las que parece que Cristo no experimentó el temor.

1. En Prov 28,1 se lee: *El justo, como un león seguro, vivirá sin terror.* Pero Cristo fue justo en grado máximo. Luego en Cristo no existió temor de ninguna clase.

2. Aún más: Hilario, en el libro X *De Trin.* [35], escribe: *Pregunto a quienes piensan esto si es razonable que temiera la muerte aquel que, ahuyentando de sus Apóstoles todo temor a la misma, los exhortó a la gloria del martirio.* Luego no es razonable que en Cristo existiese el temor.

3. Y también: parece que el temor no tiene otro objeto que el mal inevitable para el hombre. Ahora bien, Cristo podía evitar tanto el mal de pena, que él padeció, cuanto el mal de la culpa, que se produjo en los demás hombres. Luego en Cristo no se dio temor de ninguna clase.

En cambio está lo que dice Me 14,33: *Jesús comentó a sentir temor y angustia.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la tristeza proviene de la aprehensión de un mal presente, de igual modo el temor se origina de la aprehensión de un mal futuro. Sin embargo, la aprehensión de un mal futuro, si va acompañada de una certeza absoluta, no produce temor. Por eso dice el Filósofo, en el II *Rhet.*[3<s], que el temor sólo

32. *In Mt.* 26,37,1.4: ML 26,205. 33. C.8: ML 41,411. 34. C.9: ML 41,414. 35. N.10: ML 10,350. 36. C.5 n.13 (ÉK 1382B29).

surge cuando no existe esperanza alguna de evitar el mal, porque cuando no se da tal esperanza, el mal es aprehendido como presente; y, en este caso, engendra más tristeza que temor.

Así pues, el temor puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto que el apetito sensitivo, por su propia naturaleza, rehuye la lesión corporal, tanto por la tristeza, si la lesión es presente, cuanto por el temor, si ésta es futura. Y, bajo este aspecto, en Cristo se dio el temor, lo mismo que se dio en él la tristeza. Otro, cuando el temor se considera en relación con la incertidumbre de un acontecimiento futuro: como cuando, de noche, tememos por un ruido cuyo origen desconocemos. Y, en este sentido, no existió en Cristo el temor, como dice el Damasceno en el libro III[37].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Se afirma que el justo vive *sin terror,* en cuanto el terror incluye una pasión perfecta, que aparta al hombre del bien, que es lo propio de la razón. Y, en este sentido, el temor no existió en Cristo más que como pro-pasión. Y por eso se dice *que Jesús comentó a sentir temor y angustia* (Me 14,33), como una pro-pasión, tal como explica Jerónimo[38].

2. *A la segunda hay que dedr:* Hilario excluye de Cristo el temor en el mismo sentido que excluye la tristeza, a saber, en el aspecto de que tuviera la necesidad del temor. Sin embargo, para demostrar la verdad de su naturaleza humana, asumió voluntariamente el temor, lo mismo que asumió también la tristeza.

3. *A la tercera hay que dedr.* Aunque Cristo hubiera podido evitar los males futuros en virtud de su poder divino, tales males eran, sin embargo, inevitables, o difícilmente evitables, si se tiene presente la debilidad de su carne.

ARTICULO 8

¿Se dio en Cristo la admiración?

In Mt. 8; *Cont. Gentes* 4,33

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió la admiración.

1. Dice el Filósofo, en el I *Metaph.z,* que la admiración surge en una persona por la contemplación de un efecto cuya causa desconoce. Y, en este sentido, la admiración es propia del ignorante. Pero en Cristo no existió la ignorancia, como se ha expuesto (a.3). Luego en Cristo no se dio la admiración.

2. Aún más: dice el Damasceno, en el II libro [40], que *la admiración es el temor proveniente de una imaginación fuerte.* Y por eso afirma el Filósofo, en el IV *Ethic.* [41], que *el magnánimo no es admirativo.* Pero Cristo fue magnánimo en grado supremo. Luego en Cristo no existió la admiración.

3. Y también: ninguno se admira de lo que él mismo puede hacer. Pero Cristo pudo hacer cuanto de grande cabía en las cosas. Luego parece que no se admiraba de nada.

En cambio está lo que se lee en Mt 8,10: *Oyendo Jesús* (las palabras del centurión), *se maravilló.*

Solución. *Hay que decir:* La admiración propiamente dicha tiene por objeto algo nuevo e insólito. Pero para Cristo no podía haber nada nuevo e insólito en relación con su ciencia divina; ni tampoco en cuanto a su ciencia humana, por la que conocía las cosas en el Verbo; o por la que conocía las cosas mediante especies infusas. Sin embargo, pudo existir algo nuevo e insólito para él en cuanto a su ciencia experimental, en relación con la cual podía sucederle algo nuevo todos los días. Y, por consiguiente, si hablamos de Cristo en relación con su ciencia divina, bienaventurada, o incluso infusa, no existió en él la admiración. Pero, si atendemos a su ciencia experimental, sí pudo darse en él la admiración. Y asumió tal experiencia para instrucción nuestra, de modo que nos enseña a admirarnos de lo que él mismo se maravilló. Por eso dice Agustín en el libro I *De Genesi contra Manich.* [42]: *Que el Señor se admire, significa que nosotros hemos de admirarnos, porque tenemos necesidad de movernos a base de impulsos de esta clase. Luego tales movimientos no son en El signos de la perturbación de su alma, sino magisterio de quien enseña.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no ignoraba nada, podía, sin embargo, ofrecerse a

37. *De Pide Orth.* c.23: MG 94,1089. 38. *In Mt.* 26,37 1.4: ML 26,205. 39. C.2 n.8 y 11 (BK 982B17; 983al2); S. TH., lect.3. 40. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,932. 41. C.3 n.30 (BK 1125a2); S. TH., lect.10. 42. C.8: ML 34,180.

su ciencia experimental algún acontecimiento nuevo que provocase en él la admiración.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo se maravilló de la fe del centurión no porque resultase grande respecto de él, sino porque era grande en relación con la que tenían los demás.

3. *A. la tercera hay que decir.* Cristo, por su poder divino, era capaz de hacerlo todo, y bajo ese aspecto no surgía en él admiración de ninguna clase; sólo la tuvo en relación con su ciencia experimental, como se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 9

¿Existió en Cristo la ira?

In Sení. 3 d.15 q.2 a.2 q.[2]2; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la ira.

1. En Sant 1,20 se lee: *La ira del hombre no practica la justicia de Dios.* Pero todo lo que tuvo Cristo perteneció a la justicia de Dios, puesto que *él se hizp para nosotros justicia de Dios,* como se dice en 1 Cor 1,30. Luego parece que en Cristo no existió la ira.

2. Aún más: la ira se opone a la mansedumbre, como se manifiesta en el IV *Ethic.*[43]. Pero Cristo fue la misma mansedumbre. Luego en Cristo no se dio la ira.

3. Y también: Gregorio escribe, en el libro V *Moral.*[44], que *la ira ejercida por causa del pecado ciega el ojo de la mente; en cambio, la ira practicada por causa del celo lo enturbia.* Pero en Cristo jamás se cegó ni enturbió el ojo de su alma. Luego en Cristo no existió ni la ira proveniente del pecado ni la ira derivada del celo.

En cambio está que en Jn 2,17 se dice que en El se cumplió lo escrito en Sal 68,10: *El celo de tu casa me consume.*

Solución. *Hay que decir.* Como se ha expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.46 a.3 ad 3; 2-2 q.158 a.2 ad 3), la ira es un efecto de la tristeza. Efectivamente, de la tristeza causada a uno se origina, en la parte sensitiva, el deseo de rechazar la injuria inferida a uno mismo o a otros. Así pues, la ira es una pasión compuesta de tristeza y de deseo de venganza. Y ya hemos dicho (a.6) que la tristeza pudo existir en Cristo. También el deseo de venganza implica a veces el pecado, es a saber, cuando uno busca su propia venganza fuera del orden de la razón. Y, en este sentido, la ira no pudo existir en Cristo, porque ésta es la ira que proviene del pecado . Pero otras veces el deseo de venganza está libre de pecado, siendo incluso laudable, por ejemplo, cuando alguien desea la venganza conforme al orden de la justicia. Y tal deseo es lo que se llama ira por causa del celo[46], pues dice Agustín, *In loan.*[47], que *es consumido por el celo de la casa de Dios aquel que desea corregir todo lo malo que ve; y que, cuando no puede corregirlo, lo tolera y lo deplora.* Y ésta es la ira que tuvo Cristo[g].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como escribe Gregorio, en el libro V *Moral.*[48], la ira tiene en el hombre dos comportamientos. Unas veces antecede al juicio de la razón, y la arrastra consigo a la operación. Y en este caso es cuando se dice que la ira *obra* propiamente, ya que la operación se atribuye al agente principal. Y éste es el sentido que tiene la frase *la ira del hombre no obra la justicia de Dios.* Otras veces la ira sigue a la razón, y se convierte en una especie de instrumento suyo. Y, en este supuesto, la operación que procede de la justicia no se atribuye a la ira, sino a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La ira que excede el orden de la razón se opone a la mansedumbre; pero no sucede esto con la ira moderada, a la que la razón reduce a su justo medio. Precisamente la mansedumbre es la que establece el justo medio en la ira.

3. *A la tercera hay que decir.* En nosotros, según el orden natural, las facultades del alma se estorban mutuamente, de modo que, cuando la operación de una potencia es intensa, se debilita la operación de otra. Y ésta es la causa de que el movimiento de la ira, incluso cuando está moderado por la razón, impida por lo general la visión del alma contemplativa. Pero en Cristo, debido

43. ARISTÓTELES, C.5 n.l (BK 1125B26); S. TH., lect.13. 44. C.45: ML 75,726. 45. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.5 c.45: ML 75,726. 46. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.5 c.45: ML 75,726. 47. *Tr.* 10, sobre 2,17: ML 35,1471. 48. C.45: ML 75,725.

g. Cólera, como reacción normal ante la injusticia, tiene lugar en Cristo apasionado por la voluntad del Padre. No fue violento porque no atropello nunca la libertad del hombre, pero fue agresivo contra las fuerzas del mal que matan a los hombres. Leer las sois, del art.

a la acción moderadora del poder divino, *a cada potencia le era permitido realizar su propia operación,* de modo que una potencia no ponía trabas a la otra. Y por eso, así como el gozo del alma en la contemplación no estorbaba la tristeza o el dolor en las facultades inferiores, así también, en sentido inverso, las pasiones de las facultades inferiores no entorpecían en nada los actos de la razón.

ARTICULO 10

¿Fue Cristo a la vez viador y bienaventurado?

In Sent. 3 di5 q.2 a.l q."3 ad 3; d.18 a.2; *De verit.* q.10 a.ll ad 3; q.26 a.10 ad 14 y 15; q.29 a.6; *Compend. theol.* c.231

Objeciones por las que parece que Cristo no fue a la vez viador y bienaventurado.

1. Lo propio del viador es caminar hacia el fin de la bienaventuranza, mientras que lo distintivo del bienaventurado es descansar en ese fin. Pero es imposible que un mismo sujeto simultáneamente camine hacia su fin y descanse en él. Luego Cristo no pudo ser a la vez viador y bienaventurado.

2. Aún más: moverse hacia la bienaventuranza, o alcanzarla, no compete al hombre en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma. Por eso dice Agustín, en la epístola *Ad Diosc.* [49], que *lo que redunda del alma en la naturaleza inferior, que es el cuerpo, no es la bienaventuranza, porque ésta es propia del que gozaj entiende.* Pero Cristo, a pesar de tener un cuerpo pasible, gozaba plenamente de Dios en su alma. Luego Cristo no fue viador, sino puramente bienaventurado.

3. Y también: los santos, cuyas almas están en el cielo y cuyos cuerpos yacen en los sepulcros, disfrutan en su alma de la bienaventuranza, aunque sus cuerpos sigan bajo el imperio de la muerte; y, sin embargo, no se les llama viadores, sino sólo bienaventurados. Luego, por igual razón, aunque el cuerpo de Cristo fuese mortal, al gozar, no obstante, su alma de Dios, parece que fue netamente bienaventurado, y de ningún modo viador.

En contra está lo que se dice en Jer 14,8: *Serás como peregrino en el país, y como viajero que se desvía para pernoctar.*

Solución. *Hay que decir* Se llama viador al que se encamina hacia la bienaventuranza, y bienaventurado al que ya la posee, conforme a lo que se lee en 1 Cor 9,24: *Corred, pues, de modo que alcancéis el premio;* y en Flp 3,12; *La sigo, por si logro de algún modo aprehenderla.* Ahora bien, la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la del alma y en la del cuerpo, como hemos demostrado en la *Segunda Parte* (1-2 q.4 a.6). En la del alma, en cuanto que a ésta le es propio ver a Dios y gozar de El; y en la del cuerpo, en cuanto que éste *resucitará espiritual, en poder, en gloria y en incorrupción,* como se dice en 1 Cor 15,42-43. Pero Cristo, antes de su pasión, veía con su alma plenamente a Dios, y, de esta manera, tenía la bienaventuranza propia del alma. Pero, en cuanto a los demás elementos, carecía de la bienaventuranza, porque su alma era pasible, y pasible y mortal era su cuerpo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (a.4; q.14 a.l y 2). Y, por consiguiente, era a la vez bienaventurado, al poseer la bienaventuranza propia del alma, y viador porque tendía hacia ella buscando los elementos que le faltaban para poseerla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es imposible encaminarse a un fin y a la vez descansar en él bajo un mismo aspecto. Pero nada impide que esto suceda bajo distintos aspectos; por ejemplo, uno puede ser perito respecto a las cosas que ya conoce, y aprendiz con relación a lo que todavía desconoce.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza propia y principalmente reside en el alma espiritual; pero en segundo lugar, y como instrumentalmente, se requieren también para la bienaventuranza los bienes del cuerpo, porque, como dice el Filósofo en el I *Ethic.* , los bienes materiales propician armoniosamente la bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las almas de los santos difuntos y Cristo no hay proporción, por dos motivos: primero, porque las almas de los santos no son pasibles, como lo fue el alma de Cristo; segundo, porque los cuerpos no hacen nada en virtud de lo cual tiendan hacia la bienaventuranza; mientras que Cristo, mediante los sufrimientos de su cuerpo, tendía a la bienaventuranza en lo referente a la gloria del cuerpo.

49. *Epist.* 118 c.3: ML 33,439. 50. C.8 n.15 (BK 1199a30); S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 16

Sobre los atributos concernientes a Cristo por relación al ser y al hacerse

Pasamos ahora a tratar de las consecuencias de la unión hipostática[a]. Y primero, en cuanto a las cosas que convienen a Cristo en sí mismo; segundo, de lo que atañe a Cristo en orden a Dios Padre (q.20); tercero, de las cosas que convienen a Cristo en orden a nosotros (q.25).

Sobre lo primero se plantean dos problemas: primero, atributos que convienen a Cristo por relación al ser y al hacerse; segundo, cosas que corresponden a Cristo por razón de su unidad (q.17).

Acerca de lo primero se formulan doce preguntas:

1. ¿Es verdadera la proposición *Dios es hombre?*—2. ¿Es verdadera la proposición *el hombre es Dios?*—3. ¿Puede llamarse a Cristo *hombre dominico'?*—4. Lo que es propio del Hijo del hombre ¿puede predicarse del Hijo de Dios, y viceversa?—5. ¿Puede predicarse de la naturaleza divina lo que es propio del Hijo del hombre; y de la naturaleza humana lo que es propio del Hijo de Dios?—6. ¿Es verdadera la proposición *El Hijo de Dios se hizo hombre?*—7. ¿Es verdadera la proposición *el hombre fue hecho Dios?*—8. ¿Es verdadera la proposición *Cristo es una matura?*—9. ¿Es verdadera la proposición *Este hombre* —referido a Cristo— *ha comentado a existir o ha existido siempre?*—10. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura?*—11. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es Dios?*—12. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona?*

ARTICULO 1

¿Es verdadera la proposición Dios es hombre?

In Sent. 3 d.7 q.l a.l; *De rat. fid.* c.6

Objeciones por las que parece que la proposición *Dios es hombre* resulta falsa.

1. Toda proposición afirmativa en una materia remota es falsa. Pero la proposición *Dios es hombre* cumple esa condición, porque las formas significadas por el sujeto y el predicado son distantes en grado máximo. Luego, siendo afirmativa la proposición antedicha, parece que es falsa.

2. Aún más: entre las tres divinas personas hay más afinidad que entre la naturaleza humana y la naturaleza divina. Pero, en el misterio de la Trinidad, una persona no se predica de la otra, puesto que no decimos que el Padre es el Hijo, o viceversa. Luego parece que tampoco es posible predicar de Dios la naturaleza humana, con el fin de decir que Dios es hombre.

3. Y también: dice Atanasio[1] que *así como el alma y el cuerpo forman un solo hombre, así también Dios y el hombre constituyen un solo Cristo.* Pero la proposición *el alma es el cuerpo* es falsa. Luego también es falsa la proposición *Dios es hombre.*

4. Por último: como se dijo en la *Primera Parte* (q.39 a.4), lo que se predica de Dios, no relativa sino absolutamente, conviene a toda la Trinidad y a cada una de las personas. Pero la palabra *hombre* no es algo rela-

1. Símbolo *Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40.

a. Si Cristo tiene dos naturalezas, un interrogante parece ineludible: ¿es uno o múltiple? Precisada la terminología (q.16), se procede lógicamente según tres capítulos: el ser de Cristo (q.17), su voluntad (q.l8), su operación (q.l9). Muchas discusiones e incomprensiones en los primeros siglos vinieron causadas por la falta de precisión en el vocabulario. En la Edad Media urgía esa precisión, y a esta necesidad responde la q.l6, que puede resultar árida, pero es útil.

tivo, sino absoluto. Luego, en caso de predicarse de Dios, se sigue que toda la Trinidad y cada una de las personas serían hombre, lo que manifiestamente es falso.

En cambio está lo que se lee en Flp 2,6-7: *El cual, existiendo en la forma de Dios, se anonadó tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo, en su porte exterior, como un hombre.* Y, de este modo, el que existe en forma de Dios es hombre. Pero el que existe en la forma de Dios es Dios. Luego Dios es hombre.

Solución. *Hay que decir:* La proposición *Dios es hombre* es admitida por todos los cristianos; pero no todos la aceptan por la misma razón. Algunos la aceptan a condición de que esos términos no se tomen en sentido propio. En efecto, los Maniqueos [2] dicen que el Verbo de Dios es hombre, pero no hombre verdadero, sino aparente, porque sostienen que el Hijo de Dios asumió un cuerpo imaginario, de manera que se afirme que Dios es hombre en el sentido en que se dice que es hombre la estatua de cobre fundida en forma de hombre. Igualmente, quienes enseñaban (cf. *supra* q.2 a.6) que el alma y el cuerpo de Cristo no estaban unidos, tampoco admitieron que Dios fuese verdadero hombre, siéndolo sólo figurativamente, por razón de las partes que lo integraban. Pero ya hemos demostrado antes (q.2 a.5; q.5 a.l) que ambas opiniones son falsas.

Otros, por el contrario, admiten la verdad de la humanidad de Cristo, pero niegan la verdad de su divinidad. Dicen, efectivamente, que Cristo, que es Dios y hombre, no es Dios por naturaleza, sino por participación, esto es, por gracia, lo mismo que todos los santos son llamados dioses (Sal 81,6; Jn 10,34); aunque Cristo lo es de una manera más excelente que los demás, por ser su gracia más abundante. Y, en este sentido, cuando decimos *Dios es hombre,* la palabra *Dios* no supone que lo sea de verdad y por naturaleza. Tal es la herejía de Fotino, que antes hemos desechado (q.2 a.ll; cf. a.10; e *infra* q.35 a.4).

Otros, en cambio, aceptan que la proposición enunciada es verdadera en los dos términos, defendiendo que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre; sin embargo, no salvan la verdad de la predicación. Dicen, en efecto, que la palabra *hombre* se predica de Dios por una cierta unión en la dignidad, en la autoridad, o incluso en el amor o en la inhabitación. Y en este sentido admitió Nestorio que Dios era hombre[3], de modo que con tal afirmación sólo se da a entender que Dios está unido al hombre con tal vínculo que Dios habita en el hombre, y está unido a éste por el afecto y por la participación de la autoridad y el honor divinos. Y un error semejante cometen los que ponen en Cristo dos hipóstasis o dos supuestos[4]. Es imposible, efectivamente, entender que de dos realidades que tienen distinto supuesto o hipóstasis, una se predique propiamente de la otra; tal predicación sólo podrá hacerse si se habla metafóricamente, en cuanto están unidos en algo, como si, por ejemplo, decimos que Pedro es Juan porque entre ellos existe una cierta amistad. También estas opiniones han sido antes rechazadas (q.2 a.3 y 6).

Por eso, dando por supuesto, de acuerdo con la verdad de la fe católica, que la verdadera naturaleza divina se unió con una naturaleza verdaderamente humana, no sólo en la persona, sino también en el supuesto o hipóstasis, afirmamos que la proposición *Dios es hombre* es verdadera y propia: no solamente porque los términos son verdaderos, es a saber, porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, sino también porque la predicación es verdadera. Efectivamente, el nombre que significa una naturaleza común en concreto puede designar cualquiera de los supuestos incluidos en la naturaleza común; así como la palabra *hombre* puede designar a cualquier hombre particular. Y, de esta manera, la palabra *Dios,* en virtud del mismo modo de su significación, puede designar a la persona del Hijo de Dios, como demostramos en la *Primera Parte* (q.39 a.4). Ahora bien, de todo supuesto de una naturaleza puede predicarse verdadera y propiamente el nombre que designa a tal naturaleza en concreto; como se predica la palabra *hombre,* verdadera y propiamente, de Sócrates y de Platón. Luego, por ser la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre *Dios,* el supuesto de la naturaleza humana, la palabra *hombre* puede predicarse, verdadera y propiamente,

2. Cf. AGUSTÍN, *Confess.* 1.5 c.10: ML 32,716; *De Haeres.* § 46; TOMÁS, *De art.fid.* 3. Cf. *supra* q.2 a.6. 4. Tal es la opinión del ARZOBISPO SENONENSE; cf. *supra* q.2 a.6.

del nombre *Dios,* en cuanto que tal nombre significa la persona del Hijo de Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando formas diversas no pueden coexistir en un mismo supuesto, entonces es necesario que la proposición se fije en una materia remota cuyo sujeto designa una de las formas, y el predicado la otra. Pero, cuando dos formas pueden darse en un mismo sujeto, la materia no es remota, sino natural o contingente, como cuando digo: *El blanco es músico.* Ahora bien, la naturaleza divina y la naturaleza humana, aunque sean infinitamente distantes, coexisten sin embargo, en virtud del misterio de la encarnación, en un único supuesto, en el que ninguna de las dos se halla de manera accidental, sino por sí misma. Y por eso la proposición *Dios es hombre* no se asienta en una materia remota ni contingente, sino en una materia natural. Y la palabra *hombre* se predica de Dios no de modo accidental, sino por sí misma, como de su hipóstasis; y no por razón de la forma significada por la palabra *Dios,* sino por razón del supuesto, que es la hipóstasis de la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Las tres personas divinas coinciden en la naturaleza, pero se distinguen por los supuestos; y por eso no se predican mutuamente. En cambio, en el misterio de la encarnación las naturalezas, por ser distintas, no se predican una de la otra tomadas en abstracto, pues la naturaleza divina no es la humana; pero por coexistir ambas en un mismo supuesto, se predica una de la otra en concreto.

3. *A la tercera hay que decir: Alma* y *carne* significan algo abstracto, lo mismo que *divinidad*[r] y *humanidad.* Pero, en concreto, se dice *animado* y *carnal* o *corpóreo,* como, por otra parte, se dice *Dios* y *hombre.* Por eso, en ambos casos, no se predica lo abstracto de lo abstracto, sino sólo lo concreto de lo concreto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La palabra *hombre* se predica de Dios por razón de la unión en una persona; tal unión implica una relación. Y por tanto no sigue la regla de aquellos nombres que se predican de Dios absolutamente desde la eternidad.

ARTICULO 2

¿Es verdadera la proposición **El hombre es Dios?**

In Sent. 3 d.7 q.l a.l

Objeciones por las que parece que la proposición *el hombre es Dios* es falsa.

1. *Dios* es un nombre incomunicable. Pero en Sab 14,21 se recrimina a los idólatras *por haber dado este nombre de Dios, que es incomunicable, a los leños y a las piedras.* Luego, por la misma razón, parece resultar inconveniente predicar del hombre el nombre *Dios.*

2. Aún más: todo lo que se dice del predicado se predica también del sujeto. Pero la proposición *Dios es Padre* es verdadera, lo mismo que lo es la proposición *Dios es la Trinidad.* Por consiguiente, en caso de ser verdadera la proposición *el hombre es Dios,* parece que también serían verdaderas las proposiciones *el hombre es el Padre* o *el hombre es la Trinidad.* Pero es claro que estas dos últimas son falsas. Luego también es falsa la primera.

3. Y también: en Sal 80,10 se lee: *No habrá en ti un dios nuevo.* Pero el hombre es algo nuevo, porque Cristo no fue siempre hombre. Luego la proposición *el hombre es Dios* resulta falsa.

En cambio está lo que se dice en Rom 9,5: *De quienes, según la carne, procede Cristo, que estápor encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos.* Pero Cristo, según la carne, es hombre. Luego la proposición *el hombre es Dios* es verdadera.

Solución. *Hay que decir:* Supuesta la verdad de las dos naturalezas, la divina y la humana, y su unión en la persona y en la hipóstasis, la proposición *el hombre es Dios* es verdadera y propia, como lo es la proposición *Dios es hombre.* Porque el término *hombre* puede significar cualquier hipóstasis de la naturaleza humana; y así puede significar la persona del Hijo, de la que decimos que es la hipóstasis de la naturaleza humana. Pero es evidente que de la persona del Hijo de Dios se predica verdadera y propiamente el nombre *Dios,* como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.39 a.4). Luego queda que la proposición *el hombre es Dios* es verdadera y propia.

b. Se ve adecuada información sobre las herejías cristológicas más representativas. Es fundamental definir bien los términos, porque «con los herejes ni siquiera debemos tener de común las palabras para no favorecer sus errores» (a.8). Se suponen ya las definiciones dadas en la q.2 a.1-3.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los idólatras atribuían el nombre de Dios a las piedras y a los leños, considerados en su propia naturaleza, porque pensaban que en ellos existía algo divino. Pero nosotros no atribuimos el nombre de Dios a un hombre por razón de su naturaleza humana, sino por razón del supuesto eterno, que es también el supuesto de la naturaleza humana en virtud de la unión, como se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La palabra *Padre* se predica del nombre *Dios* en cuanto que este nombre *Dios* se toma por la persona del Padre. Y, en este sentido, no se predica de la persona del Hijo, porque la persona del Hijo no es la persona del Padre. Y, por consiguiente, no es lícito predicar el nombre *Padre* del término *hombre,* del cual se predica el nombre *Dios* en cuanto que la palabra *hombre* se concreta en la persona del Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la naturaleza humana sea en Cristo algo nuevo, no lo es su supuesto, porque éste es eterno. Y, como no predicamos el nombre *Dios* del hombre por razón de la naturaleza humana, sino por razón del supuesto, no se sigue que pongamos en Dios algo nuevo. Se seguiría, en cambio, si defendiésemos que *hombre* significa un supuesto creado, como tienen que decir los que ponen en Cristo dos supuestos (q.2 a.6).

ARTICULO 3

¿Puede llamarse a Cristo hombre dominico?[e]

In Sent. 3 d.7 q.l a.2

Objeciones por las que parece que se puede llamar a Cristo *hombre dominico.*

1. Dice Agustín en el libro *Octog. trium Quaest.*[5]: *Hay que advertir que se esperan los bienes que existieron en aquel hombre dominico.* Y habla de Cristo. Luego parece que Cristo es hombre dominico.

2. Aún más: así como el dominio conviene a Cristo por razón de la naturaleza divina, así también pertenece a su naturaleza humana. Pero a Dios se le llama *humanado,* como resulta claro por el Damasceno en el libro III[6], donde dice que la *humanación demuestra la unión con el hombre.* Luego, por igual razón, puede afirmarse de manera demostrativa que aquel hombre es dominico.

3. Y también: así como *dominico* se deriva de *Dominus* (Señor), así también *divino* se deriva de Dios. Pero Dionisio[7] llama a Cristo *divinísimo Jesús.* Luego, por igual motivo, puede decirse que Cristo es hombre dominico.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Retract.*[8]: *No veo que pueda llamarse con razón a Cristo Jesús hombre dominico, siendo con toda verdad El Señor.*

Solución. *Hay que decir* Como antes se ha expuesto (a.2), cuando se dice *el hombre Cristo Jesús,* se está aludiendo al supuesto eterno, que es la persona del Hijo de Dios, por tener las dos naturalezas un único supuesto. Pero de la persona del Hijo de Dios se predica esencialmente el término *Dios* y el término *Señor.* Y, por eso, tales palabras no deben predicarse de manera derivada, porque equivaldría a negar la verdad de la unión. Por tanto, siendo el término *dominico* un derivado de *Dominus* (Señor), no se puede decir con verdad y propiamente que ese hombre sea *dominico,* sino que más bien debe decirse que es *Dominus* (Señor).

En cambio, si cuando se dice *el hombre Cristo Jesús* se aludiese a un supuesto creado, de acuerdo con los que ponen en Cristo dos supuestos, tal hombre podría llamarse dominico en cuanto asumido para participar del honor divino, como enseñaron los Nestorianos[9].

5. Q.36: ML 40,26. 6. *De Pide Orth.* c.ll: MG 94,1024. 7. *De Cael. Hier.* c.4 p.3 § 10: MG 3,484. 8. L.l c.19: ML 32,616. 9. Cf. NESTORIO, en CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial, cum Nestorio:* MG 76,252; JUAN DAMASCENO, *De Pide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,988.

c. Tenemos aquí la llamada «comunicación de idiomas», o propiedades de cada naturaleza. Por ser distintas *(sin confusión),* las propiedades de una naturaleza no se pueden aplicar sin más a la otra, pero sí es posible este intercambio dada la unidad de persona (a.5 sol.2). Como los términos concretos designan a la persona (Jesucristo, Dios), mientras los abstractos (humanidad, divinidad) se refieren a las naturalezas, la comunicación de idiomas se da en los términos concretos, no en los abstractos (a.5). Por ejemplo, se puede decir «el Hijo de Dios muere», pero no «la divinidad muere». Análogamente, podemos decir «Jesucristo es segunda persona de la Trinidad», pero eso mismo no podemos decirlo de su humanidad. Más precisiones en los a.8 y 9.

Y, en el sentido explicado, tampoco se llama a la naturaleza humana *diosa* por esencia, sino que se la dice *deificada,* no porque se convierta en la naturaleza divina, sino por la unión que tiene con la naturaleza divina en una sola hipóstasis, como pone de manifiesto el Damasceno en el libro III[10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín retracta las palabras citadas, y otras semejantes, en su libro *Retractationum.* Por lo que, después de las palabras mencionadas del libro *Retractationum*[11], añade: *No quisiera haber dicho, en cualquier parte que haya sido,* que Cristo Jesús es un hombre dominico, *porque después he visto que eso no debe decirse, aunque de alguna manera podría defenderse.* Es manifiesto que alguien podría decir que se le llama hombre dominico por razón de la naturaleza humana, significada por la palabra *hombre,* pero no por razón del supuesto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El único supuesto de las naturalezas divina y humana, primero lo fue de la naturaleza divina y luego, en el tiempo, pasó a ser, en virtud de la encarnación, supuesto de la naturaleza humana. Y, por este motivo, se llama *humanado,* no porque asumiese un hombre, sino porque asumió la naturaleza humana. Pero no acontece lo mismo a la inversa, pues el supuesto de la naturaleza humana no asumió la naturaleza divina.

Por eso no se le puede llamar hombre *deificado* o *dominico.*

3. *A la tercera hay que decir:* También se acostumbra a predicar el término *divino* respecto de aquellas realidades de las que se predica esencialmente el nombre *Dios.* Decimos, efectivamente, que *la esencia divina es Dios,* por razón de la identidad; y que *la esencia es Dios,* o *divina,* a causa de los diversos modos de significación; y decimos también *Verbo divino,* aunque el Verbo es Dios. Y lo mismo hablamos *Apersona divina,* igual que se habla de la *persona de Platón,* por el modo distinto de significar. Pero no se llama *dominico* a aquellos sujetos de quienes se predica el término *señor (dominus),* porque no se acostumbra a llamar *dominico* al que es señor *(dominus).* Pero a lo que de cualquier manera pertenece al señor *(dominus)* se lo llama *dominico,* como: *voluntad dominica, mano dominica o posesión dominica.* Y por eso, Cristo hombre, por ser Señor *(Dominus),* no puede llamarse *dominico.* Pero su carne puede llamarse *carne dominica* y su pasión puede denominarse *pasión dominica.*

ARTICULO 4

¿Pueden predicarse de Dios los atributos propios de la naturaleza humana?

Supra q.10 a.l ad 3; *In Sent.* 3 d.5 q.l a.2 ad 4; d.ll a.4; *De rat. fid.* c.6

Objeciones por las que parece que no se pueden predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

1. Es imposible predicar de un mismo sujeto cosas opuestas. Pero las propiedades de la naturaleza humana son contrarias a los atributos propios de Dios. Este es, en efecto, increado, inmutable y eterno; mientras que lo propio de la naturaleza humana es ser creada, temporal y mudable. Luego los atributos propios de la naturaleza humana no pueden predicarse de Dios.

2. Aún más: atribuir a Dios algo defectuoso parece que rebaja el honor divino, y cae en el campo de la blasfemia. Pero las propiedades de la naturaleza humana incluyen defectos, como lo son la muerte, el dolor y otras cosas por el estilo. Luego parece que es imposible predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

3. Y también: ser asumida es algo que conviene a la naturaleza humana. Pero tal cosa no conviene a Dios. Luego no es posible predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[12]: Dios *asumió los idiomas propios de la carne,* esto es, las propiedades de la carne, *pues Dios es llamado pasible, y se dice que el Dios de la gloria fue crucificado.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hubo diferencias entre los nestorianos y los católicos. Los primeros dividían en dos apartados los términos que se aplican a Cristo, de este modo: los que se refieren a la naturaleza humana no se predicarían de Dios, y los que pertenecen a la naturaleza divina no se predicarían del hombre. Por eso dijo Nestorio[13]: *Si alguien pretende atribuir pasiones al Verbo de Dios, sea anatema.* Mien-

10. *De Fide Orth.* c.ll y 17: MG 94,1024.1069. 11. L.l c.19: ML 32,616. 12. *De Fide Orih.* c.4: MG 94,1000. 13. *Anathem.* 12, a través de MARIO MERCATOR: ML 48,923.

tras que, si existen términos que pueden pertenecer a las dos naturalezas, tales términos se predican de ambas naturalezas; esto sucede, por ejemplo, con los nombres *Cristo* o *Señor.* Por eso admitían que Cristo nació de la Virgen, y que existió desde toda la eternidad; sin embargo, no aceptaban que Dios haya nacido de la Virgen, o que el hombre haya existido desde toda la eternidad.

En cambio, los católicos defendieron que lo que se dice de Cristo, sea por su naturaleza divina, sea por su naturaleza humana, puede predicarse tanto de Dios como del hombre. Por eso dijo Cirilo [14]: *Si alguien divide las expresiones usadas a propósito de Cristo en los escritos evangélicos o apostólicos entre las dos personas o sustancias,* esto es, hipóstasis, *o hace lo mismo con los términos empleados por los santos o por el propio Cristo respecto de sí mismo, y cree que unas deben aplicarse al hombre, j ¿as otras solamente al Verbo, sea anatema.* Y la razón de esto es que, por tener las dos naturalezas una misma hipóstasis, esa misma hipóstasis es la que se designa bajo el nombre de una y otra naturaleza. Por consiguiente, se diga *hombre* o se diga *Dios,* se alude a la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Y, por tanto, puede atribuirse al hombre lo que pertenece a la naturaleza divina, y a Dios lo que es propio de la naturaleza humana.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la proposición en la que una realidad se predica de otra, no sólo se presta atención al sujeto del que se dice el predicado, sino también al modo en que tal predicado se le atribuye. En vista de esto, aunque no se establezca distinción entre las realidades que se predican de Cristo, sí se distingue, sin embargo, en cuanto al modo en que le son atribuidas. Pues lo que es propio de la naturaleza divina se predica de Cristo en función de esa naturaleza; mientras que lo que es exclusivo de la naturaleza humana se atribuye a Cristo según esta naturaleza. Por eso dice Agustín en el libro I *De Trin.* [15]: *Distingamos lo que en las Escrituras se dice referente a la naturaleza divina, y lo que se dice fijándose en la forma de siervo.* Y luego [16]: *El lector prudente, diligente y piadoso entenderá por qué y de qué modo se dice cada cosa.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es imposible predicar cosas opuestas de un mismo sujeto contemplado bajo un mismo aspecto; pero nada lo impide si se atiende a perspectivas diversas. Y de esta manera se predican de Cristo cosas opuestas, pero no bajo el mismo aspecto, sino atendiendo a sus dos naturalezas distintas.

2. *A. la segunda hay que decir.* Atribuir algo defectuoso a Dios, según su naturaleza divina, sería una blasfemia, porque equivaldría a rebajar su honor. Pero no resultaría injurioso para Dios atribuirle esas deficiencias por parte de la naturaleza asumida. Por lo que, en una alocución pronunciada en el Concilio de Efeso [17], se dice: *Dios no tiene por injuria nada de lo que es ocasión de salvación para los hombres, pues ninguna de las bajeras que eligió por nuestra causa resulta una injuria para aquella naturaleza que no puede estar sujeta a las afrentas, pero que hace suyas nuestras debilidades para salvar nuestra naturaleza. Cuando, pues, nuestras humillaciones y bajeras no injurian la naturaleza divina, sino que causan la salvación de los hombres, ¿cómo puedes tú decir que lo que es causa de nuestra salvación pudo ser ocasión de injuria para Dios?*

3. *A. la tercera hay que decir:* Ser asumida es algo que conviene a la naturaleza humana por razón de sí misma, y no por razón de su supuesto. Y por ello no conviene a Dios.

ARTICULO 5

¿Pueden predicarse de la naturaleza divina los atributos propios de la naturaleza humana?

In Sent. 3 d.5 q.l a.2 ad 4; q.2 a.2 ad 4; *In 1 Cor 2* lect.2

Objeciones por las que parece que lo propio de la naturaleza humana no puede predicarse de la naturaleza divina.

1. Las cosas que son propias de la naturaleza humana se predican del Hijo de Dios y del mismo Dios. Pero Dios es su propia naturaleza. Luego lo que es propio de la naturaleza humana puede predicarse de la naturaleza divina.

2. Aún más: la carne pertenece a la naturaleza humana. Pero, como escribe el

14. *Ep.ll AdNestorium,* anath.4: MG 77,120; o en el *Concilio de Efeso,* P.l c.26: MANSI 4,1082; Dz 116; y también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 15. C.ll: ML 42,836. 16. *De Trin.,* 1.1 c.13: ML 42,840. 17. P.3 c.10: MANSI 5,205. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1372.

Damasceno en el libro III[18], *decimos que la naturaleza del Verbo se encarnó, siguiendo a los santos Atanasio y Cirilo.* Luego da la impresión de que, por el mismo motivo, puede predicarse de la naturaleza divina lo que es propio de la naturaleza humana.

3. Y también: lo que es propio de la naturaleza divina conviene en Cristo a su naturaleza humana, por ejemplo conocer el futuro y tener poder salvífico. Luego, por idéntica razón, lo propio de la naturaleza humana puede predicarse de la naturaleza divina.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[19]: *Cuando hablamos de la Divinidad, no predicamos de la misma los idiomas de la humanidad,* es decir, las propiedades de ésta, *pues no llamamos a la Deidad pasible o creable.* Pero la Deidad es la naturaleza divina. Luego lo que es propio de la naturaleza humana no puede predicarse de la naturaleza divina.

Solución. *Hay que decir:* Las propiedades de un sujeto no pueden predicarse de otro, a no ser que éste sea idéntico al primero; así el *ser risible* sólo conviene al que sea hombre. Pero, en el misterio de la encarnación, la naturaleza divina y la humana no se identifican, aunque sí es idéntica la hipóstasis de ambas naturalezas. Por eso, cuando ambas naturalezas se toman en abstracto, no es posible predicar de una lo que es propio de la otra. En cambio, los nombres concretos suponen la hipóstasis de una naturaleza. Y, por tal motivo, puede predicarse indiferentemente de los nombres concretos cosas que pertenecen a las dos naturalezas: sea que signifique ese nombre ambas naturalezas, como sucede con el nombre *Cristo,* con el que se da a entender *tanto la divinidad que unge, como la humanidad ungida;* sea que designe sólo la naturaleza divina, como acontece con los nombres *Dios* o *Hijo de Dios;* sea que se refiera únicamente a la naturaleza humana, como pasa con los nombres *hombre o Jesús.* Por lo cual dice el papa León en la epístola *Ad Palaestinos*[20]: *No importa la naturaleza por la cual denominemos a Cristo, pues, permaneciendo inseparable la unidad de la persona, uno mismo es íntegramente Hijo del hombre por la carne, e íntegramente Hijo de Dios por tener una única divinidad con el Padre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Dios, persona y naturaleza son realmente idénticas; y a causa de tal identidad se predica del Hijo de Dios la naturaleza divina. Pero Hijo de Dios y naturaleza divina no significan lo mismo. Y por eso, del Hijo de Dios se predican cosas que no se dicen de la naturaleza divina; así decimos que el Hijo de Dios es engendrado, pero no que sea engendrada la naturaleza divina, como ya se expuso en la *Primera Parte* (q.39 a.5). Y, de manera semejante, a propósito del misterio de la encarnación, decimos que el Hijo de Dios padeció, pero no decimos que haya padecido la naturaleza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La encarnación supone más la unión con la carne que la conversión en una propiedad de la carne. En Cristo, una naturaleza está unida a la otra en la persona; y en virtud de esta unión se llama *encarnada* a la naturaleza divina, y *deificada* a la naturaleza humana, como antes hemos dicho (q.2 a.l ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pertenece a la naturaleza divina se predica de la naturaleza humana, no en cuanto que pertenece esencialmente a la naturaleza divina, sino en cuanto es participado por la naturaleza humana. Por eso, lo que no puede ser participado por la naturaleza humana, por ejemplo el ser increado u omnipotente, de ninguna manera puede predicarse de tal naturaleza. Ahora bien, la naturaleza divina no recibe nada de la humana a modo de participación. Y, por tanto, de ningún modo puede predicarse de ella lo que es propio de la naturaleza humana.

ARTICULO 6

¿Es verdadera la proposición Dios se hizo hombre?

Infra q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.7 q.2 a.l; *Cont. errores graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece ser falsa la proposición *Dios se hizo hombre.*

1. Por significar la palabra *hombre* una sustancia, hacerse hombre equivale a un hacerse absolutamente. Ahora bien, la proposición *Dios ha sido hecho absolutamente* es falsa. Luego también es falsa la proposición *Dios se hizo hombre.*

18. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1008. 19. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,997. 20. *Ep.\7A* c.7: ML 54,1066.

2. Aún más: hacerse hombre equivale a sufrir un cambio. Pero Dios no puede ser sujeto de cambio alguno, según Mal 3,6: *Yo soy el Señor, y no me cambio.* Luego parece que la proposición *Dios se hizp hombre* resulta falsa.

3. Y también: el término *hombre,* tal como se dice de Cristo, designa la persona del Hijo de Dios. Pero la proposición *Dios se hizo la persona del Hijo de Dios* es falsa. Luego también lo es esta otra: *Dios se hizo hombre.*

En cambio está lo que se lee en Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne.* Y, como comenta Atanasio en la epístola *Ad Epictetum*[21]*: Decir que el Verbo se hizo carne es lo mismo que decir: se hizo hombre.*

Solución. *Hay que decir:* Cada ser se dice que ha sido hecho aquello que comienza a predicarse nuevamente de él. Ahora bien, ser hombre se predica verdaderamente de Dios, como se ha explicado (a.l); pero no en el sentido de que a Dios le convenga ser hombre desde la eternidad, sino en el tiempo, mediante la asunción de la naturaleza humana. Y, por tanto, la proposición *Dios se hizo hombre* es verdadera. Pero es interpretada de formas diversas por distintos autores, como sucede con la proposición *Dios es hombre,* conforme antes hemos reseñado (a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hacerse hombre es hacerse en absoluto en todos aquellos sujetos en los que la naturaleza humana comienza a existir en un supuesto recién creado. En cambio, se dice que Dios se hizo hombre porque la naturaleza humana comenzó a existir en un supuesto de naturaleza divina preexistente desde toda la eternidad. Y, por tanto, hacerse Dios hombre no equivale a que Dios se haga en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha expuesto (en la sol.), *hacerse* implica que algo se predique nuevamente de otro. Por eso, siempre que se predica algo nuevo de otro y tal predicación implica cambio en ese sujeto, entonces hacerse equivale a cambiarse. Y esto conviene a todas las cosas que se predican de modo absoluto: no es posible, por ejemplo, que la blancura o la extensión sobrevengan nuevamente a un sujeto a no ser que éste se cambie nuevamente en relación con la blancura y la extensión. En cambio, las cosas que se predican de manera relativa, pueden predicarse nuevamente de un sujeto sin mutación del mismo: así, un hombre puede situarse nuevamente a la derecha, sin experimentar cambio en sí mismo, por el simple movimiento de un sujeto que se convierte en situado a su izquierda. En estos casos, por consiguiente, no es necesario que todo lo que se dice hacerse sea alterado, porque esto puede suceder con el cambio de otra realidad. Y en este sentido decimos, refiriéndonos a Dios: *Señor, te has hecho nuestro refugio* (Sal 89,1).

Pero el ser hombre le conviene a Dios por razón de la unión, que es una relación. Y, por tanto, el ser hombre se predica nuevamente de Dios sin cambio alguno en El, sino por un cambio de la naturaleza humana, que es asumida en la persona divina. Por eso también, cuando se dice que *Dios se hizp hombre,* no se interpreta como un cambio por parte de Dios, sino exclusivamente por parte de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir* La palabra *hombre* alude a la persona del Hijo de Dios, pero no estrictamente, sino en cuanto que subsiste en la naturaleza humana. Y aunque la proposición *Dios se hizo la persona del Hijo* sea falsa, resulta verdadera esta otra: *Dios se hizo hombre,* porque se unió a la naturaleza humana.

ARTICULO 7

¿Es verdadera la proposición el hombre fue hecho Dios?[d]

Infra q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.7 q.2 a.2; *Cont. errores graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect 2

Objeciones por las que parece que la proposición *el hombre fue hecho Dios* es verdadera.

1. En Rom 1,2-3 se dice: *Que antes había prometido por sus profetas en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, que fue hecho para El de la descendencia de David según la carne.* Pero Cristo, en cuanto hombre, procede de la

21. N.8: MG 26,1061.

d. La expresión «el hombre fue hecho Dios», aunque puede ser entendida ortodoxamente, es peligrosa porque, en el lenguaje corriente, «hombre» se refiere a la persona o supuesto; caeríamos en el nestorianismo. Aquí se da respuesta al famoso problema del *assumptus homo.*

familia de David según la carne. Luego el hombre fue hecho Hijo de Dios.

2. Aún más: Agustín, en el libro I *De Trin.* [22], escribe: *Aquella asunción fue de tal categoría que hizo a Dios hombre, y al hombre Dios.* Pero, en virtud de esa asunción, la proposición *Dios se hizo hombre* es verdadera. Luego, del mismo modo, será verdadera la proposición *el hombre fue hecho Dios.*

3. Y también: Gregorio Nacianceno dice en la epístola *Ad Cledonium* [23]: *Dios se ha humanizado,y el hombre ha sido deificado,* dígase de cualquier manera que se diga. Pero se dice que Dios se ha humanizado porque se hizo hombre. Luego, por el mismo motivo, se dice el hombre deificado porque ha sido hecho Dios. Y así resulta verdadera la proposición *el hombre ha sido hecho Dios.*

4. Por último: cuando se dice *Dios se hizo hombre,* el sujeto de la operación y de la unión no es Dios, sino la naturaleza humana designada por la palabra *hombre.* Pero parece que el sujeto de la operación es aquel a quien se atribuye tal operación. Luego es más cierta la proposición *el hombre ha sido hecho Dios* que esta otra: *Dios se hizo hombre.*

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[24]: *No decimos que el hombre ha sido deificado, sino que Dios se ha humanado.* Pero ser hecho Dios es lo mismo que ser deificado. Luego la proposición *el hombre ha sido hecho Dios* es falsa.

Solución. *Hay que decir* La proposición *el hombre ha sido hecho Dios* puede entenderse de tres maneras. Primeramente, en cuanto que el participio *hecho* señale, de modo absoluto, ya el sujeto, ya el predicado. Y, en este sentido, tal proposición es falsa, porque ni el hombre de quien se predica es hecho, ni Dios es hecho, como luego se dirá (a.8 y 9). Y, en ese mismo aspecto, también es falsa la proposición *Dios se hizo hombre.* Pero aquí no estudiamos esas proposiciones bajo el sentido aludido.

En segundo lugar, puede entenderse de manera que el *hecho* señale la composición, de tal modo que el sentido sea éste: *El hombre ha sido hecho Dios,* esto es, *ha sucedido que el hombre sea Dios.* Y, en este sentido, ambas proposiciones son verdaderas, tanto la que dice que *el hombre ha sido hecho Dios* como la que reza *Dios se ha hecho hombre.* Pero éste no es el sentido propio de estas expresiones, a no ser, quizá, porque el término *hombre* no tenga sentido personal, sino general. Aunque este hombre no haya sido hecho Dios, porque este supuesto, la persona del Hijo de Dios, fue Dios eternamente, sin embargo el hombre, hablando en general, no fue siempre Dios.

Finalmente, puede entenderse en sentido propio, de modo que el participio *hecho* exprese un hacerse *(fien)* del hombre en relación con Dios como término de la operación. Y, en este sentido, dado que en Cristo la divinidad y la humanidad tienen la misma persona o hipóstasis, y el mismo supuesto, como antes hemos demostrado (q.2 a.2 y 3), la proposición aludida es falsa. Porque cuando decimos *el hombre ha sido hecho Dios,* el término *hombre* tiene significado personal, pues el ser Dios no se cumple respecto del hombre por razón de la naturaleza humana, sino por razón del supuesto. Pero el supuesto de la naturaleza humana en el que se verifica el ser Dios es lo mismo que la hipóstasis o persona del Hijo de Dios, que fue siempre Dios. Por consiguiente, no puede decirse que ese hombre *comentó a ser Dios,* o que *se haga Dios,* o que *haya sido hecho Dios.*

Mas si la persona o hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre, de manera que el ser Dios se predicase del hombre, y viceversa, en virtud de cierta unión de los supuestos, o de la dignidad personal, o de afecto, o de inhabitación, como enseñaron los Nestorianos, entonces, por la misma razón, podría decirse que *el hombre fue hecho Dios,* esto es, *unido a Dios,* como también que *Dios se hizp hombre,* esto es, *unido al hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En las palabras citadas del Apóstol, el relativo *que,* referido a la persona del Hijo de Dios, no debe entenderse respecto del predicado, como si un sujeto ya existente de la estirpe de David según la carne hubiera sido hecho Hijo de Dios, sentido en que se planteaba la objeción; sino que debe entenderse por parte del sujeto, de modo que el sentido sea éste: *El Hijo de Dios fue hecho para El (es a saber, para honor del Padre,* como lo expone la *Glosa* [25]) *descendiente de la estirpe de David según la carne;* como si dijera: *El Hijo de Dios que*

22. C.13: ML 42,840. 23. Ep.101 *Ad Chelidonium:* MG 37,180. 24. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,988. 25. *Glossa interl.* sobre Rom 1,3 (VI,3v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 1,3: ML 191,1305.

tiene carne de la estirpe de David para honor de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir.* Las palabras de Agustín deben entenderse en el sentido de que, por el hecho de la encarnación, sucedió que el hombre fuera Dios y que Dios fuera hombre. En tal sentido, ambas expresiones son verdaderas, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo que en la anterior, puesto que ser deificado equivale a *ser hecho Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El término que ejerce de sujeto se toma materialmente, esto es, por el supuesto; en cambio, el que hace de predicado se toma formalmente, es decir, por la naturaleza que denota. Y, por eso, cuando se dice *el hombre ha sido hecho Dios,* el hacerse no se atribuye a la naturaleza humana, sino al supuesto de tal naturaleza, el cual es Dios desde la eternidad, y al que, por tanto, no conviene ser hecho Dios. Pero cuando decimos *Dios se ha hecho hombre,* se entiende que el término de ese hacerse es la naturaleza humana. Y por eso, hablando con propiedad, la proposición *Dios se ha hecho hombre* es verdadera, aunque resulta falsa esta otra: *El hombre ha sido hecho Dios.* Así como si Sócrates, siendo primero hombre, luego fuese hecho blanco, resultaría verdadera —referida al mismo Sócrates— esta proposición: *Este hombre ha sido hoy hecho blanco;* mientras que sería falsa esta otra: *Esta blancura hoy ha sido hecha hombre.*

No obstante, si se pone como sujeto algún nombre que designe la naturaleza humana en abstracto, podría ésta tomarse como el sujeto del hacerse; diciendo, por ejemplo: *La naturaleza humana ha sido hecha naturaleza del Hijo de Dios.*

ARTICULO 8

¿Es verdadera la proposición Cristo es una criatura?

In Sent. 3 d.4 q.2 a.2 ad 4; d.ll a.2; d.21 q.l a.3 ad 2; *De verít.* q.29 a.l ad 1; In / *Cor.* 15 lect.2; *Cont. Gentes* 4,48; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo es una criatura* es verdadera.

1. Dice, en efecto, el papa León[26]: *Concierto nuevo e inaudito: El que es y era Dios, se hace una criatura.* Pero de Cristo puede predicarse que fue hecho Hijo de Dios por la encarnación. Luego la proposición *Cristo es una criatura* resulta verdadera.

2. Aún más: las propiedades de las dos naturalezas pueden predicarse de la hipóstasis común a ambas, cualquiera que sea el nombre con que se designe a aquélla, como antes se ha dicho (a.5). Pero es propiedad de la naturaleza humana ser una criatura, como es propiedad de la naturaleza divina ser creadora. Luego de Cristo pueden predicarse ambas propiedades, a saber, que es criatura y que es increado y Creador.

3. Y también: en el hombre, el alma es parte más principal que el cuerpo. Pero de Cristo se dice de forma absoluta que nació de la Virgen, porque de Ella trae su origen corporal. Luego, por razón del alma, que fue creada por Dios, debe decirse sencillamente que Cristo es una criatura.

En cambio está lo que se pregunta Ambrosio en el libro *De Trin.* [21]*: ¿Acaso ha sido hecho Cristo en virtud de una palabra? ¿Tal vez Cristo ha sido creado por la fuerza de un mandato?* Esta forma de hablar equivale a decir: *No.* Por eso añade: *¿Cómo es posible que haya en Dios una criatura? Porque la naturaleza de Dios es simple, no compuesta.* Luego la proposición *Cristo es una criatura* no debe admitirse.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Jerónimo [28]*, por las palabras proferidas confusamente, se viene a parar en la herejía.* Por lo que con los herejes no debemos tener en común ni siquiera las palabras, para que no dé la impresión de que favorecemos su error. Ahora bien, los herejes arríanos sostuvieron que Cristo es una criatura, y que es menor que el Padre, no sólo por razón de la naturaleza humana, sino también por razón de su persona divina. Y, por eso, no debemos decir de forma absoluta que Cristo es una criatura, o que es menor que el Padre, sino que debe puntualizarse: en cuanto a su naturaleza humana. Las cosas en las que no cabe sospechar que convengan a la persona divina por razón de sí misma, pueden predicarse absolutamente de Cristo por razón de su naturaleza humana, como sucede cuando decimos que Cristo *padeció,* que *murió* y que *fue sepultado.* Como acaece asimismo en las cosas corporales y humanas: lo que admite duda sobre si conviene al todo o a una parte, en caso de darse en una de

26. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.128: ML 39,1998. 27. *De Fide* 1.1 c.16: ML 16,575. 28. Cf. *Glossa ordin.* sobre Os 2,16 (TV,336 A); cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* \ d.13 c.2 (QR 2,818).

las partes, no lo atribuimos de forma absoluta al todo, esto es, sin puntualizar. Pues no decimos sin más que *el etíope es blanco,* sino que *es blanco en cuanto a los dientes.* En cambio, decimos de él, sin limitación, que es *rijoso,* puesto que eso únicamente puede convenirle por el cabello.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Alguna vez los santos Doctores, por motivos de brevedad, omitiendo la precisión oportuna, llaman a Cristo *matura.* Sin embargo, en sus expresiones debe suponerse la precisión *en cuanto hombre.*

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las propiedades de la naturaleza humana, como las de la naturaleza divina, de algún modo, pueden predicarse de Cristo. Por eso dice el Damasceno en el libro III[29]: *Cristo, que es llamado Dios y hombre, es creable e increable, divisible e indivisible.* Sin embargo, cuando esas propiedades resultan dudosas acerca de una u otra naturaleza, no deben aplicarse sin la oportuna precisión. Por esto el mismo autor añade en otro lugar[30]: *Una misma y única hipóstasis,* es a saber, la de Cristo, *es increada por razón de la divinidad, y es creada por razón de la humanidad.* Y, a la inversa, no debiera decirse sin determinación que *Cristo es incorpóreo o impasible* para evitar el error de Manes, que enseñó que Cristo no tuvo verdadero cuerpo, y que no padeció realmente (cf. a.l); sino que debe añadirse, precisando, que *Cristo es incorpóreo e impasible en cuanto a su divinidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* No cabe duda de que el nacer de la Virgen conviene a la persona del Hijo de Dios; en cambio sí cabe la duda de que al Hijo de Dios le convenga la denominación de criatura de manera absoluta. Y, por eso, la razón no es la misma en uno y otro caso.

ARTICULO 9

Aludiendo a Cristo, ¿es posible decir: Este hombre ha comenzado a existir?

In Sent. 3 d.12 q.l a.l y 2; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la expresión *Este hombre ha comentado a existir* puede emplearse refiriéndose a Cristo.

1. Dice Agustín *In loann.*[31]: *Antes de que existiera el mundo, ni existíamos nosotros, ni existía el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.* Pero lo que no ha existido siempre, ha comenzado a existir. Luego este hombre —referido a Cristo— ha comenzado a existir.

2. Aún más: Cristo comenzó a ser hombre. Pero ser hombre equivale simplemente a existir. Luego este hombre ha comenzado a existir absolutamente.

3. Y también: el término *hombre* aporta el supuesto a la naturaleza humana. Pero Cristo no fue siempre el supuesto de la naturaleza humana. Luego este hombre comenzó a existir.

En cambio está lo que se lee en Heb 13,8: *Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos.*

Solución. *Hay que decir:* A propósito de Cristo no es admisible esta afirmación: *Este hombre ha comentado a existir,* a no ser que se añada alguna precisión. Y esto por dos razones. Primero, porque tal locución es sencillamente falsa según la doctrina de la fe católica, en virtud de la cual defendemos que en Cristo hay un solo supuesto y una sola hipótesis, como asimismo una sola persona. Según esto, es necesario que la expresión *este hombre,* referida a Cristo, designe el supuesto eterno, que es incompatible con el comenzar a existir. De donde se deduce que la proposición *este hombre ha comentado a existir* es falsa. Y no es una objeción contra lo dicho el que el comenzar a existir convenga a la naturaleza humana significada por la palabra *hombre,* pues, como antes hemos dicho (a.7 ad 4), el término que ocupa el puesto de sujeto no se toma formalmente por la naturaleza, sino más bien materialmente por el supuesto.

Segundo, porque, aun en la hipótesis de que tal proposición fuese verdadera, no debe emplearse sin la oportuna determinación, a fin de evitar la herejía de Arrio, el cual, así como atribuyó a la persona del Hijo de Dios el ser una criatura y menor que el Padre (cf. q.10 a.2 ad 1; q.16 a.8), de igual modo le atribuyó un principio de su existencia, al decir que *hubo un tiempo en que no existía*[32].

29. *De Pide Orth.* c.4: MG 94,997. 30. *De Pide Orth.* 1.4 c.5: MG 94,1109. 31. Tr.105 sobre 17,5: ML 35,1907. 32. Cf. q.42 a.2 ad 4. Véase con mayor amplitud ATANASIO, Ep. encicl. *AdEpisc.Aegypfc'MG* 25,573; *&p.AdIovinianum:MG* 26,819; *ep.AdAfrosEpisc.:MG* 26,1038; BASILIO, hom.16 *In loann.* 1,1: MG 31,473; MARIO VICTORINO AFRICANO, *Adv. Arium* 1.1: ML 8,1039; HILARIO, *De Trín.* 1.12: ML 10,444. Cf. *Símbolo de Nicea:* MANSI 2,667; Dz 54.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El texto de Agustín debe interpretarse con esta puntualización: el hombre Cristo Jesús no existió antes de que existiera el mundo, *en cuanto a su humanidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* A base del verbo *comentó* no se construye un argumento que vaya de lo inferior a lo superior, diciendo, por ejemplo: *esto ha comentado a ser blanco. Luego ha comentado a ser colorado.* Y esto porque el *comentar* implica existir ahora y no antes. No es posible argüir así: *esto antes no era blanco. Luego antes no era colorado.* El existir escuetamente es superior al existir como hombre. Por lo que no es lógico hacer esta deducción: *Cristo comentó a ser hombre. Luego comentó a existir.*

3. *A la tercera hay que decir,* la palabra *hombre,* referida a Cristo, aunque signifique la naturaleza humana, que comenzó a existir, implica, no obstante, el supuesto eterno, que no ha comenzado a existir. Y por eso, debido a que tal palabra, vista como sujeto, es considerada como supuesto, mientras que considerada como predicado se refiere a la naturaleza, se sigue que la proposición *el hombre Cristo ha comentado a existir* es falsa, mientras que resulta verdadera esta otra: *Cristo comentó a ser hombre.*

ARTICULO 10

¿Es verdadera la proposición Cristo, en cuanto hombre, es una criatura, o comenzó a existir?

In Sent. 3 d.4 q.l a.2 q.ª2 ad 1; d.ll q.l a.3

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura, o comentó a existir,* es falsa.

1. En Cristo sólo es creada su naturaleza humana. Ahora bien, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es la naturaleza humana,* es falsa. Luego también es falsa esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

2. Aún más: el predicado se relaciona más con el término subrayado por la reduplicación que con el sujeto de la proposición; como cuando se dice: *el cuerpo, en cuanto colorado, es visible,* se subraya que lo colorado es lo más visible. Pero, como antes se ha señalado (a.8), la proposición absoluta *el hombre Cristo es una criatura* no puede admitirse. Luego tampoco ésta: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

3. Y también: lo que se predica de un hombre en cuanto tal, se predica de él por sí mismo y absolutamente, pues, como se dice en el libro V *Metaphys.* , las expresiones *por sí mismo* y *en cuanto tal* son idénticas. Pero la proposición *Cristo es por sí mismo y absolutamente una criatura* es falsa. Luego también lo es ésta: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

En cambio está que todo lo que existe, o es el Creador, o es una criatura. Pero la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es el Creador,* es falsa. Luego ésta será verdadera: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

Solución. *Hay que decir:* En la expresión *Cristo en cuanto hombre,* la palabra *hombre* puede volver a tomarse, en la reduplicación, bien por razón del supuesto, bien por razón de la naturaleza. Si se reasume por razón del supuesto, al ser eterno e increado el supuesto de la naturaleza humana en Cristo, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura,* resultará falsa. Pero, si vuelve a tomarse por razón de la naturaleza humana, tal proposición es verdadera, porque, por razón de la naturaleza humana, o según la naturaleza humana, le conviene ser una criatura, como antes se ha dicho (a.8).

Sin embargo, debe advertirse que el término *hombre,* reasumido en la reduplicación, se refiere más propiamente a la naturaleza que al supuesto, pues vuelve a tomarse en razón de predicado, lo que equivale a tomarlo formalmente. Efectivamente, la expresión *Cristo en cuanto hombre* es lo mismo que si se dijera *Cristo en cuanto que es hombre.* Y, por eso, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura,* es más admisible que rechazable. Pero, en caso de añadir algo que convirtiese el término *hombre* en supuesto, tal proposición debe ser antes negada que admitida; por ejemplo si se dijera: *Cristo, en cuanto este hombre concreto, es una criatura.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Aunque Cristo no sea la naturaleza humana, es, sin embargo, alguien que tiene naturaleza humana. Pero el nombre *criatura* es apto para ser predicado no sólo de los nombres abstractos, sino también de los concretos, pues decimos que

33. ARISTÓTELES, 1.4 c.18 n.l y 5 (BK 1022al4; a25); S. Ta, 1.5 lect.19.

la humanidad es una criatura y que *el hombre es una criatura.*

2. *A la segunda hay que decir:* El término *hombre,* puesto como sujeto, alude más bien al supuesto; pero, en cuanto colocado en la reduplicación, se refiere más a la naturaleza, como se ha dicho (en la sol.). Pero, por ser la naturaleza creada, siendo, en cambio, increado el supuesto, aunque a secas no sea admisible la proposición *este hombre es una criatura,* sí lo es esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

3. *A la tercera hay que decir:* A cualquier hombre que es el supuesto de una sola naturaleza humana, sólo le compete tener el ser según tal naturaleza humana. Y por eso se sigue, a propósito de cualquier supuesto de esta clase, que, si por ser hombre es criatura, sea puramente una criatura. Pero Cristo es el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina, según la cual tiene un ser increado. Y por eso no se sigue que, si es una criatura en cuanto hombre, sea puramente una criatura.

ARTICULO 11

¿*Es verdadera la proposición* Cristo, en cuanto hombre, es Dios?

In Sent. 3 d.10 q.l a.l q.ªl; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

1. Cristo es Dios en virtud de la gracia de unión. Pero Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia de unión. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

2. Aún más: perdonar los pecados es algo propio de Dios, de acuerdo con Is 43,25: *Soy yo mismo quien, por amor de mí, borro tus pecados.* Pero Cristo, en cuanto hombre, perdona los pecados, según el texto de Mt 9,6: *Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados,* etc. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

3. Y también: Cristo no es el hombre en general, sino este hombre particular. Pero Cristo, en cuanto tal hombre particular, es Dios, porque mediante la expresión *este hombre* se designa el supuesto eterno, que es Dios por naturaleza. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

En cambio está que lo que conviene a Cristo en cuanto hombre, conviene a cualquier hombre. Por consiguiente, si Cristo, en cuanto hombre, es Dios, resulta que todo hombre es Dios. Pero esto es manifiestamente falso.

Solución. *Hay que decir:* El término *hombre,* subrayado con la reduplicación, puede tomarse en dos sentidos: primero, por la naturaleza. Y así entendido no es cierto que Cristo, en cuanto hombre, sea Dios, porque la naturaleza humana es esencialmente distinta de la naturaleza divina. Segundo, por el supuesto. Y, bajo este aspecto, por ser el supuesto de la naturaleza humana de Cristo la persona del Hijo de Dios, a la que compete ser Dios por naturaleza, resulta verdadero que Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

Sin embargo, al referirse más propiamente a la naturaleza que al supuesto el término puesto en la reduplicación, como queda dicho antes (a. 10), la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es Dios,* antes debe rechazarse que admitirse.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Bajo el mismo aspecto no puede convenir a un mismo sujeto estar en movimiento hacia un término y ser ese mismo término, pues el movimiento le conviene por razón de la materia o del sujeto; mientras que el estar en acto le conviene por razón de la forma. Y, de manera semejante, a Cristo no le conviene, bajo el mismo aspecto, estar ordenado a ser Dios por la gracia de unión, y ser Dios. Lo primero le conviene en cuanto a su naturaleza humana; lo segundo, en razón de su naturaleza divina. Y por eso resulta verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre,posee ¡agracia de unión;* mientras que es falsa esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

2. *A la segunda hay que decir: El Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados,* no en virtud de su naturaleza humana, sino a causa de su naturaleza divina. En ésta radica su potestad de perdonar los pecados con autoridad; mientras que en la naturaleza humana se asienta instrumentalmente y a modo de ministerio. Por eso el Crisóstomo, exponiendo ese texto *In Matth.* [34], comenta: *Dijo claramente* «perdonar pecados en la tierra», *para demostrar que había unido, con unión indivisible, a la naturaleza humana el poder divino. Porque, aunque se hizo hombre, siguió siendo el Verbo de Dios.*

34. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 2,10 § 1, bajo el nombre de CRISÓSTOMO.

3. *A- la tercera hay que decir:* Cuando decimos *este hombre,* el adjetivo demostrativo polariza el término *hombre* en el supuesto. Y por eso es más cierta la proposición *Cristo, en cuanto es este hombre, es Dios,* que esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

ARTICULO 12

¿Es verdadera la proposición Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona?[e]

In Sent. 3 d.10 q.l a.2 q.'l; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que *Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona:*

1. Lo que corresponde a cualquier hombre, corresponde a Cristo en cuanto hombre, porque es semejante a los demás hombres, según Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres.* Ahora bien, todo hombre es una persona. Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

2. Aún más: Cristo, en cuanto hombre, es una sustancia de naturaleza racional. No es una sustancia universal. Luego es una sustancia individual. Pero la persona, según Boecio en el libro *De duabus Nat.*[35], no es otra cosa que *una sustancia individual de naturaleza racional.* Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

3. Y también: Cristo, en cuanto hombre, es un ser de naturaleza humana, y un supuesto e hipóstasis de esa misma naturaleza. Pero toda hipóstasis, supuesto y ser de naturaleza humana es una persona. Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

En cambio está que Cristo, en cuanto hombre, no es una persona eterna. Por consiguiente, si en cuanto hombre fuera una persona, se seguiría que en Cristo habría dos personas, temporal una, y eterna la otra. Esto es falso, como antes hemos dicho (q.2 a.6; q.4 a.2).

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de exponer (a.10 y 11), el término *hombre,* puesto en la reduplicación, puede tomarse o por razón del supuesto, o por razón de la naturaleza. Si, pues, en la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una persona,* la palabra *hombre* se toma en calidad de supuesto, es claro que Cristo, en cuanto hombre, es una persona, pues el supuesto de la naturaleza humana no es ningún otro que la persona del Hijo de Dios.

En cambio, si se toma por la naturaleza, caben dos interpretaciones. Una, que a la naturaleza humana le compete existir en una persona. Y, de este modo, la proposición aludida también es verdadera, pues todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona. Otra, que la naturaleza humana de Cristo debe tener una personalidad propia, causada por los principios de esa naturaleza. Y, en este sentido, Cristo, en cuanto hombre, no es una persona, porque la naturaleza humana no es una realidad que exista por sí misma separadamente de la naturaleza divina, condición requerida para que se dé la noción de persona.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A todo hombre le compete ser persona en cuanto que todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona. Pero es algo propio de Cristo hombre que la persona subsistente en su naturaleza humana no sea causada por los principios de esta naturaleza, sino que sea eterna. Y por eso, en cuanto hombre, es persona en un sentido, y no lo es en otro, como se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir.* La *sustancia individual* incluida en la definición de la persona implica una sustancia completa subsistente por sí misma, separadamente de otras sustancias. De otro modo, la mano del hombre podría llamarse persona por ser una cierta sustancia individual; sin embargo, no puede llamarse persona porque, a pesar de ser sustancia individual, existe en otro sujeto. Y, por la misma razón, tampoco en Cristo es persona su naturaleza humana, no obstante poder llamarse individuo o singular.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como *persona* significa algo completo y subsistente por sí mismo en la naturaleza racional, así también *hipóstasis, supuesto* y *realidad sustancial* significan algo que subsiste por sí mismo. Por lo que, así como la naturaleza humana

35. C.4: ML 64,1343.

e. Esta cuestión discurre con el concepto metafisico de «persona», bien distinto del concepto destacado en el personalismo moderno: conciencia, libertad y autodeterminación.

no existe por sí misma separadamente de la persona del Hijo, así tampoco es por sí misma una hipóstasis, un supuesto o una realidad sustancial. Y por eso, en el mismo sentido en que se niega la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una persona,* es necesario *negar* también *todas las otras* proposiciones.

CUESTIÓN 17

Sobre la unidad de Cristo en cuanto al ser

Corresponde a continuación tratar de lo que, en Cristo, pertenece a la unidad en general. De lo que corresponde a la unidad o a la pluralidad en especial se tratará en los lugares oportunos, como antes (q.9) concretamos que en Cristo no se dio sólo una ciencia; y más tarde (q.35 a.2) demostraremos que en Cristo no se da solamente un nacimiento.

Por consiguiente, estudiaremos: primero, la unidad de Cristo en cuanto al ser; segundo, en cuanto a la voluntad (q.18); tercero, en cuanto a la operación (q.19).

Sobre lo primero se plantean dos preguntas:

1. Cristo, ¿es un solo ser o dos seres?—2. ¿Hay en Cristo una sola existencia?

ARTICULO 1

Cristo, ¿es un solo ser o dos seres?

In Sent. 3 d.6 q.2 a.l; *Cont. Gentes* 4,38; *De rat. fid.* c.6; *De un. Verbi* a.2 ad 2 y 7; a.3

Objeciones por las que parece que Cristo no es un solo ser, sino dos.

1. Dice Agustín en el libro I *De Trin.*[1]: *Habiendo tomado la forma de Dios y la forma de siervo, ambas son Dios, por ser Dios quien las toma; ambas son hombre, por causa del hombre que ha sido asumido.* Pero no puede decirse *ambos* más que donde hay dos seres. Luego Cristo es dos seres.

2. Más aún: dondequiera que hay *una cosaj otra cosa,* allí hay dos cosas. Pero Cristo es una cosa y otra cosa, pues dice Agustín en el *Enchir.*[2]*: Poseyendo laforma de Dios, tomó laforma de siervo; ambas cosas constituyen un solo sujeto; pero una a causa del Verbo, j otra por razón del hombre.* Luego Cristo es dos seres.

3. Y también: Cristo no es solamente hombre, pues, en caso de ser exclusivamente hombre, no sería Dios. Luego es alguna otra cosa además de hombre. Por consiguiente, en Cristo hay *una cosa y otra cosa.* Luego Cristo es dos seres.

4. Todavía más: Cristo es algo que es el Padre y es algo que no es el Padre. Por consiguiente, Cristo es *una cosa y otra cosa.* Luego Cristo es dos seres.

5. Incluso más: así como en el misterio de la Trinidad hay tres personas en una naturaleza, así en el misterio de la encarnación hay dos naturalezas en una persona. Pero, a causa de la unidad de naturaleza, no obstante la distinción de personas, el Padre y el Hijo son una sola cosa, según Jn 10,30: *Yo y el Padre somos una sola cosa.* Luego, no obstante la unidad de la persona, Cristo es dos cosas a causa de la dualidad de sus dos naturalezas.

6. También escribe el Filósofo, en el libro III *Physic.*[3], que los términos *uno* y *dos* se dicen denominativamente. Pero Cristo tiene dualidad de naturalezas. Luego Cristo es dos seres.

7. Por último: como dice Porfirio[4], así como la forma accidental hace *algo diferente,* así también la forma sustancial da origen a *otra cosa.* Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas sustanciales, la humana y la divina. Luego Cristo es *una cosay otra cosa.* Por consiguiente, Cristo es dos seres.

En cambio está lo que escribe Boecio en el libro *De duabus Nat.*[5]: *Todo lo que existe, en cuanto existe, es una sola cosa.* Pero de Cristo confesamos que existe. Luego Cristo es un solo ser.

Solución. *Hay que decir.* La naturaleza, considerada en sí misma, en el sentido de algo abstracto, no puede predicarse verdaderamente del supuesto o de la persona más que cuando se trata de Dios; en El no se distingue *lo que es* y *aquello por lo que es,* como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.29 a.4 ad 1; q.40 a.l *en cambio;* q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4). Ahora bien, habiendo en Cristo dos naturalezas, es a saber, la divina y la humana, una de ellas, la divina, puede

1. C.7:ML 42,829. 2. C.35: ML 40,250. 3. C.3 n.l (BK 202al8); S. TH.,lect.4. 4. *Isagoge,* interpretada por BOECIO, c. *De Jiffer.* § *Illae ¡¿¡tur* (CG IV,1,35.6). 5. C.4: ML 64,1346.

predicarse de El tanto en abstracto como en concreto; por eso decimos que el *Hijo de Dios,* significado por el nombre de *Cristo,* es la naturaleza divina, y que es *Dios.* Pero la naturaleza humana no puede predicarse de Cristo por sí misma en abstracto, sino sólo en concreto, a saber, en cuanto expresada en un supuesto. Pues no es posible decir con verdad que *Cristo es su naturaleza humana,* porque la naturaleza humana no es apta para ser predicada de su supuesto; en cambio se dice que *Cristo es hombre,* lo mismo que decimos que *Cristo es Dios.* El término *Dios* significa *el que posee la divinidad,* lo mismo que la palabra *hombre* significa *el que tiene la humanidad.* Sin embargo, este poseer la humanidad se significa de un modo mediante el término *hombre,* y de otro distinto cuando se emplean los nombres *Jesús* o *Pedro.* El término *hombre,* en efecto, significa el que posee la humanidad sin más. En cambio, los nombres *Pedro* o *Jesús* denotan al que posee la humanidad de una manera concreta, a saber, con unas determinadas propiedades individuales, al modo en que la expresión *Hijo de Dios* significa el que posee la divinidad bajo una determinada propiedad personal.

En Cristo la dualidad obedece a sus dos naturalezas. Y, por eso, si ambas se predicasen de Cristo en abstracto, se seguiría que Cristo sería dos seres a la vez. Pero, al no predicarse de Cristo las dos naturalezas más que en cuanto se entienden en su supuesto, es necesario que el *uno* o el *dos* se prediquen de Cristo por razón del supuesto. No obstante, algunos (cf. q.2 a.6) atribuyeron a Cristo dos supuestos, pero una sola persona que, a juicio de los mismos, parece comportarse como supuesto completo final. Y por eso, al defender dos supuestos en Cristo, enseñaban que Cristo es *dos* en género neutro; pero, como ponían una sola persona, decían que Cristo es *uno* en género masculino, pues el género neutro significa algo informe e imperfecto, mientras que el género masculino designa algo formado y perfecto[6].

Los Nestorianos, por su parte, al establecer en Cristo dos personas (cf. q.2 a.6), enseñaban que Cristo era *dos* no sólo en el género neutro, sino que también era *dos* en el género masculino[7]. Mas nosotros, al defender en Cristo una sola persona y un solo supuesto, como es claro por lo dicho antes (q.2 a.2 y 3), decimos, en lógica consecuencia, que Cristo es uno no sólo en el género masculino, sino que también es una sola cosa en el género neutro ".

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto alegado de Agustín no debe entenderse como si el *uno y otro* haya de tomarse por parte del predicado, como si dijera que *Cristo es uno y otro,* sino que debe tomarse por parte del sujeto. Y, en este sentido, el *uno y otro* se pone no como en lugar de dos supuestos, sino como en lugar de dos nombres que designan dos naturalezas en concreto. Yo puedo, en efecto, decir *uno y otro,* es a saber, Dios y el hombre, *es Dios, a causa del Dios que asume;* y también *uno y otro,* es decir, Dios y el hombre, *es hombre, por razón del hombre asumido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se enuncia: *Cristo es una cosa y otra cosa,* tal expresión debe exponerse de manera que su sentido sea: *Tiene dos naturalezas distintas.* Y de esta manera la explica Agustín en el libro *Contra Felicianum*[8], cuando, después de haber dicho: *En el mediador entre Dios y los hombres, una cosa es el Hijo de Dios y otra el Hijo del hombre,* añade: *Digo* «otra cosa» *por razón de la distinción sustancial; pero no digo* «otra cosa»/>é>r *razón de la unidad personal.* Y Gregorio Nacianceno, en su carta *Ad Chelidoniurn*[9], escribe: *Hablando con brevedad, una cosa y otra cosa enuncian los elementos de que consta el Salvador, pues no es lo mismo lo invisible que lo visible, ni lo eterno es igual que lo temporal. Pero*

6. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.l q.8 (113va). 7. Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. Nestorii blasphemias* 1.2 c.6: MG 76,85. 8. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.14: ML 62,344; o entre las Obras de AGUSTÍN, c.11: ML 42,1166. 9. Epist.101 *Ad Cledonium:* MG 37,180.

a. En la teología medieval había tres opiniones: 1. En Cristo hay dos supuestos y una persona; según el *Com. Sent.* III d.6 q.l a.l, esta formulación de tendencia antioquena no es inteligible. 2. El Verbo reviste cuerpo y alma separadamente, sin unión sustancial a una naturaleza concreta; opinión rechazada por Alejandro III (DS 750). 3. En Cristo, cuerpo y alma se unen no para formar un hombre (supuesto, persona), sino la humanidad asumida por la persona divina del Verbo; es la doctrina de este art. (c. y sol.2).

de ningún modo es Cristo un sujeto y otro sujeto. Ambas cosas son en él un único sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición *Cristo es solamente hombre* es falsa, porque lo que excluye no es otro supuesto, sino otra naturaleza, porque los términos puestos como predicados se toman formalmente. Pero, si se añadiese alguna precisión por la que se interpretase del supuesto, tal proposición sería verdadera, diciendo, por ejemplo: *Cristo es solamente lo que es el hombre.* Sin embargo, no se seguiría que sea *otra cosa* distinta del *hombre,* ya que la expresión *otra cosa,* por referirse a la diversidad sustancial, propiamente se relaciona con el supuesto, como sucede con todas las palabras relativas que establecen una relación personal. Mas se sigue esto: *Luego* [Cristo] *posee otra*

4. *A la cuarta hay que decir.* Cuando se enuncia que *Cristo es algo que también es el Padre,* la palabra *algo* se toma por la naturaleza divina que, incluso en abstracto, se predica del Padre y del Hijo. En cambio, cuando se dice: *Cristo es algo que no es el Padre,* el término *algo* se toma por la naturaleza humana, no entendida en abstracto, sino en concreto; no, ciertamente, conforme a un supuesto distinto, sino según un supuesto indistinto, esto es, en cuanto subsiste en la naturaleza, pero no en las propiedades individuantes. Y, por eso, no se sigue que Cristo sea *una cosa y otra cosa,* o que sea *dos cosas,* porque, en Cristo, el supuesto de la naturaleza humana —que es la persona del Hijo de Dios— no forma número con la naturaleza divina, que se predica del Padre y del Hijo.

5. *A la quinta hay que decir:* En el misterio de la Santísima Trinidad, la naturaleza divina se predica en abstracto de las tres personas, y por eso puede decirse que *las tres personas son una sola cosa.* En cambio, en el misterio de la encarnación, las dos naturalezas no se predican de Cristo en abstracto, y por eso no puede decirse a secas que *Cristo es dos cosas.*

6. *A la sexta hay que decir:* La palabra *dos* se emplea con el sentido de poseer una dualidad, y no por parte de otro, sino por parte del sujeto de quien se predican esas dos cosas. Ahora bien, la predicación se hace del supuesto, designado por el nombre *Cristo.* Por consiguiente, aunque Cristo posea dualidad de naturalezas, no tiene dualidad de supuestos, y por lo mismo no puede decirse que sea *dos.*

7. *A la séptima hay que decir:* El término *otro* incluye diversidad accidental, y por eso tal diversidad es suficiente para decir a secas que tal cosa es *otra.* En cambio, la palabra *distinto* implica diversidad sustancial. Ahora bien, se llama sustancia no sólo a la naturaleza, sino también al supuesto, como se dice en el libro V *Metaphys.*[10]. Y, por tanto, no basta la diversidad de naturaleza para decir que una cosa es absolutamente distinta de otra, sino que se requiere la diversidad de supuesto. La sola diversidad de naturaleza, si no existe la diversidad de supuesto, únicamente origina algo distinto relativamente, a saber, en cuanto a su naturaleza.

ARTICULO 2

¿Hay en Cristo una sola existencia?[h]

In Sent. 3 d.4 q.1 a.2 q.ª1; d.6 q.2 a.2; d.14 a.1 q.ª1; d.18 a.1 ad 3; *Quodl.* 9 q.2 ad 2; *Compend. theol.* c.212; *De un. Vertí* a.1 ad 10; a.4

Objeciones por las que parece que en Cristo no hay una sola existencia, sino dos.

1. Dice el Damasceno, en el libro III [n], que en Cristo se duplican las cosas que siguen a la naturaleza. Pero la existencia sigue a la naturaleza, porque procede de la forma. Luego en Cristo hay dos existencias.

2. Aún más: la existencia del Hijo de Dios es la misma naturaleza divina, y además tal existencia es eterna. En cambio, la existencia humana de Cristo no es la naturaleza divina, sino que es una existencia temporal. Luego en Cristo no hay sólo una existencia.

3. Y también: en la Trinidad, a pesar de ser tres las personas, hay una sola existencia, debido a la unidad de naturaleza. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas, aunque

10. ARISTÓTELES, 1.4 c.8 n.5 (Bic 1017b23); S. TH., 1.5 lect.10. 11. *De Fide Orth. c.* 13-15: MG 94,1033-1061.

b. «Existencia» *(esse)* es el acto último por el que la esencia se hace realidad en sus determinaciones concretas. La persona es el sujeto del existir, mientras que la naturaleza es aquello por lo que la persona existe. La existencia de la naturaleza humana queda integrada en la existencia de la persona divina (sol.l).

haya una sola persona. Luego en Cristo no hay una sola existencia, sino dos.

4. Por último: en Cristo el alma da una existencia al cuerpo, porque es su forma. Pero no se da a sí la existencia divina, porque ésta es increada. Luego en Cristo se da otra existencia aparte de la existencia divina. Y, de este modo, no hay en Cristo una única existencia.

En cambio está que cada cosa se llama una en la medida que es llamada ser, porque la unidad y el ser son intercambiables. Por consiguiente, en caso de que en Cristo se diesen dos existencias y no solamente una, Cristo sería dos seres, y no uno solo.

Solución. *Hay que decir.* Teniendo en cuenta que en Cristo hay dos naturalezas y una sola hipóstasis, es necesario que en El sean dobles las cosas que pertenecen a la naturaleza, mientras que las pertenecientes a la hipóstasis forman unidad en Cristo. La existencia compete a la hipóstasis y a la naturaleza: a la hipóstasis, como a lo que tiene la existencia; a la naturaleza, como a aquello por lo que una cosa tiene la existencia. La naturaleza, en efecto, se manifiesta a modo de una forma, que se llama ser porque, por su virtud, una cosa es tal. Así, una cosa es blanca por la blancura, y un sujeto es hombre por la humanidad.

Es necesario observar, por otro lado, que si existe una forma o naturaleza que no pertenezca al ser personal de una hipóstasis subsistente, tal ser no se llama a secas ser de tal persona, sino bajo cierto aspecto; así, el ser blanco es el ser de Sócrates no en cuanto que es Sócrates, sino en cuanto que es blanco. Y, en este sentido, nada impide que el ser se multiplique en una sola hipóstasis o persona: uno es, en efecto, el ser por el que Sócrates es blanco, y otro distinto el ser por el que es músico. Pero el ser que pertenece a la misma hipóstasis o persona en absoluto, es imposible que se multiplique en una única hipóstasis o persona, ya que es imposible que una sola cosa tenga más de un ser.

Por consiguiente, en caso de que la naturaleza humana se hubiera unido al Hijo de Dios no hipostática o personalmente, sino de una manera accidental, como algunos enseñaron (cf. q.2 a.6), sería necesario poner en Cristo dos existencias, una en cuanto Dios, otra en cuanto hombre. Como ponemos en Sócrates un ser en cuanto es blanco, y otro en cuanto es hombre, porque el ser blanco no pertenece al ser personal de Sócrates. Tener cabeza, ser corpóreo y ser animado, todo ello pertenece a la única persona de Sócrates, y por eso todos estos elementos no constituyen en él más que un solo ser. Y en la hipótesis de que, una vez constituida la persona de Sócrates, le sobreviniesen a éste las manos, los pies o los ojos, como acontecería con un ciego de nacimiento, no se añadiría a Sócrates un nuevo ser, sino sólo una relación respecto de esos miembros, porque se le llamaría ser no sólo con relación a los miembros que ya tenía, sino también respecto de los que luego le sobrevinieron.

Así pues, dado que la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente, como antes hemos dicho (q.2 a.6), y no de manera accidental, se sigue que por medio de la naturaleza humana no le sobreviene un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal preexistente con la naturaleza humana, de modo que afirmemos que su persona subsiste no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El existir sigue a la naturaleza, no como si ésta tuviese la existencia, sino como la causante de que una cosa exista. En cambio, el existir sigue a la persona o hipóstasis, entendida ésta como lo que tiene ser. Y por eso el existir encarna más la unidad por razón de la unidad de la hipóstasis que la dualidad por razón de las dos naturalezas.

2. *A. la segunda hay que decir.* El existir eterno del Hijo de Dios, que es la naturaleza divina, se hace existir del hombre en cuanto que la naturaleza humana es asumida por el Hijo de Dios en la unidad de la persona.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4), por identificarse la persona divina con su naturaleza, en las divinas personas el ser de la persona no es distinto del ser de la naturaleza; y por eso las tres personas no tienen más que un único existir. En cambio, tendrían tres existencias en el caso de que en ellas el ser de la persona fuese distinto del ser de la naturaleza.

4. *A. la cuarta hay que decir.* El alma de Cristo da el ser al cuerpo en cuanto que le hace animado en acto, lo que equivale a darle el complemento natural y específico. Pero si se entiende el cuerpo perfeccionado

por el alma sin la hipóstasis que sustenta a ambos, este todo compuesto de alma y cuerpo, en cuanto designado con el nombre de *humanidad,* no se interpreta como lo que existe, sino como aquello por lo cual existe una cosa. Y, por eso, el ser es propio de la persona subsistente, en cuanto dice relación a tal naturaleza; relación que es causada por el alma, en cuanto que ésta perfecciona la naturaleza humana al informar al cuerpo.

CUESTIÓN 18

Sobre la unidad de Cristo en cuanto a la voluntad

Pasamos ahora a tratar de la unidad en cuanto a la voluntad".

Y sobre esto se formulan seis preguntas:

1. ¿Hay en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana?—2. En la naturaleza humana de Cristo, ¿existe una voluntad sensitiva y otra racional?—3. ¿Tuvo Cristo varias voluntades racionales?—4. ¿Se dio en Cristo el libre albedrío?—5. ¿La voluntad humana de Cristo fue totalmente conforme, en su querer, con la voluntad divina?—6. ¿Existió en Cristo alguna contrariedad de voluntades?

ARTICULO 1

¿Existen en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana?

In Sent. 3 di7 a. 1 q."l; *In Mí.* 26; *Cont. Gentes* 4,36; *Compend. theol.* c.212; *In lo.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo dos voluntades, una divina y otra humana.

1. En cada sujeto que quiere, la voluntad es el primer principio que mueve e impera. Pero, en Cristo, el primer principio que mueve e impera es la voluntad divina, ya que todo lo humano de Cristo se activaba de acuerdo con la voluntad divina. Luego parece que en Cristo no existió más que una voluntad, la divina.

2. Aún más: el instrumento no se mueve por su propia voluntad, sino por la voluntad de quien le impulsa. Ahora bien, la voluntad humana de Cristo fue *instrumento de su divinidadz*'. Luego la naturaleza humana de Cristo no actuaba a impulsos de la propia voluntad, sino movida por la voluntad divina.

3. Y también: en Cristo sólo se multiplica lo que es propio de la naturaleza. Pero no parece que la voluntad pertenezca a la naturaleza, porque lo natural es necesario, mientras que lo voluntario no lo es. Luego en Cristo no existió más que una sola voluntad.

4. Por último: el Damasceno dice, en el libro III [2], que *querer de una manera determinada no es propio de la naturaleza, sino de la inteligencia,* es decir, de la persona. Pero toda voluntad es una voluntad determinada, porque *nada se incluye en un género si no se halla en alguna de sus espedes.* Luego toda voluntad pertenece a la persona. Ahora bien, en Cristo sólo existió y existe una persona. Por consiguiente, Cristo tiene una sola voluntad.

En cambio está lo que dice el Señor en Le 22,42: *Padre, si quieres, aparta de mi este cáliz pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.* Refiriéndose a este pasaje, comenta Ambrosio en su libro *Ad Gratianum imperatoremz: Lo mismo que tomó mi voluntad, tomó también mi tristeza.* Y en su comentario *In Lúe.* [4] escribe: *Su voluntad se refiere a su humanidad; la del Padre, a la divinidad. La voluntad humana es temporal; la divina es eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos defendieron que en Cristo sólo existe una voluntad; pero parece que lo hicieron impulsados por diversos motivos. Apolinar negó que Cristo tuviese un alma intelectual, porque el Verbo hacía las veces del alma (cf. q.5 a.3), e incluso del entendimiento [5]. Por lo que, *al*

1. *De Fide Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1061. 2. *De Pide Orth.* c.14: MG 94,1036. 3. *De Fide* 1.2 c.7: ML 16,594. 4. L.10 sobre 22,42: ML 15,1911. 5. Cf. ATANASIO, *Contra Apollinarium* 1.1 n.2: MG 26,1096; GREGORIO NACIANCENO, *Epist.2Q2 AdNectarium:* MG 37,333; GREGORIO NISENO, *Adv. Apollinarem,* n.35: MG 45,1201; TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad totius Aegypti Episc.,* año 402,

a. Se trata de superar el monotelismo que después de Calcedonia brota en continuidad con la desviación monofisita en la tendencia de la escuela alejandrina. Los arts.1-3 destacan el correctivo de la escuela antioquena. Tenemos aquí un buen comentario a la fe católica sobre las dos voluntades en Cristo (DS 555-556).

residir la voluntad en la razón, como dice el Filósofo en el libro III *De Anima*[6], se seguía que Cristo no tenía voluntad humana, y de este modo hay en él una sola voluntad. E igualmente Eutiques, y todos los que admitían en Cristo una sola naturaleza compuesta (cf. q.2 a.6), se veían obligados a poner en él una sola voluntad. También Nestorio puso en Cristo una sola voluntad, a consecuencia de haber defendido que la unión entre Dios y el hombre se realizó en el orden afectivo y de la voluntad (cf. q.2 a.6).

Después también Macario, patriarca de Antioquía[7]; Ciro, de Alejandría ; Sergio, de Constantinopla[9], y algunos de sus seguidores[10], pusieron en Cristo una sola voluntad, a pesar de poner en él dos naturalezas unidas en la hipóstasis, porque pensaban que la naturaleza humana de Cristo no se movía por propio impulso, sino sólo por el que provenía de la divinidad, tal como se ve por la *Epístola Sinodal &&* papa Agatón[n]. Y por esto, en el Concilio VI, celebrado en Constantinopla[12], se determinó la necesidad de afirmar que en Cristo hay dos voluntades, de este modo: *De acuerdo con lo que los antiguos profetas dijeron de Cristo, y él mismo nos enseñó, j el Símbolo de los Santos Padres nos ha transmitido, proclamamos en Cristo dos voluntadesy dos operaciones naturales.*

Y tal proclamación fue necesaria porque es manifiesto que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana perfecta, como antes hemos demostrado (q.4 a.2 arg.2; q.5; q.9 a.l). Y la perfección de la naturaleza humana exige la voluntad, por ser ésta una potencia suya natural, al igual que lo es el entendimiento, como resulta claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.79 a.l ad 2; q.80 a.2). Por eso es necesario defender que el Hijo de Dios asumió una voluntad humana junto con la naturaleza humana. Ahora bien, al asumir la naturaleza humana el Hijo de Dios no sufrió menoscabo alguno en lo que es propio de su naturaleza divina, a la que compete tener su propia voluntad, como hemos dicho en la *Primera Parte* (1 q.19 a.l). Luego es necesario concluir que Cristo tiene dos voluntades, una divina y otra humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todo lo que pertenece a la naturaleza humana de Cristo se movía al arbitrio de la voluntad divina; pero de eso no se sigue que Cristo careciera del impulso de la voluntad propio de la naturaleza humana. También las voluntades piadosas de los otros santos actuaban de acuerdo con la voluntad de Dios, *la cual obra en ellos el querer y el obrar,* como se dice en Flp 2,13. Aunque la voluntad no puede ser movida interiormente por criatura alguna, sí es interiormente movida por Dios, como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2). Y, de esta manera, también Cristo, en cuanto a su voluntad humana, secundaba la voluntad divina, de acuerdo con Sal 39,9: *He querido, Dios mío, hacer tu voluntad.* Por eso escribe Agustín en su obra *Contra Maximin. Haeret.*[13]: *Cuando el Hijo dijo al Padre* (Mt 26,39): *No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú, ¿en qué te favoreció para que añadas y comentes: Demuestra de verdad que su voluntad está sujeta a la del Padre? ¿Es que acaso negamos nosotros que la voluntad del hombre esté sujeta a la de Dios?*[b].

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del instrumento ser movido por el agente principal, pero de diversos modos conforme a su propia naturaleza. En efecto, un instrumento inanimado, como el hacha o la sierra, es movido por el artesano mediante un movimiento exclusivamente corporal. El instrumento dotado de alma sensible es movido a través del apetito sensitivo, como lo es el caballo por el jinete. Pero el instrumento que tiene alma racional es movido a

interpretada por JERÓNIMO: ML 22,795; AGUSTÍN, *Octog. trium Quaest.* q.80: ML 40,93; SÓCRATES, *Hist. Ecclesiast.* 1.2 c.16: MG 67,364; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Incarn. Dom.* c.15: MG 75,1444; TEODORETO, *Haeret. Fabul. Compend.* 1.4 c.8: MG 83,425. 6. C.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 7. Cf. *Conc. Cpolit.Hl,* act.ll: MANSI 11,511-518. 8. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.13, Explicación dada por CIRO: MANSI 11,567. 9. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.12, Epist. SERGII *ad Honorium:* MANSI 11,534. Véase también en *Conc. Lateranense Romano,* secretarius 3, *Ecthesis* HERACLII: MANSI 10,995 con las *Actas* confeccionadas para aquélla por SERGIO: MANSI 10,999. 10. V.gr. PIRRO, en el *Conc. Lateranense Romano*, secretarius 3, De lo hecho por PIRRO en favor de la *Ecthesis* de Heraclio: MANSI 10,1002; TEODORO DE PARAN, ibidem, *Sermo ad Sergium:* MANSI 10,959.962; *Pablo de Constantinopla,* ibidem, secretarius 4, *Epist. ad Theodorum:* MANSI 10,1023. 11. *Epist.* 3: ML 87,1221. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.4: MANSI 11,291. 12. Actio 18: MANSI 11,638. 13. L.2 c.20: ML 42,789.

b. Dios mueve interiormente la voluntad humana, pero sin violentarla (I q.105 a.4).

través de su voluntad, como es movido el siervo por el imperio de su amo en orden a realizar una acción; tal siervo, en verdad, es como un *instrumento animado,* a juicio del Filósofo en el libro I *Pol.*[14]. Así pues, la naturaleza humana de Cristo fue instrumento de la divinidad de modo que fuese movida a través de su propia voluntad.

3. *A. la tercera hay que dedr:* La voluntad es una potencia natural, y sigue necesariamente a la naturaleza. Pero el movimiento o el acto de la potencia, llamado también voluntad, unas veces es natural y necesario, por ejemplo cuando versa acerca de la felicidad; otras, en cambio, proviene del libre albedrío de la razón, y no es necesario ni natural, como resulta manifiesto por lo dicho en la *Segunda Parte* (q.82 a.2; cf. 1-2 q. 10 a.l y 2). Y, sin embargo, la propia razón, que es el principio de este movimiento, es natural. Y por eso es necesario poner en Cristo, además de la voluntad divina, una voluntad humana, no sólo como potencia natural o como movimiento natural, sino también como movimiento racional.

4. *A. la cuarta hay que dedr:* Con la expresión *querer de una manera determinada* se designa un modo determinado de querer. Pero el modo determinado se establece acerca de la misma realidad de la cual es modo. Por lo que, al pertenecer la voluntad a la naturaleza, también el querer de una manera determinada pertenece a la naturaleza, no considerada según lo que es en absoluto, sino en cuanto que está en tal hipóstasis. Por eso también la voluntad humana de Cristo tuvo un modo determinado, por el hecho de existir en una hipóstasis divina, de manera que se movió siempre al arbitrio de la voluntad divina.

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo una voluntad sensible, además de la voluntad racional?[c]

InSent. 3 di7 a.l q.ª2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo una voluntad sensible además de la voluntad racional.

1. Dice el Filósofo en el libro III *De Animaz: La voluntad reside en la razón; el irascibley el concupiscible se asientan en el apetito sensitivo.* Pero *sensibilidad* significa apetito sensitivo. Luego en Cristo no hubo una voluntad sensible.

2. Aún más: según Agustín, en el libro XII *De Trin.* [16], la serpiente es la representación de la sensibilidad. Pero en Cristo no hubo nada serpentino, pues poseyó, sin veneno, la semejanza de ese animal venenoso, como escribe el mismo Agustín [17] comentando Jn 3,14: *A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto.* Luego en Cristo no se dio una voluntad sensible.

3. Y también: como hemos dicho (a.l ad 3), la voluntad sigue a la naturaleza. Pero en Cristo no hubo más que una naturaleza, fuera de la divina. Luego en Cristo no existió más que una voluntad humana.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro II *Ad Gratianum imperatorem*[18]: *Es voluntad mía la que él llama suya, porque, en cuanto hombre, tomó él mi tristeza,* con lo cual se deja entender que la tristeza pertenece a la voluntad humana de Cristo. Pero la tristeza pertenece a la sensibilidad, como hemos expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.23 a.l; q.25 a.l). Luego parece que en Cristo, además de la voluntad racional, hay una voluntad sensible.

Solución. *Hay que decir.* Como antes hemos afirmado (q.4 a.2 arg.2; q.5 a.9; q.9 a.l), el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana con todos los elementos que pertenecen a la perfección de la misma. Pero la naturaleza humana incluye también la naturaleza animal, como en la especie se incluye el género. Por eso es necesario que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumiese lo que pertenece a la perfección de la naturaleza animal. Uno de esos elementos es el apetito sensitivo, llamado sensibilidad. Y por eso es preciso decir que en Cristo existió un apetito sensitivo o una sensibilidad.

Pero debe tenerse en cuenta que la sensibilidad, o apetito sensitivo, se Üama *racional por participación,* en cuanto que, por natu-

14. C.2 n.4 (BK 1253B32): S. TH., lect.2; cf. *Ethic.* 8 c.9 n.6 (BK 1161b4): S. TH., lect.ll. 15. C.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 16. C.12: ML 42,1007; c.13: ML 42,1008. 17. *De Pecc. Remiss. etBapt. Pan.* 1.1 c.32: ML 44,145. 18. *De Fide* c.7: ML 16,594.

c. «Voluntad sensible» significa el apetito sensitivo: la tendencia espontánea a rechazar lo que desagrada y buscar lo que agrada. En cuanto sometido a la razón, el apetito sensitivo participa el carácter de la voluntad (sol.3).

raleza, está destinado a obedecer a la razón, como es claro por lo que dice el Filósofo en el libro I *Ethic.*[19]. Y, por *residir la voluntad en la razón,* como queda dicho (arg.l), por igual motivo puede decirse que la sensibilidad es una *voluntadporparticipación.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La objeción procede de la voluntad propiamente dicha, que exclusivamente reside en la parte intelectiva. Pero la llamada voluntad por participación puede darse también en la parte sensitiva, en cuanto que ésta obedece a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La serpiente es representación de la sensibilidad, no en cuanto a la naturaleza de tal sensibilidad, que Cristo asumió, sino en cuanto alude a la corrupción del «fbmes», que no existió en Cristo.

3. *A la tercera hay que decir: Donde una realidad es razón de otra, ahí parece haber una sola cosa;* así la superficie, hecha visible por medio del color, forma un solo objeto visible junto con el color. Y, del mismo modo, así como en Cristo hay una sola naturaleza humana, así también hay en él una sola voluntad humana, puesto que la sensibilidad no se llama voluntad más que en cuanto participa de la voluntad racional.

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo dos voluntades racionales?

In Sent. 3 d.17 a.l q.a3

Objeciones por las que parece que Cristo tuvo dos voluntades racionales.

1. Dice el Damasceno, en el libro II[20], que el hombre tiene dos voluntades: una natural, llamada *thelesis,* y otra racional, denominada *bulesis.* Pero Cristo, en su naturaleza humana, tuvo todo lo que pertenece a la perfección de la misma. Luego en Cristo existieron las dos voluntades citadas.

2. Aún más: en el hombre la facultad apetitiva se diversifica de acuerdo con la diversidad de la facultad aprehensiva; y por eso, en conformidad con la diferencia entre sentido e inteligencia, se distingue en el hombre un apetito sensitivo y un apetito intelectivo. Pero, del mismo modo, por lo que se refiere a la aprehensión, se distingue en el hombre la aprehensión de la razón y la aprehensión del entendimiento; las dos se dieron en Cristo. Luego tuvo dos voluntades, una intelectual y otra racional.

3. Y también: algunos[21] ponen en Cristo *una pia voluntad,* que sólo puede establecerse por parte de la razón. Luego en Cristo existieron varias voluntades racionales.

En cambio está que, en cualquier orden, hay un solo principio motor. Pero la voluntad es el primer motor en el campo de los actos humanos. Luego en un hombre sólo existe una voluntad propiamente dicha, que es la voluntad racional. Y Cristo es un hombre. Por consiguiente, en él solamente existe una voluntad humana.

Solución. *Hay que decir.* Como hemos expuesto (a.l ad 3), la voluntad se toma unas veces como potencia y otras como acto. Por consiguiente, si la voluntad se entiende en cuanto acto, es necesario poner en Cristo dos voluntades racionales, esto es, dos especies de actos voluntarios. La voluntad, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.8 a.2 y 3), versa acerca del fin y acerca de los medios para alcanzarlo; y tiende a ambas cosas de modo diferente. Efectivamente, al fin se encamina de manera tersa y absoluta, como a algo bueno por naturaleza; en cambio, a los medios se dirige por una cierta relación, en cuanto que resultan buenos en orden al fin. Y por eso el acto de la voluntad orientado a un objeto querido por sí mismo, v.gr. la salud, llamado por el Damasceno[2] *thelesis,* esto es, *simple voluntad,* y denominado por los Maestros[23] *voluntad como naturaleza,* es de distinta naturaleza que el acto de la voluntad que se dirige a un objeto querido en orden a otro, como es tomar una medicina, denominado por el Damasceno[24] *bulesis,* es decir, *voluntad consultiva,* y llamado por los Maestros[25] *voluntad como razón.* Pero esta diversidad de actos no diversifica las potencias, porque ambos actos se fijan en una sola razón común del objeto, que es la bondad. Y, por eso, hay

19. C.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20. 20. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,944. 21. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor Volunt. in Christo:* ML 176,841. Véase BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.17 a.l q.3 (QR 3,369); a.2 q.2 (QR 3,373). 22. *De Fide Orth.* 1.2 c.22: MG 94,944. 23. Véase PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 c.3 (QR 1,421); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.388 (QR 2,465); BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.24 P.l a.2 q.3 (QR 2,566); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.17, a.5 (BO 28,304). 24. *De Fide Orth.* 1.2 c.22: MG 94,944. 25. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor Volunt. in Christo:* ML 176,841.

que decir: si se habla de la voluntad como potencia, en Cristo hay una voluntad esencialmente humana, y no llamada tal por participación. En cambio, si hablamos de la voluntad como acto, entonces hay que distinguir en Cristo la voluntad como naturaleza, llamada *thelesis,* y la voluntad como razón, denominada *bulesis.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esas voluntades no se diversifican por la potencia, sino por la diferencia de los actos, como queda dicho (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir.* El entendimiento y la razón no son potencias distintas, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.79 a.8).

3. *A- la tercera hay que decir: Lapia voluntad* no parece que se distinga de la voluntad como naturaleza, por el hecho de que evita el mal ajeno considerado en absoluto.

ARTICULO 4

¿Tuvo Cristo libre albedrío?[d]

In Sent. 3 di7 a. 1 q."3 ad 5; d.18 a.2 ad 5; *Cont. Gentes* 4,36

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo libre albedrío.

1. Dice el Damasceno en el libro III[26]: *Hablando con propiedad, no es posible atribuir al Señor ni el* «gnomen» (es decir, el «parecen), la «opinión» o el «pensamiento»), *ni la* «proeresis». Ahora bien, en las cosas referentes a la fe es donde debe hablarse con la máxima propiedad. Luego en Cristo no se dio la elección y, por consiguiente, tampoco el libre albedrío, cuyo acto es la elección.

2. Aún más: el Filósofo dice en el libro III *Ethic,*[27] que la elección es un *deseo precedido del consejo.* Pero no parece que el consejo haya existido en Cristo, pues nadie toma consejo sobre las cosas de que se tiene certeza; y Cristo tuvo certeza acerca de todas las cosas. Luego Cristo no tuvo elección y, por consiguiente, tampoco libre albedrío.

3. Y también: el libre albedrío se comporta con indiferencia respecto de los extremos. Pero la voluntad de Cristo, como antes hemos dicho (q.15 a.l y 2), estaba determinada al bien, porque no pudo pecar. Luego en Cristo no se dio el libre albedrío.

En cambio está lo que se lee en Is 7,15: *Se alimentará de mantequilla y de miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno.* Luego Cristo tuvo libre albedrío.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.3), la voluntad de Cristo tuvo dos actos: uno, encaminado a lo que es querido por sí mismo, que es lo propio del fin; otro, tendente a lo que se quiere en función de otra cosa, que es lo propio de los medios para dicho fin. Sin embargo, como dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[28], la elección se distingue de la voluntad en que esta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la elección se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza, mientras que la elección se identifica con la voluntad como razón, y es un acto propio del libre albedrío, como hemos dicho en la *Primera Parte* (q.83 a.3; cf. 1-2 q.13 a.l). Y por tanto, al tener Cristo la voluntad como razón, es necesario que tenga también la elección y, por consiguiente, el libre albedrío, cuyo acto es la elección, como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.83 a.3; cf. 1-2 q.13 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Damasceno excluye de Cristo la elección, entendiendo que ésta incluye duda. Pero la duda no es algo que pertenezca necesariamente a la elección, puesto que también Dios tiene la facultad de elegir, según Ef 1,4: *Nos eligió en El mismo antes de la constitución del mundo;* pero en Dios no cabe duda de ninguna clase. La duda afecta a la elección cuando ésta se produce por parte de una naturaleza en que cabe la ignorancia. Y lo mismo hay que decir de los otros datos mencionados por la autoridad citada.

2. *A. la segunda hay que decir:* La elección presupone el consejo; sin embargo, sólo sigue a éste cuando ya está determinado por el juicio, pues, como dice Aristóteles en el

26. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1044. 27. C.2 n.17 (BK 1112al5): S. TH., lect.6; cf. 1.6 c.2 n.2 (BK 1139a23). 28. C.2 n.9 (BK 1111B26): S. TH., lect.5.

d. Se afirma que Cristo en cuanto hombre gozó de libertad, tuvo que hacer su discernimiento y elegir (ver las tres sol.).

libro III *Ethic.*[29], elegimos lo que, después de la indagación del consejo, estimamos que debe hacerse. Y por lo mismo, si uno juzga que debe hacerse una cosa sin duda o averiguación previas, tal juicio es suficiente para la elección. Así resulta claro que la duda o la indagación no pertenecen esencialmente a la elección, sino sólo de manera accidental, cuando ésta proviene de una naturaleza ignorante.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la voluntad de Cristo esté determinada al bien, no lo está, sin embargo, a este o aquel bien concretos. Y, por ese motivo, a Cristo le competía elegir mediante su libre albedrío confirmado en el bien, lo mismo que acontece en los bienaventurados.

ARTICULO 5

¿La voluntad humana de Cristo quiso algo distinto de lo que quiere Dios?

Infra q.21 a.4; *In Sent.* 3 d.17 a.2 q.[a]l; *Cont. Gentes* 4,36

Objeciones por las que parece que la voluntad humana de Cristo quiso algo distinto de lo que quiere Dios.

1. Hablando en nombre de Cristo, dice Sal 39,9: *Quise, Dios mío, hacer tu voluntad.* Pero el que quiere la voluntad de uno, quiere lo que quiere aquél. Luego parece que la voluntad humana de Cristo no quiso cosa distinta de lo que quería su voluntad divina.

2. Aún más: el alma de Cristo tuvo una caridad perfectísima, hasta el extremo de superar la capacidad de nuestro conocimiento, según lo dicho en Ef 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Pero lo propio de la caridad es hacer que el hombre quiera lo mismo que quiere Dios. Por eso dice también el Filósofo, en el libro IX *Ethic.*[30], que una de las cosas propias de la amistad es *querer y elegir lo mismo.* Luego la voluntad humana de Cristo no quiso cosa distinta de lo querido por su voluntad divina.

3. Y también: Cristo fue bienaventurado de verdad. Pero los santos, que son bienaventurados en el cielo, no quieren nada distinto de lo que quiere Dios. De otro modo, no serían bienaventurados, porque no poseerían todo lo que quisiesen, pues, como dice Agustín en el libro *De Tñn.*[31], *es bienaventurado el que tiene todo lo que quiere,y no quiere nada malo.* Luego Cristo no quiso con su voluntad humana nada distinto de lo que quiso su voluntad divina.

En cambio está lo que dice Agustín en su obra *Contra Maximin. Haeret. : Cuando Cristo dice:* «No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mt 26,39), *da a entender que quiso algo distinto de lo que quería el Padre. Esto no pudo quererlo más que con su voluntad humana, puesto que mudó nuestra debilidad hacia su amor humano, no hada su amor divino.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.2 y 3), en Cristo, en cuanto hombre, existieron varias voluntades, a saber: la voluntad sensible, llamada voluntad por participación; y la voluntad racional, considerada bien como naturaleza, bien como razón. Y antes hemos dicho (q.13 a.3 ad 1; q.14 a.l ad 2) que, por una dispensación divina, el Hijo de Dios, antes de su *pasión, permitía a su carne obrar y padecer lo que es propio de ésta.* Y lo mismo permitía a todas las facultades de su alma hacer lo que es propio de las mismas. Ahora bien, es evidente que la voluntad sensible rehuye, por naturaleza, los dolores sensibles y la lesión corporal. Igualmente, la voluntad como naturaleza rechaza también las cosas contrarias a la naturaleza y lo que es esencialmente malo, por ejemplo la muerte y otras cosas por el estilo. Pero la voluntad como razón puede, a veces, elegir tales cosas en orden a un fin; así, la voluntad sensible de un hombre normal, e incluso su voluntad absolutamente considerada, rehuyen el cauterio, que la voluntad como razón elige en orden a la salud. Pero era voluntad de Dios que Cristo padeciese los dolores, la pasión y la muerte; Dios quería tales cosas no por sí mismas, sino en orden al fin de la salvación de los hombres. Con esto resulta evidente que Cristo, con su voluntad sensible y con su voluntad racional considerada como naturaleza, podía querer algo distinto de lo que Dios quería. Sin embargo, con su voluntad como razón quería siempre lo mismo que quería Dios. Esto es manifiesto por sus propias palabras: *No como yo quiero, sino como quieres tú* (Mt 26,39). Con su voluntad como razón quería, efectivamente, que

29. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a9): S. TH., lect.6. 30. C.14 n.l (BK 1166a7): S. TH., lect.4. 31. L.13 c.5: ML 42,1020. 32. L.2 c.20: ML 42,789.

se cumpliese la voluntad divina, aunque diga querer otra cosa con su otra voluntad '.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo quería que se cumpliese la voluntad del Padre; pero no lo quería con su voluntad sensible, porque la apetencia de ésta no llega hasta la voluntad de Dios; ni tampoco lo quería con su voluntad como naturaleza, que tiende a algunos objetos absolutamente considerados, y no en orden a la voluntad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La conformidad de la voluntad humana con la divina se establece de acuerdo con la voluntad racional; también según ésta concuerdan las voluntades de los amigos, en cuanto que la razón considera el objeto querido en orden a la voluntad del amigo.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo fue a la vez bienaventurado y viador, porque su alma gozaba de Dios y, por otro lado, tenía un cuerpo pasible. De ahí que, por parte de su carne pasible, pudiera acaecerle algo que repugnase a su voluntad natural y también a su apetito sensitivo.

ARTICULO 6

¿Se dio en Cristo contrariedad de voluntades? [f]

In Seni. 3 d.17 a.2 q.[K]2 y 3; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo existió contrariedad de voluntades.

1. La contrariedad de voluntades se considera de acuerdo con la contrariedad de los objetos, lo mismo que la contrariedad de movimientos se estima en conformidad con la contrariedad de los términos, como resulta claro por el Filósofo en el libro V *Phys.*[33]. Pero Cristo quería cosas contrarias en conformidad con las diversas voluntades que tenía, pues con su voluntad divina quería la muerte, que rechazaba con su voluntad humana. Por eso dice Atanasio en el libro *Adversus Apollinarium*[Vt]*: Cuando Cristo dijo:* «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39; cf. Me 14,36; Le 22,42);*y de nuevo:* «El espíritu está pronto, pero la carne es flaca» (Mt 26,41; Me 14,38), *manifestó dos voluntades: la humana, que, debido a la flaquera de la carne, rehuía la pasión;y la divina, valerosa para sufrirla.* Luego en Cristo existió contrariedad de voluntades.

2. Aún más: en Gal 5,17 se dice que *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu las tiene contrarias a las de la carne.* Así pues, hay contrariedad de voluntades cuando el espíritu desea una cosa y la carne otra. Ahora bien, esto ocurrió en Cristo porque su voluntad de caridad, producida en su alma por el Espíritu Santo, deseaba la pasión conforme a las palabras de Is 53,7: *Se ofreció porque él mismo quiso;* mientras que su carne trataba de evitarla. Luego se dio en él contrariedad de voluntades.

3. Y también: en Le 22,43 se dice que *puesto en agonía, oraba más largamente.* Pero la agonía da la impresión de llevar consigo un cierto combate por parte del espíritu, que tiende a lo contrario. Luego parece que en Cristo hubo contrariedad de voluntades.

En cambio está que en una *declaración* del Concilio VI se dice : *Confesamos* (en Cristo) *dos voluntades naturales: no contrarias, como han afirmado los herejes impíosz, sino siguiendo su voluntad humana, y sin resistencia o repulsa, sino más bien con sumisión, a su voluntad divina y omnipotente.*

Solución. *Hay que decir.* La contrariedad sólo puede existir cuando la oposición se considera respecto de un mismo objeto y bajo un mismo aspecto. En cambio, si la diversidad existe respecto de objetos distintos y bajo aspectos diferentes, eso no basta para salvar la naturaleza de la contrariedad, ni tampoco la esencia de la contradicción: por ejemplo, que un hombre sea hermoso y sano en las manos, y no lo sea en los pies.

Por consiguiente, para que en alguien exista contrariedad de voluntades, se requieren dos condiciones: primera, que la diversidad de voluntades se considere bajo el mismo aspecto; pues si la voluntad de

33. C.5 n.3 (BK 229a25): S. TH., lect.8. 34. *Contra Árlanos*, n.21: MG 26,1021. 35. ActlS: MANSI 11,638; Dz 291. 36. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.12, Epist. SERGII CPOLIT. *ad Honorium:* MANSI 11,534; act.1l, Ex *libello* MACARII *ad Constantinum:* MANSI 11,514.

e. Doctrina muy equilibrada que responde al dato revelado. Salva el realismo de los sufrimientos de Cristo, y a la vez su libertad y fidelidad al proyecto del Padre.

f. Se comenta con precisión la obediencia libre de Cristo, que integra su voluntad en la voluntad del Padre, según confesó el III Conc. de Const. (DS 556).

uno es hacer algo por una razón universal, y la voluntad de otro es no hacer eso mismo por una razón particular, no se da en absoluto contrariedad de voluntades. Por ejemplo, si un rey, por el bien de la república, quiere ahorcar a un ladrón, y un pariente suyo, por el amor particular que le tiene, desea que no se le ahorque, no hay contrariedad de voluntades; a no ser que su amor al bien privado sea tan grande que, para conservar éste, quiera impedir el bien público; en este caso existiría oposición de voluntades bajo un mismo aspecto.

Segunda, que la contrariedad se dé en una misma voluntad, pues si el hombre con su apetito racional quiere una cosa y con su apetito sensitivo quiere otra, no existe la contrariedad, a no ser que el apetito sensitivo prevalezca de tal modo que cambie o retarde el apetito racional; pues, en este caso, ya se deja sentir en la voluntad racional algo del movimiento contrario del apetito sensitivo.

Por consiguiente, es preciso decir que, aunque la voluntad natural y la voluntad sensible de Cristo hubieran querido algo distinto de lo que querían su voluntad divina y su voluntad racional, con todo, no existió en él contrariedad de voluntades. En primer lugar, porque ni la voluntad natural ni la voluntad sensible de Cristo rechazaban los motivos por los que su voluntad divina y su voluntad racional humana querían la pasión. La voluntad absoluta de Cristo quería la salvación del género humano, pero no era de su competencia querer una cosa en orden a otra. El impulso de su sensibilidad no podía llegar hasta esto.

En segundo lugar, porque ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo eran impedidas o retardadas por su voluntad natural o por el apetito sensitivo. Y del mismo modo, a la inversa, ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo rehuían o retardaban el impulso de su voluntad humana ni el movimiento de su sensibilidad. A la voluntad divina y a la voluntad racional de Cristo les agradaba que su voluntad natural y su voluntad sensible actuasen en conformidad con su propia naturaleza.

De donde resulta claro que en Cristo no se dio oposición o contrariedad de voluntades.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El que alguna de las voluntades humanas de Cristo quisiera algo distinto de lo que quería su voluntad divina, provenía de esta misma voluntad divina, con cuyo asentimiento la naturaleza humana de Cristo era impulsada en conformidad con los movimientos que le eran propios, como dice el Damasceno [37].

2. *A la segunda hay que dedr:* En nosotros los deseos del espíritu son impedidos o retardados por la concupiscencia de la carne; esto no sucedió en Cristo. Y, por eso, en Cristo no existió contrariedad entre la carne y el espíritu, como existe en nosotros.

3. *A. la tercera hay que decir:* En Cristo no existió agonía en lo que atañe a la parte racional de su alma, en cuanto esto lleva consigo el enfrentamiento de voluntades proveniente de diversos motivos: por ejemplo, cuando alguien, por fijarse en un motivo, quiere esto y, por fijarse en otro aspecto, quiere lo contrario. Pero esto acontece por la flaqueza de la razón, que no es capaz de discernir qué es absolutamente lo mejor. Ahora bien, esto no sucedió en Cristo, cuya razón juzgaba que lo absolutamente mejor era cumplir la voluntad divina, por medio de su pasión, para la salvación del género humano. No obstante, en Cristo se dio la agonía en cuanto a la parte sensitiva, porque ésta lleva consigo el temor de la desgracia inminente, como dice el Damasceno en el libro III[38].

37. *De Fide Orth.* 1.3 c.14: MG 94,1037; c.19: MG 94,1080. 38. *De Fide Orth.* c.23: MG 94,1087; cf. c.18: MG 94,1073; 1.2 c.15: MG 94,932.

CUESTIÓN 19

Sobre la unidad de operación en Cristo

Corresponde a continuación tratar de la unidad de operación en Cristo[a].

Y sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay en Cristo una sola operación divina y humana, o hay en él varias operaciones?—2. ¿La naturaleza humana de Cristo tuvo varias operaciones?—3. ¿Mereció Cristo algo para sí mismo con su operación humana?—4. Con tal operación, ¿mereció algo para nosotros?

ARTICULO 1

¿Hay en Cristo una sola operación divina y humana?

In Sent. 3 d.18 a.l; *De verit.* q.20 a.l ad 2; *Cont. Gentes* 4,36; *Compend. theol.* c.212; *De un. Verbi* a.l ad 16; a.5

Objeciones por las que parece que en Cristo hay una sola operación divina y humana.

1. Dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.* [1]: *La acción misericordiosa de Dios sobre nosotros se distingue porque, como nosotros, j a partir de nosotros, el Verbo, superior a cualquier sustancia, se humanó íntegra y verdaderamente, y obró y sufrió todo lo que convenía a su operación humana y divina.* En el texto citado sólo menciona una operación humana y divina a la vez, llamada en griego *teándrica,* es decir, *divino-humana.* Parece, por tanto, que en Cristo existe una sola operación compuesta.

2. Aún más: la causa principal y la instrumental tienen una sola operación. Pero, en Cristo, la naturaleza humana fue instrumento de la divina, como antes hemos dicho (q.2 a.6 arg.4; q.7 a.l ad 3; q.8 a.l ad 1; q.18 a.l ad 2). Luego, en Cristo, la naturaleza humana y la divina tienen la misma operación.

3. Y también: por existir en Cristo dos naturalezas en una sola hipóstasis o persona, es necesario que lo perteneciente a la hipóstasis o persona sea lo mismo y único. Ahora bien, la operación pertenece a la hipóstasis o persona, pues solamente obra el supuesto subsistente; por lo que también, según el Filósofo[2], *las acciones son propias de los seres particulares.* Luego, en Cristo, la divinidad y la humanidad tienen una sola y misma operación.

4. Todavía más: lo mismo que es propio de la hipóstasis el existir, así lo es también el obrar. Pero, como antes hemos dicho (q.17 a.2), en Cristo hay un solo ser por haber en él una sola hipóstasis. Luego, en virtud de esa unidad de hipóstasis, hay también una sola operación en Cristo.

5. Por último: donde hay una sola obra, allí hay una sola operación. Pero la divinidad y la humanidad tenían una sola obra, como lo fue la curación de un leproso o la resurrección de un muerto (cf. Mt 8,3; 9,25; Le 7,14.15; Jn 11,43-44). Luego parece que, en Cristo, la operación de la divinidad y la de la humanidad fue una sola.

En cambio está lo que escribe Ambrosio en el libro II *Ad Gratianum imperatorem*[3]: *¿De qué modo puede pertenecer a facultades distintas una misma operación? ¿Acaso el inferior puede obrar lo mismo que el superior? ¿O es que puede haber una sola operación cuando la sustancia es distinta?*

Solución. *Hay que decir.* Como antes se recordó (q.18 a.l), los herejes que atribuyeron a Cristo una sola voluntad, también pusieron en él una sola operación[4]. Y para que se entienda mejor lo equivocado de su opinión, hay que tener en cuenta que, cuando se trata de varios agentes ordenadamente dispuestos, el inferior es movido por el superior; así, en el hombre, el cuerpo es movido por el alma, y las potencias inferiores por la razón. Así pues, las acciones y movimientos del principio inferior son más bien efectos que operaciones, porque la

1. § 6: MG 3,644; S. TH., lect.3. 2. *Metaphys.* 1 c.l n.6 (BK 981al6); S. TH., lect.l. 3. *De fide* c.8: ML 16,598. 4. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Oríh.* 3 c.l5: MG 94,1046.

a. La Iglesia declara que hay en Cristo dos operaciones en estrecha comunión (DS 557).

operación propiamente dicha es la que pertenece al principio supremo. Por ejemplo, si nos fijamos en el hombre, el andar, que es propio de los pies, y el palpar, que es propio de las manos, son efectos de la operación del alma, que en un caso actúa por medio de los pies y en el otro por medio de las manos. Y, por ser una misma el alma que obra en ambos casos, la operación es una e indistinta de parte del agente, que es primer principio impulsor; en cambio existe diferencia si se atiende a los efectos producidos. Así como en el hombre sano el cuerpo es movido por el alma, y el apetito sensitivo por el racional, así en el Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y dirigida por la divina. Y por eso [los herejes] defendían que, por parte de la divinidad operante, la operación es única e indistinta, siendo, sin embargo, diversas las obras, es a saber, en cuanto que la divinidad de Cristo realizaba directamente algunas cosas, como *sustentar todas las cosas con su palabra poderosa* (Heb 1,3), mientras que otras las hacía por medio de su naturaleza humana, por ejemplo caminar corporalmente. Por lo que el Concilio VI[5] recoge las palabras del hereje Severo, que decía[6]: *Las obras hechas y operadas por un único Cristo se diferencian en gran manera. Unas son predicables de Dios, otras son humanas. Por ejemplo, caminar corporalmente sobre la tierra es algo ciertamente humano; pero devolver el paso a unas piernas atacadas por la enfermedad, y hacer que caminen los totalmente impedidos es algo que conviene a Dios. Pero un único ser, el Verbo encarnado, realizaba ambas cosas, sin que esto sea propio de una naturaleza, y esto pertenezca a la otra. Y tampoco concluiremos que, por haber en Cristo distintas obras, hay en él diversas naturalezas o formas operantes.*

Pero en esto se engañaban, porque la acción de todo ser movido por otro es doble: una, la que procede de su propia forma; otra, la que recibe del que lo mueve. Así, la operación propia del hacha es la de cortar; en cambio, la que le compete en cuanto movida por el artesano es la de hacer un banco. Por consiguiente, la operación de un ser de acuerdo con su forma es propia del mismo, y sólo pertenece al agente motor en cuanto se sirve de un instrumento de esta clase para realizar su propia operación. Así, el calentar es una operación propia del fuego, y sólo pertenece al herrero en cuanto que éste se sirve del fuego para calentar el hierro. Pero la operación que solamente pertenece al instrumento en cuanto movido por otro no es una operación distinta de la operación del agente que lo mueve; de este modo, el hacer un banco no es una obra del hacha, distinta de la obra del artesano. Y por tanto, siempre que el motor y el móvil tienen formas o fuerzas operativas distintas, es necesario que la operación propia del motor sea distinta de la operación propia del móvil, por más que el móvil participe de la operación del motor, y así ambos actúen intercomunicados.

Así pues, en Cristo, la naturaleza humana tiene una forma y una virtud operativa propias, y lo mismo sucede con la naturaleza divina. De ahí que, también, la naturaleza humana tenga una operación propia distinta de la operación divina, y viceversa. Y, sin embargo, la naturaleza divina se sirve de la operación de la naturaleza humana como de la operación de un instrumento suyo; y, del mismo modo, la naturaleza humana participa de la operación de la naturaleza divina, lo mismo que el instrumento participa de la operación del agente principal. Y esto es lo que dice el papa León en su carta *Ad Flavianum*[7]: *Una y otra forma,* esto es, tanto la naturaleza divina como la naturaleza humana de Cristo, *realiza lo que le es propio, con la participación de la otra, a saber: el Verbo hace lo que es del Verbo, y la carne ejecuta lo que es de la carne.*

En caso de que en Cristo la operación de la divinidad y la de la humanidad fuese una sola, habría que decir o que la naturaleza humana no tiene la forma y la potencia propias (cosa que es imposible afirmar de su naturaleza divina), de lo que se seguiría que en Cristo solamente existe la operación divina; o que en Cristo sólo hay una potencia compuesta de la divina y de la humana. Ambos supuestos son inadmisibles, pues, en el primer caso, resultaría que la naturaleza humana de Cristo era imperfecta; y, en el segundo, pondríamos en él una confusión de naturalezas.

Y por eso el Concilio VI condena con razón este parecer, declarando[8]: *Celebramos en el mismo Señor Jesucristo, verdadero Dios nuestro, dos operaciones naturales indivisas, inconverti-*

5. *Act.10:* MANSI 11,443. 6. Ep.1 *Ad Sergium* (Ms. British Museum Addit. 17154, fol.5vb). 7. *Ep.28* c.4: ML 54,767. 8. Act.18: MANSI 11,638; Dz 292.

bles, sin confusión, inseparables, esto es, la operación divina y la operación humana[k].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Dionisio pone en Cristo una operación *teándrica,* esto es, *divino-viril,* o *divino-humana,* no en virtud de una confusión de operaciones o potencias de ambas naturalezas, sino porque su operación divina se sirve de su operación humana, y ésta participa del poder de su operación divina '. Por lo que, como escribe él mismo en una *carta*[1], [Cristo] *realizaba de modo sobrehumano las cosas que son propias del hombre, como lo demuestra la Virgen al concebir sobrenaturalmente, y el agua sosteniendo el peso de los pies terrenos que la hollaban.* Es evidente, en efecto, que el ser concebido es algo propio de la naturaleza humana, lo mismo que lo es el caminar; pero ambas cosas se dieron en Cristo de modo sobrenatural. Y, de igual modo, [Cristo] realizaba humanamente las cosas divinas, como cuando curó al leproso tocándolo (Mt 8,3). Por eso añade en la misma *carta*[10]: *Pero, una vez que Dios se hizo hombre, actuaba con una operación nueva divina y humana.*

Que distinguía en Cristo dos operaciones, una propia de k naturaleza divina y otra propia de k humana, es evidente por lo que dice en el c.2 del *De Div. Nom.*[n], al afirmar que *el Padre y el Espíritu Santo no participan en modo alguno de las cosas* atinentes a su operación humana, *a no ser que nos fijemos en su voluntad benignísima y misericordiosa,* esto es, en cuanto que el Padre y el Espíritu Santo, por su misericordia, quisieron que Cristo obrase y padeciese lo que pertenece a la naturaleza humana. Pero añade: *Hecho hombre, también realizó toda obra divina, sublime e inefable porque, inconmutable, seguía siendo Dios y Verbo de Dios.* Así pues, resulta claro que una es su operación humana, de k que el Padre y el Espíritu Santo no participan, a no ser bajo el aspecto de k aceptación de su misericordia; y otra es su operación en cuanto Verbo de Dios, de la que participan el Padre y el Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se llama instrumento porque es movida por un agente principal; sin embargo, esa misma cosa puede tener, además, su propia operación derivada de su forma, como antes hemos dicho a propósito del fuego (en la sol.). Así pues, la acción del instrumento en cuanto tal no es distinta de la acción del agente principal; pero, en cuanto es tal cosa, puede tener otra operación. Por consiguiente, la operación de la naturaleza humana de Cristo, en cuanto es instrumento de la divinidad, no difiere de la operación de la divinidad, pues la salvación que nos procura la humanidad de Cristo no es distinta de la que nos proporciona su divinidad. No obstante, la naturaleza humana de Cristo, en cuanto es una naturaleza, posee una operación propia, aparte de la divina, como queda dicho (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir:* El obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero de acuerdo con su forma y naturaleza, en virtud de la cual recibe su propia especie la operación. Y, por eso, a diversas formas o naturalezas corresponden diversas especies de operaciones; pero de la unidad de hipóstasis proviene la unidad numérica de la operación específica. Así el fuego tiene dos operaciones específicamente distintas, a saber, iluminar y calentar, de acuerdo con la diferencia que hay entre la luz y el calor; y, sin embargo, la iluminación del fuego, cuando está iluminando, es numéricamente una. Y, del mismo modo, es necesario que haya en Cristo dos operaciones específicamente distintas de acuerdo con sus dos naturalezas; pero, en Cristo, cada una de esas operaciones, una vez realizada, es numéricamente una, como es único el caminar y es única la curación.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El existir y el obrar provienen de la persona y de la naturaleza, pero de modo diferente. El existir pertenece a la misma constitución de la persona y, bajo este aspecto, tiene razón de término. Y por eso la unidad de la persona requiere la unidad de un mismo existir completo y personal. Pero la operación es un

9. Ep.4 *Ad Caium:* MG 3,1072. 10. Ep.4 *Ad Caium:* MG 3,1072. 11. § 6: MG 3,644.

b. El instrumento unido y libre es asumido por el agente principal para realizar su fin. El instrumento tiene su acción propia, pero está como informada y promovida por la virtud del agente principal; y así los dos actúan en comunión. Como instrumento con su virtud propia, se salva la realidad humana de Cristo, tan marcada en la corriente antioquena. Como instrumento «unido» a la divinidad, se salva la unidad del ser, que destaca la corriente alejandrina (sol.5).

c. La operación *teándrica* (a.l sol.) se da no sólo cuando Cristo hace milagros, sino en todas sus acciones y pasiones, pues el principio de operación es uno y el mismo: la persona del Verbo.

efecto de la persona a través de una forma o naturaleza. De ahí que la pluralidad de las operaciones no dañe a la unidad de la persona.

5. *A. la quinta hay que decir.* En Cristo, la obra propia de su operación divina es distinta de la obra propia de su operación humana; así, es obra propia de la operación divina la curación del leproso, mientras que la obra propia de la naturaleza humana es el contacto con el enfermo. No obstante, ambas operaciones concurren en una misma obra, dado que ambas naturalezas actúan comunitariamente, como hemos expuesto (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Hay en Cristo varias operaciones humanas?

Objeciones por las que parece que en Cristo hay varias operaciones humanas.

1. Cristo, en cuanto hombre, tiene de común con las plantas la naturaleza vegetativa; con los animales, la naturaleza sensitiva, y con los ángeles, la naturaleza intelectual, como todos los demás hombres. Pero la operación de la planta en cuanto tal es distinta de la operación del animal en cuanto animal. Luego Cristo, en cuanto hombre, tiene diversas operaciones.

2. Aún más: las potencias y los hábitos se distinguen por sus actos. Pero en el alma de Cristo existieron diversas potencias y distintos hábitos. Luego también diversas operaciones.

3. Y también: los instrumentos deben guardar proporción con las operaciones. Ahora bien, el cuerpo humano tiene diversos miembros de acuerdo con la forma de cada uno de ellos. Luego aquéllos son conformes con las diversas operaciones. Y, por tanto, en la naturaleza humana de Cristo hubo diversas operaciones.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[12]: *La operación sigue a la naturaleza.* Ahora bien, en Cristo sólo hay una naturaleza humana. Luego en Cristo solamente hubo una operación humana.

Solución. *Hay que decir:* Por ser la razón lo que especifica al hombre, se llama operación absolutamente humana la que procede de la razón a través de la voluntad, que es el apetito racional. Si se da en el hombre una operación que no procede de la razón y de la voluntad, no es una operación absolutamente humana, sino que conviene al hombre en virtud de alguna parte de su naturaleza humana: a veces por su misma naturaleza de criatura corporal, como el ser arrastrado hacia abajo; otras, en virtud de su alma vegetativa, como alimentarse y crecer; otras, por su naturaleza sensitiva, como ver y oír, imaginar y recordar, desear ardientemente e irritarse. Entre tales operaciones hay diferencia. En efecto, las operaciones del alma sensitiva obedecen de algún modo a la razón; y por eso, en cierta medida, son racionales y humanas, como es evidente por lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.*[13]. En cambio, las operaciones que dimanan del alma vegetativa, o incluso de la naturaleza corporal, no están sujetas a la razón, por lo que no son racionales en modo alguno, ni absolutamente humanas, sino sólo por pertenecer a una parte de la naturaleza humana.

Pero hemos dicho antes (a.l) que, cuando un agente inferior obra mediante su propia forma, entonces su operación es distinta de la operación del agente superior. En cambio, cuando el agente inferior sólo obra impulsado por el agente superior, entonces la operación de ambos agentes es la misma. Así pues, en todo hombre sano la operación corporal y la de su alma vegetativa son distintas de la operación de la voluntad, que es la propiamente humana. Y lo mismo acontece con la operación del alma sensitiva en cuanto no es movida por la razón; mas cuando es movida por la razón, la operación de la parte sensitiva y de la parte racional es una misma. Pero la operación del alma racional es una si nos fijamos en el principio de la operación, que es la razón o la voluntad, pero se diversifica por motivo de los distintos objetos en que recae. Tal diversidad fue llamada por algunos [14] diversidad de *obras realizadas,* más que diversidad de operaciones, porque pensaron que la unidad de operación proviene sólo del principio operativo. Y, en este sentido, se plantea ahora el problema de la unidad o de la pluralidad de operaciones en Cristo.

Así pues, en cualquier hombre normal hay una sola operación propiamente humana. Sin embargo, aparte de ésta, en el hombre sano existen otras operaciones que no

12. *De Pide Orth.* c.15: MG 94,1048; c.16: MG 94,1068; cf. 2 c.23: MG 94,949. 13. C.13 n.18 (BK 1102b30); S. TH., lect.20. 14. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.17 a.5 ad 4 (BO 28,304).

son propiamente humanas, como queda dicho. Pero en Jesucristo hombre no había movimiento alguno de la parte sensitiva que no estuviese dirigido por la razón. Hasta las mismas operaciones naturales y corporales estaban sujetas, en cierta medida, a su voluntad, en cuanto él quería que *su carne obrase y padeciese lo que es propio de la misma,* como antes hemos dicho (q.18 a.5). Y, por tanto, en Cristo hay una sola operación con mayor motivo que en cualquier otro hombre [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las operaciones de la parte sensitiva y vegetativa no son propiamente humanas, como se ha dicho (en la sol.). Y, sin embargo, en Cristo tales operaciones fueron más humanas que en los otros hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias y los hábitos se diversifican por relación a sus objetos; y por eso la diversidad de operaciones, en este sentido, se debe tanto a la diversidad de potencias y de hábitos cuanto a la diversidad de objetos. Pero no tratamos de excluir de la humanidad de Cristo tal diversidad, como tampoco excluimos la proveniente de otras razones. Solamente rechazamos la que se refiere al primer principio activo, como hemos dicho (en la sol.).

ARTICULO 3

¿La acción humana de Cristo pudo ser meritoria para él?

In Sent. 3 d.18 a.2 y 3; a.4 q.[ae]l, 2 y 3; a.5; *De verit.* q.29 a.6; *Compend. theol.* c.231

Objeciones por las que parece que la acción humana de Cristo no pudo ser meritoria para él.

1. Cristo, antes de su muerte, fue bienaventurado, como lo es también ahora. Pero el bienaventurado no puede merecer, porque la caridad pertenece al premio de la bienaventuranza, y de acuerdo con aquélla surge el gozo. Por eso no parece que sea principio de mérito, al ser distintos el mérito y el premio. Luego Cristo, antes de su pasión, no merecía, lo mismo que tampoco ahora merece.

2. Aún más: nadie merece lo que se le debe. Pero a Cristo, al ser Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la herencia eterna, que los demás hombres merecen por medio de sus buenas obras. Luego Cristo no pudo merecer nada para sí, ya que fue Hijo de Dios desde el principio.

3. Y también: cualquiera que posee lo principal no merece propiamente lo que de ello se deriva. Pero Cristo tuvo la gloria del alma, de la que normalmente procede la gloria del cuerpo, como dice Agustín en la *c&ftíAdDioscorumz,* aunque en Cristo, por una disposición divina, la gloria del alma no redundó en su cuerpo. Luego Cristo no mereció la gloria del cuerpo.

4. Por último: la manifestación de la excelencia de Cristo no es un bien para él mismo, sino para los que le conocen. Por eso se promete a quienes le aman que se les manifestará, según palabras de Jn 14,21: *Si alguno me ama, será amado por mi Padre; y yo le amaré, y me manifestaré a él.* Luego Cristo no mereció la manifestación de su grandeza.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 2,8-9: *Se hizo obediente hasta la muerte; por eso también Dios le exaltó.* Luego, obedeciendo, mereció su propia exaltación y, de este modo, mereció algo para sí.

Solución. *Hay que deár.* Poseer un bien por el propio esfuerzo es más noble que conseguirlo por medio de otro, pues *la causa que actúa por sí misma es siempre mejor que la que obra por la virtud de otro,* como se dice en el libro VIII *Phys.* [16]. Ahora bien, se dice que alguien posee una cosa por sí mismo cuando, de algún modo, es causa de la misma. La primera causa por excelencia de todos nuestros bienes es Dios; y, en este sentido, ninguna criatura posee un bien propio por sí misma, de acuerdo con lo que se dice en 1 Cor 4,7: *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Sin embargo, de manera secundaria, puede uno ser para sí mismo causa de tener algún bien, esto es, en cuanto que coopera con Dios en el mismo. Y así el que posee algo por su propio mérito, lo tiene, en cierto modo, por sí mismo. De ahí que se posea de modo más excelente lo que se tiene por mérito que lo que se posee sin mérito ,

15. Ep.118 c.3: ML 33,439. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (Bic 257a30); S. TH., lect.9.

d. Hay que recordar la teología de Santo Tomás sobre el mérito. Supuesta la iniciativa de Dios, mérito es como un derecho a la recompensa que el hombre adquiere en el plano sobrenatural por haber realizado actos humanos en caridad (II-II q.182 a.2 sol.l).

Ahora bien, siendo preciso atribuir a Cristo toda perfección y toda nobleza, es natural que él poseyese por mérito lo que tienen los demás por ese procedimiento, a no ser que se trate de algo cuya carencia daña la dignidad y la perfección de Cristo en mayor medida que las acrecienta la consecución de eso mismo por medio del mérito. Por eso no mereció ni la gracia, ni la ciencia, ni la bienaventuranza del alma, ni la divinidad; pues, siendo sólo objeto de mérito aquello que aún no se posee, sería necesario que Cristo hubiera carecido alguna vez de esas cosas; carencia que rebaja la dignidad de Cristo en mayor grado de lo que la aumente el mérito. Pero la gloria del cuerpo, u otras cosas de este género, es inferior a la dignidad del mérito, por pertenecer ésta a la virtud de la caridad. Y, por consiguiente, hay que concluir diciendo que Cristo mereció la gloria del cuerpo y las cosas atinentes a su excelencia exterior, como son: la ascensión, la veneración y otros bienes por el estilo. Y así resulta evidente que pudo merecer algo para sí.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El gozo, que es un acto de la caridad, pertenece a la gloria del alma, que Cristo no mereció. Y por eso, si mereció algo por su caridad, no se sigue que el mérito y el premio sean una misma cosa. Y, sin embargo, no mereció por la caridad propia del bienaventurado, sino por la caridad propia del viador, pues, como antes hemos dicho (q.15 a.10), Cristo fue a la vez viador y bienaventurado. Y por eso, al no ser ahora viador, no se encuentra en estado de merecer.

2. *A la segunda hay que decir:* A Cristo, en cuanto es Dios e Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la gloria divina y el dominio sobre todas las cosas como a Señor principal y supremo. Sin embargo, le es debida la gloria como a hombre bienaventurado, gloria que debió tener, bajo algún aspecto, sin mérito y, bajo otro, con mérito, como es claro por lo ya dicho (en la sol.).

3. *Ala tercera hay que decir:* La redundancia de la gloria del alma en el cuerpo se produce, por disposición divina, de acuerdo con los méritos de los hombres; es a saber, de modo que, así como el hombre merece por los actos del alma, que ejerce mediante el cuerpo, así también sea recompensado con la gloria del alma que se desborda sobre el cuerpo. Y, por eso, no sólo cae bajo el mérito la gloria del alma, sino también la del cuerpo, según las palabras de Rom 8,11: *El dará vida a nuestros cuerpos mortales, por virtud de su Espíritu que habita en nosotros.* Y, de este modo, la gloria del cuerpo pudo ser objeto del mérito de Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La manifestación de la excelencia de Cristo forma parte de su propio bien, de acuerdo con la entidad que tiene en el conocimiento de los demás; aunque tal manifestación pertenezca más principalmente al bien de quienes le conocen, de acuerdo con la entidad propia de éstos. Pero esto mismo dice relación a Cristo por ser ellos miembros suyos.

ARTICULO 4

¿Pudo Cristo merecer para los demás?

1-2 q.114 a.6; *infra* q.48 a.l; *In Sent. 2* d.20 q.2 a.3 ad 3; 3 d.18 a.6 q.ªl; *De verít.* q.29 a.7; *Competid, theol.* c.231

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo merecer para los demás.

1. En Ez 18,20 se dice: *El alma que pecare, ésa morirá.* Luego, por la misma razón, el alma que merezca, ésa será recompensada. Por consiguiente, no es posible que Cristo haya merecido para los demás.

2. Aún más: *De la plenitud de la gracia de Cristo reciben todos,* como se dice en Jn 1,16. Ahora bien, los demás hombres, que poseen la gracia de Cristo, no pueden merecer para los demás, pues en Ez 14,20 se lee: *Aunque estuvieran en una ciudad Noé, Daniel y Job, no salvarían un hijo ni una hija, sino que, por su propia justicia, salvarían ellos sus vidas.* Luego tampoco Cristo pudo merecer algo para nosotros.

3. Y también: el *salario* que uno merece, *le es debido en justicia, y no por gracia,* como es manifiesto por Rom 4,4. Por consiguiente, si Cristo mereció nuestra salvación, se sigue que ésta no proviene de la gracia de Dios, sino de la justicia, y que procede injustamente con los que no salva, porque el mérito de Cristo llega a todos.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,18: *Como por el delito de uno solo llega a todos la condenación, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida.* Ahora bien, el demérito de Adán redunda en condenación de los demás. Luego mucho más redundará en todos el mérito de Cristo.

Solución. *Hay que decir* Como antes hemos dicho (q.8 a.1-5), Cristo tuvo la gracia

no sólo como hombre particular, sino como cabeza de toda la Iglesia, a la que todos están unidos como los miembros a la cabeza, formando con ellos una sola persona mística. Y de ahí proviene el que el mérito de Cristo se extienda a los demás, por ser miembros suyos, como en un único hombre la acción de la cabeza pertenece, en cierta manera, a todos sus miembros, pues no siente sólo para sí misma, sino para todos los miembros'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El pecado de un individuo particular sólo le perjudica a él mismo. En cambio, el pecado de Adán, por haberlo hecho Dios principio de toda la naturaleza, se extiende a todos los otros mediante la propagación carnal. Y, de la misma manera, el mérito de Cristo, constituido por Dios cabeza de todos los hombres en cuanto a la gracia, se extiende a todos sus miembros.

2. *A la segunda hay que dedr:* Los demás no reciben de la plenitud de Cristo la fuente de la gracia, sino una gracia particular. Y, por eso, no es necesario que los otros hombres puedan merecer, como Cristo, en favor de los demás.

3. *A la tercera boy que decir:* Así como el pecado de Adán no se deriva a los demás sino por medio de la generación carnal, así el mérito de Cristo no llega a los demás sino por medio de la regeneración espiritual, que se realiza en el bautismo, por la cual somos incorporados a Cristo, según Gal 3,27: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis vestido de Cristo.* Y esta misma regeneración en Cristo es una gracia otorgada al hombre. Y, de esta manera, la salvación del hombre proviene de la gracia.

e. La doctrina de este art, que se comprende bien después de lo dicho sobre la capitalidad de Cristo (q.8), fue ratificada por el Conc. de Trento (DS 1529).

CUESTIÓN 20

Sobre la sumisión de Cristo al Padre [a]

Pasamos ahora a tratar de las cosas que convienen a Cristo en relación con su Padre. Unas se predican de él por la relación que guarda con el Padre; por ejemplo, el que le estuviese sometido, le dirigiese oraciones, le sirviese en el sacerdocio. Otras se dicen del mismo, o pueden decirse, por la relación que el Padre tiene con él: v.gr., si el Padre le adoptó, y el que le haya predestinado. En consecuencia, trataremos: primero, de la sumisión de Cristo al Padre; segundo, de su oración (q.21); tercero, de su sacerdocio (q.22); cuarto, de su adopción, si le conviene (q.23); quinto, de su predestinación (q.24).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Está Cristo sometido al Padre?—2. ¿Está sometido a sí mismo?

ARTICULO 1

¿Debe decirse que Cristo está sometido al Padre?

1 q.42 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.ll a.l ad 2; *In / Cor.* 15 lect.3

Objeciones por las que parece que no debe decirse que Cristo está sometido al Padre.

1. Todo lo que está sometido a Dios Padre es una criatura, porque, como se dice en el libro *De Eccksiast. Dogm.* [l], *en la Trinidad nada hay que sirva o que esté sometido.* Pero, como antes hemos escrito (q.16 a.8), no se puede decir en absoluto que Cristo sea una criatura. Luego tampoco debe decirse en absoluto que Cristo esté sometido a Dios Padre.

2. Aún más: se dice que una cosa está sometida a Dios cuando está sujeta a su dominio. Pero a la naturaleza humana de Cristo no se le puede atribuir la servidumbre, pues escribe el Damasceno en el libro III[2]: *Ha de tenerse en cuenta que no podemos llamar sierva* a la naturaleza humana de Cristo, *porque los nombres de servidumbre y dominación no son propiedades de la naturaleza, sino relaciones, al modo en que lo son la paternidad y la filiación.* Luego Cristo, bajo la perspectiva de su naturaleza humana, no está sujeto al Padre.

3. Y también: en 1 Cor 15,28 se dice: *Cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió.* Pero, como se escribe en Heb 2,8, *ahora no vemos todavía que le estén sometidas todas las cosas.* Luego El no está aún sujeto al Padre, que le sometió todas las cosas.

En cambio está lo que se lee en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Y Agustín comenta en el I *De Trin.*[3]: *No sin razón enseña la Escritura ambas cosas: Que el Hijo es igual al Padre, y que el Padre es mayor que el Hijo. Lo primero, por su forma de Dios; lo segundo, por su forma de siervo, entendiéndose lo uno y lo otro sin confusión de ninguna clase.* Ahora bien, el menor está sujeto al mayor. Luego Cristo, en su forma de siervo, está sometido al Padre.

Solución. *Hay que decir:* A quien posee una determinada naturaleza le conviene todo lo que es propio de la misma. La naturaleza humana, por su misma condición, tiene respecto de Dios una triple sumisión: primero, en cuanto al grado de bondad, dado que la naturaleza divina es la misma bondad por esencia, como queda patente por lo que dice Dionisio en el c.l del *De Div. Nom.*[4]; mientras que la naturaleza creada posee una cierta participación de la bondad divina, estando como sujeta a los rayos de aquella bondad. Segundo, en cuanto al poder de Dios, puesto que la naturaleza humana, como cualquier otra criatura, está sometida a las disposiciones de

1. GENADIO, c.4: ML 58,982. 2. *De Pide Orth.* c.21: MG 94,1085. 3. C.7: ML 42,829. 4. § 5: MG 3,593; S. TH., lect.3.

a. En su operación Jesucristo mira al Padre (q.20-24) y a los hombres (q.25-26).

la providencia divina. Tercero, y de modo especial, la naturaleza humana está sujeta a Dios por un acto propio, a saber: en cuanto que, por propia voluntad, obedece los mandatos divinos. Y el propio Cristo declara tener esa triple sumisión respecto del Padre. La primera, en Mt 19,17, cuando dice: *¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno, Dios.* Por lo que comenta Jerónimo [5]: *Por haberle llamado maestro bueno, y no haberle proclamado Dios o Hijo de Dios, le dijo que, a pesar de ser un hombre santo, en comparación con Dios no era bueno.* Con ello dio a entender que él mismo, considerado en su naturaleza humana, no alcanzaba el grado de la bondad divina. Y porque, *en las cosas que no son materialmente grandes, lo mismo es ser mayor que ser mejor,* como dice Agustín en el libro VI *De Trin.* [6], de ahí que se diga que el Padre es *mayor que Cristo,* considerado éste en cuanto a su naturaleza humana.

La segunda sumisión se atribuye a Cristo en cuanto que todo lo acaecido en torno a su humanidad se produjo por disposición divina. Por eso escribe Dionisio, en el c.4 del *De Div. Nom.* [7], que Cristo *está sometido a las disposiciones de Dios Padre.* Y ésta es la sumisión de servidumbre, porque *toda criatura sirve a Dios* (Jdt 16,17), sujeta a sus disposiciones, según las palabras de Sab 16,24: *LM creación te sirve a ti, su Creador.* Y en este sentido se dice en Flp 2,7 que el Hijo de Dios *tomó la forma de siervo.*

La tercera sumisión se la atribuye Cristo a sí mismo cuando, en Jn 8,29, dice: *Yo hago siempre lo que es de su agrado.* Y ésta es la sumisión de obediencia. Por ello se dice en Flp 2,8 que *se hizo obediente al Padre hasta la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Así como no debe entenderse que Cristo es una criatura absolutamente, sino sólo según su naturaleza humana, póngase o no se ponga esta determinación, como antes hemos dicho (q.16 a.8), así tampoco debe entenderse de forma absoluta que Cristo esté sujeto al Padre, sino sólo en cuanto a su naturaleza humana, aun en el caso de que no se consigne esta determinación. Sin embargo, es preferible hacerla constar, a fin de evitar el error de Arrio, el cual defendió que el Hijo era menor que el Padre (cf. q.10 a.2 ad 1).

2. *A. la segunda hay que decir:* La relación de servidumbre y la de dominio se fundamentan en una acción y en una pasión, esto es, en cuanto que lo propio del siervo es ser movido por el imperio del señor. Ahora bien, el sujeto de la acción no es la naturaleza, sino la persona, pues, según el Filósofo [8], *los actos pertenecen a los supuestos y a los individuos.* Sin embargo, la acción se atribuye a la naturaleza como al principio en virtud del cual obra la persona o la hipóstasis. Y, por consiguiente, aunque, hablando con propiedad, no pueda decirse que la naturaleza es señora o sierva, sí puede decirse propiamente que una hipóstasis o persona es señora o sierva por razón de esta o de aquella naturaleza. Y, en este sentido, nada impide decir que Cristo está sujeto al Padre, o que es su siervo, por razón de su naturaleza humana.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro I *De Trin.*[9], *Cristo entregará el reino al Dios y Padre cuando haya conducido a los justos, en los que ahora reina por medio de la fe, a la visión beatífica,* para que contemplen la misma esencia común al Padre y al Hijo. Y entonces estará totalmente sometido al Padre no sólo en sí mismo, sino también en sus miembros, por la participación plena de la bondad divina. Entonces igualmente le estarán plenamente sujetas todas las cosas por el cumplimiento definitivo de su voluntad en ellas; aunque, incluso al presente, estén todas sometidas a su potestad, según las palabras de Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra,* etcétera.

ARTICULO 2

¿Estuvo Cristo sometido a sí mismo?

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo sujeto a sí mismo.

1. Dice Cirilo en la *Carta Sinódica*[10], esto es, aceptada por el Concilio de Efeso[11]: *Cristo no es ni siervo ni señor de sí mismo. Es necio, e incluso impío, hablar y pensar de ese modo.* Y esto mismo sostuvo el Damasceno, cuando escribe en el libro III[12]: *Cristo, siendo un solo ser, no puede ser siervo y señor de sí mismo.*

5. *In Matth.* 19,17,1.3: ML 26,141. 6. C.8: ML 42,929. 7. §4: MG 3,181. 8. *Metaphys.* 1 c.l n.6 (BK 981al6); S. TH., lect. 6. 9. C.8: ML 42,831. 10. *Ep.ll Ad Nestorium:* MG 77,112; o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,836. 11. P.l c.26: MANSI 4,1075. 12. *De Fide Orth.* c.21: MG 94,1085.

Pero Cristo es llamado siervo del Padre en tanto en cuanto le está sujeto. Luego Cristo no estaba sometido a sí mismo.

2. Aún más: siervo dice relación al señor. Pero no existe relación de algo consigo mismo, por lo que dice Hilario en el libro *De Trin.*[13]: *Nada es semejante o igual a sí mismo.* Luego Cristo no puede llamarse siervo de sí mismo y, por consiguiente, no está sujeto a sí mismo.

3. Y también: *Como el alma racional y la carne forman un solo hombre, así Dios y el hombre constituyen un único Cristo,* en palabras de Atanasio[14]. Pero por el hecho de que el cuerpo esté sometido al alma no decimos que el hombre esté sujeto a sí mismo, o que sea siervo de sí mismo, o que sea mayor que sí mismo. Luego tampoco puede decirse que Cristo esté sujeto a sí mismo por el hecho de que su humanidad esté sometida a su divinidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro I *De Trin.*[15]: *la Verdad demuestra, bajo este aspecto,* esto es, en cuanto que el Padre es mayor que Cristo, según la naturaleza humana de éste, que *también el Hijo es inferior a sí mismo*[h].

2. Aún más: como argumenta el propio Agustín en el mismo lugar[16], el Hijo de Dios asumió de tal modo la forma de siervo, que no perdió la forma de Dios. Pero según la forma divina, que es común al Padre y al Hijo, el Padre es mayor que el Hijo, visto éste en su naturaleza humana. Luego también el Hijo es mayor que sí mismo considerado en su naturaleza humana.

3. Y también: Cristo, en su naturaleza humana, es siervo de Dios Padre, de acuerdo con lo que se lee en Jn 20,17: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios*. Pero todo el que es siervo del Padre, es siervo del Hijo; de lo contrario, no todo lo que es del Padre lo sería del Hijo. Luego Cristo es siervo de sí mismo, y está sometido a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda explicado (a.l ad 2), el ser señor o siervo se atribuye a la persona o a la hipóstasis en relación con una naturaleza determinada. Cuando, pues, decimos que Cristo es *señor o siervo de sí mismo,* o que *el Verbo de Dios es Señor de Cristo hombre,* eso puede entenderse de dos maneras: una, interpretando que tal afirmación se hace por razón de una hipóstasis o persona distinta, como si una fuera la persona del Verbo de Dios, que domina, y otra la persona del hombre, que sirve. Eso es propio de la herejía de Nestorio (cf. q.2 a.6). Por esto, al condenarle, dice el Concilio de Efeso[17]: *Si alguien dice que el Verbo de Dios Padre es Dios o Señor de Cristo y, antes bien, no confiesa, según las Escrituras, que él mismo es a la vez Dios y hombre, visto que el Verbo se hizo carne, sea anatema.* Y en este sentido lo niegan Cirilo[18] y el Damasceno[19]. Y, bajo ese mismo aspecto, es necesario negar que Cristo es inferior a sí mismo, o que esté *sometido a sí mismo.*

Otra manera de entenderlo es en relación con la diversidad de naturaleza en una sola persona o hipóstasis. Y en este sentido podemos decir que, en cuanto a una de las naturalezas, la que tiene común con el Padre, Cristo preside y domina junto con el Padre; en cambio, en cuanto a la otra naturaleza, la común con nosotros, Cristo está sometido y vive en condición de esclavo. Y bajo este aspecto dice Agustín[20] que el Hijo es *inferior a sí mismo.*

Pero debe tenerse en cuenta que, por ser el nombre *Cristo* un nombre de persona, como lo es también el nombre *Hijo,* pueden predicarse de Cristo, de suyo y absolutamente, las cosas que le convienen por razón de su persona, que es eterna; y, sobre todo, pueden predicarse de él las relaciones de este género, que parece que pertenecen más propiamente a la persona o hipóstasis. Mas las cosas que le convienen por razón de su naturaleza humana, deben predicarse de él con la oportuna limitación. De modo que

13. L.7 n.15: ML 10,211; cf. 1.3 n.23: ML 10,91. 14. En el Símb. *Quicumqm:* MANSI 2,1355; Dz 40. 15. C.7: ML 42,828. 16. AGUSTÍN, *De Trin.* 1.1 c.7: ML 42,828. 17. P.l c.26 anath.6: MANSI 4,1083; Dz 118. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestoríum,* anath.6: MG 77,121; o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 18. Cf. Ep.17 *Ad Nestoríum:* MG 77,112, en el *Conc. de Efeso* P.l c.26: MANSI 4,1075, o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,836. 19. *De Fide Orth.* L.3 c.21: MG 94,1085. 20. *De Trin.* 1.1 c.7: ML 42,828.

b. La multiplicación de autoridades, rara en la *Suma,* sugiere ya que se trata de un problema delicado. Ante los errores de Nestorio se comprenden las afirmaciones de San Cirilo y del Conc. de Efeso (dif.l). Ya en otro contexto, San Agustín hizo las debidas distinciones (c.).

digamos en verdad que Cristo es absolutamente Máximo, Señor y Soberano; en cambio, el que esté sometido, el que sea siervo, o sea inferior, debe predicarse de él con unos límites, a saber, *por razón de su naturaleza humana.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Cirilo y el Damasceno niegan que Cristo es Señor de sí mismo, en cuanto esto implica pluralidad de supuestos, que es un requisito para que alguien pueda llamarse señor de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* En absoluto, es necesario que el señor sea distinto del siervo. Sin embargo, puede salvarse una cierta noción de dominio y de servidumbre cuando un mismo sujeto es señor de sí mismo bajo diversas razones.

3. *A. la teñera hay que decir:* Debido a las diversas partes del hombre, de las que una es superior y otra inferior, dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[21], que *hay unajusticia del hombre para consigo mismo,* en cuanto que el irascible y el concupiscible obedecen a la razón. Bajo este aspecto, también puede decirse que un mismo hombre está sometido y es servidor de sí mismo, teniendo en cuenta las diversas partes de su persona.

La respuesta a los otros argumentos resulta clara por lo dicho. Agustín afirma que el Hijo es inferior a sí mismo, o que está sometido a sí mismo, por razón de la naturaleza humana, no por la diversidad de supuestos.

21. C.ll n.9 (BK 1138B5); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 21

Sobre la oración de Cristo

Viene a continuación el tema de la oración de Cristo".

Y acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Le conviene a Cristo orar?—2. ¿Le corresponde según su sensibilidad?—3. ¿Le compete orar por sí mismo, o solamente por los demás?—4. ¿Fue escuchada toda oración suya?

ARTICULO 1

¿Le conviene a Cristo orar? [a]

Supra q.13 a.4 ad 3; *infra* q.43 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.27 a.3 q.ªl; 4 d.15 q.4 a.6 q.ªl ad 2; q.ª2 ad 1; *In Boet. De Trín.* q.3 a.4; *In lo.* 11 lect.6

Objeciones por las que parece que el orar no le conviene a Cristo.

1. Como dice el Damasceno \ *la oración es la petidón a Dios de las cosas convenientes.* Ahora bien, al poder hacer Cristo todas las cosas, parece que no le conviene pedir nada a nadie. Luego da la impresión de que el orar no le conviene a Cristo.

2. Aún más: no es oportuno pedir en la oración lo que sabe uno con certeza que va a suceder; no pedimos, por ejemplo, que mañana salga el sol. Ni tampoco conviene pedir en la oración lo que se sabe ciertamente que no sucederá en modo alguno. Ahora bien, Cristo conocía el futuro de todas las cosas. Luego no le convenía pedir cosa alguna en la oración.

3. Y también: escribe el Damasceno en el libro III [2] que *la oración es la ascensión de la mente hacia Dios.* Ahora bien, la mente de Cristo no necesitaba de ascensión hacia Dios, porque su inteligencia estaba siempre unida a Dios, no sólo por la unión hipostática, sino también por el gozo de la bienaventuranza. Luego el orar no le convenía a Cristo.

En cambio está lo que leemos en Le 6,12: *Aconteció por aquellos días que salió hacia la montaña para orar, y pasaba la noche orando a Dios.*

Solución. *Hay que decir.* Como se explicó en la *Segunda Parte* (2-2 q.83 a.l y 2), la oración es una exposición ante Dios de nuestra propia voluntad, a fin de que la satisfaga. Por consiguiente, si en Cristo sólo existiese la voluntad divina, no le competería en modo alguno el orar, porque la voluntad divina cumple por sí misma lo que desea, según Sal 134,6: *El Señor hizo cuanto quiso.* Pero, por haber en Cristo una voluntad humana, además de la divina, y por no ser aquélla capaz de realizar lo que quiere sino mediante la voluntad divina, sigúese que a Cristo en cuanto hombre, y por tener voluntad humana, le compete el orar.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo podía hacer todo lo que quería en cuanto Dios, pero no en cuanto hombre, pues, como hemos dicho (q.13 a.l), en cuanto hombre no gozaba de la omnipotencia. Y, no obstante, siendo Dios y hombre, quiso presentar sus oraciones al Padre, no como si fuese impotente, sino para instruirnos a nosotros. Y, en primer lugar, para demostrar que venía del Padre. Por eso dice en Jn 11,42: *Lo he dicho por el pueblo que me rodea* (se refiere a su oración precedente), *para que crean que tú me has enviado.* Por lo cual escribe Hilario en el libro X *De Trin.*[3]: *No tuvo necesidad de la oración; oró en favor nuestro, para que no lo*

1. *De Pide Orth.* 1.3 c.24: MG 94,1089. 2. *De Fide Orth.* c.24: MG 94,1089. 3. N.71: ML 10,398.

a. La *Escritura* dice claramente que Jesús ha dado gracias y ha suplicado al Padre. Como en la ciencia de Cristo, las posiciones de los Padres van desde una «plegaria económica» —para darnos ejemplo— (a.l ad 1) hasta la afirmación de una plegaria espontánea que Cristo necesita en cuanto hombre.

b. Oraáón, como confidencia de la propia voluntad delante de Dios, supone un clima contemplativo (sol.3). No sólo es para pedir (a.l c.), sino también para dar gracias a Dios (a.3 c.).

ignorásemos como Hijo. Después, para darnos ejemplo. De ahí que diga Ambrosio *In Lúe.* : *No tengas unos oídos insidiosos, pensando que el Hijo de Dios oraba como quien carece de fuerzas, a fm de pedir lo que él mismo no podía realizar. Creador del poder, maestro de la obediencia, nos informa con su ejemplo en relación a lo que prescribe la virtud.* Por eso escribe también Agustín en su *In loann.*[5]: *Podía el Señor, en su forma de siervo, orar en silencio, si fuera necesario. Pero quiso presentarse al Padre como orante, afín de recordar que era nuestro Maestro.*

2. *A la segunda hay que decir:* Entre las cosas futuras que Cristo conoció, estaban aquellas que habían de acontecer gracias a su oración. Y, de este modo, no hay ningún inconveniente en que lo pidiese a Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* La ascensión no es otra cosa que un movimiento hacia lo que está arriba. Pero el movimiento, como se escribe en el libro III *De An.*[6], se denomina tal de dos modos: uno, en sentido propio, cuando implica paso de la potencia al acto, en cuanto es *el acto de un ser imperfecto.* Y, en este sentido, el ascender le compete a aquel ser que está en potencia, y no en acto, respecto de lo alto. En este aspecto, como dice el Damasceno[7], *el entendimiento humano de Cristo no necesita de ninguna ascensión hacia Dios, pues siempre está unido a El en su serpersonaly por su contemplación bienaventurada.* Otro, en cuanto que el movimiento es *el acto de un ser perfecto,* es decir, que existe en acto, al modo en que llamamos un cierto movimiento al entender y al sentir. Y, de este modo, el entendimiento de Cristo siempre está en ascensión hacia Dios, porque siempre le contempla como algo que está por encima de él.

ARTICULO 2

¿Le compete a Cristo orar según su apetito sensible?

In Sent. 3 di7 a.3 q."3; *Competid, theol.* c.233

Objeciones por las que parece que a Cristo le compete orar según su apetito sensible.

1. Refiriéndose a Cristo, se dice en Sal 83,3: *Mi corazóny mi carne han saltado de gozp por el Dios vivo.* Pero se llama sensibilidad al apetito de la carne. Luego la sensibilidad de Cristo pudo elevarse hasta el Padre mediante el gozo y, por una razón semejante, pudo hacerlo por medio de la oración.

2. Aún más: el orar parece ser propio de aquel que desea lo que se pide. Ahora bien, Cristo pidió algo deseado por su sensibilidad cuando exclamó: *Pase de mí este cáliz.* Luego el apetito sensible de Cristo oró.

3. Y también: es más noble estar unido a Dios personalmente que elevarse hasta El por la oración. Pero el apetito sensitivo fue asumido por Dios en la unidad de la persona, como lo fue cualquier otra parte de la naturaleza humana. Luego, con mucha mayor razón, pudo elevarse hasta Dios por medio de la oración.

En cambio está que en Flp 2,7 se dice que el Hijo de Dios, conforme a la naturaleza que asumió, *se hizo semejante a los hombres.* Pero los demás hombres no oran con el apetito sensitivo. Luego tampoco Cristo oró con su sensibilidad.

Solución. *Hay que decir:* Orar con la sensibilidad puede entenderse de dos modos: uno, tomando la oración como un acto de la sensibilidad. Y, tomada en este sentido, Cristo no oró con su apetito sensible, porque su sensibilidad fue de la misma naturaleza que la nuestra. Ahora bien, nuestra sensibilidad no puede orar por dos razones: primera, porque el movimiento de la sensibilidad no puede rebasar el ámbito de lo sensible, y por lo mismo no puede ascender hasta Dios, lo cual es un requisito para la oración; segunda, porque la oración lleva consigo un cierto orden en el sentido de que alguien desea una cosa en cuanto que debe ser realizada por Dios; y esto sólo es propio de la razón. De ahí que la oración sea un acto de la razón, como ya expusimos en la *Segunda Parte (2-2* q.83 a.l).

Otro modo de entender el orar con la sensibilidad consiste en que la razón, al orar a Dios, le exponga los deseos del propio apetito sensitivo. Y, en este aspecto, Cristo oró con su sensibilidad en cuanto que su oración, a modo de abogada de su sensibilidad, expresaba los deseos de ésta. Y Cristo lo hizo así para instruirnos sobre tres cosas: primera, para demostrar que había asumido una naturaleza humana verdadera con todas sus inclinaciones naturales; segunda, para hacernos ver que al hombre le es lícito,

4. L.5 sobre Le 6,12: ML 15,1732. 5. Tr.104 sobre 17,1: ML 35,1902. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.l (BK 431a6); S. TH., lect.12. 7. *De Fide Orth.* c.24: MG 94,1089.

conforme a sus sentimientos naturales, querer algo que Dios no quiere; tercera, para probar que el hombre debe subordinar sus propios deseos a la voluntad divina. Por eso dice Agustín en el *Enchir.*[8]: *A.SÍ Cristo, comportándose como hombre, manifestó su voluntad humana particular, al decir: Pase de mí este cáliz* (Mt 26,39). *Era su voluntad humana la que quería algo propio j como privado. Mas, porque quiere ser un hombre recto y dirigirse hacia Dios, añade: Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú* (Mt 26,39), *como si dijera: Mírate en mí, porque puedes querer una cosa propia, aun cuando Dios quiera otra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir.* La carne salta de gozo por el Dios vivo, no por un acto de la carne que suba hacia Dios, sino por una redundancia del corazón en la carne, en cuanto que el apetito sensitivo sigue al movimiento del apetito racional.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el apetito sensitivo quisiera lo que pedía la razón, no competía, sin embargo, a la sensibilidad pedirlo por la oración, sino que competía a la razón, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La unión personal se realiza en el ser personal, que pertenece a todas las partes de la naturaleza humana. Pero la ascensión de la oración se produce mediante un acto que sólo pertenece a la razón, como queda dicho (en la sol.). Por tanto, no hay paridad de razones.

ARTICULO 3

¿fue conveniente que Cristo orase por si mismo?

ln Sent. 3 d.17 a.3 q."2

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo orase por sí mismo.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.*[9]: *No siendo de provecho para él las palabras de la oración, oraba, sin embargo, para utilidad de nuestra fe.* Así pues, parece que Cristo no oró por sí mismo, sino por nosotros.

2. Aún más: nadie ora más que por lo que desea, porque, como queda ya dicho (a.l), la oración es una exposición de la propia voluntad con la intención de que Dios la sacie. Ahora bien, Cristo quería padecer lo que, de hecho, padecía, pues dice Agustín en el libro XXVI *Contra Faust.*[10]: *El hombre ordinariamente, aunque no quiera, se aflige; aunque no lo quiera, duerme; aunque no lo quiera, tiene hambre y pasa sed. El, en cambio,* esto es, Cristo, *pasó por todas esas experiencias porque quiso.* Luego no le competía orar por sí mismo.

3. Y también: escribe Cipriano en el libro *De oratione dominica*[11]: *El Maestro de la paz y de la unidad no quiso que se hiciese oración particular y privadamente, afín de que, al orar, no lo haga uno sólo por sí mismo.* Pero Cristo cumplió lo que enseñó, según Act \,\: *Jesús comentó a hacer y enseñar.* Luego Cristo no oró nunca por sí solo.

En cambio está lo que el propio Señor dice, orando, en Jn 17,1: *Glorifica a tu Hijo.*

Solución. *Hay que decir.* Cristo oró por sí mismo de dos modos: primero, expresando los deseos de su sensibilidad, como antes hemos dicho (a.2), o también de su voluntad natural, como cuando pidió que se alejase de él el cáliz de la pasión (Mt 26,39). Segundo, exponiendo los deseos de su voluntad deliberada o racional, por ejemplo cuando pidió la gloria de la resurrección. Y lo hizo con razón. Como hemos dicho (a.l ad 1), Cristo quiso servirse de la oración a su Padre para darnos ejemplo de oración y para demostrar que su Padre es el autor del cual procede El desde la eternidad, según su naturaleza divina, y del que también recibe todo bien según su naturaleza humana. Pero así como su naturaleza humana poseía ya algunos bienes recibidos del Padre, así también esperaba recibir de El otros que aún no tenía. Y por eso, así como daba gracias al Padre por los beneficios recibidos ya en su humanidad, reconociéndole como autor de los mismos, como se deduce de Mt 26,27 y Jn 11,41, de modo semejante pedía al Padre, por medio de la oración, los bienes que faltaban a su humanidad, v.gr. la gloria del cuerpo y otros por el estilo, para reconocerle asimismo como autor de los mismos. Y también en esto nos dio ejemplo para que agradezcamos los bienes recibidos y pidamos en la oración los que aún no poseemos.

8. *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.l super vers.l: ML 36,277. Cf. *Glossa ordin.* super ps.32,1 (111,130 A); *Glossa* LOMBARDI, super ps.32,1: ML 191,326. 9. N.71: ML 10,398. 10. C.8: ML 42,484. 11. C.8: ML 4,510.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Hilario habla de la oración vocal, que Cristo no necesitaba, y que sólo era necesaria por nuestra causa. Por eso dice claramente que *las palabras de la oración no eran de provecho para él.* Pero si *Dios escucha el deseo de los pobres,* como se lee en Sal 9,17, la sola voluntad de Cristo tiene un poder intercesor mucho mayor ante el Padre. Por eso decía El en Jn 11,42: *Yo sé que siempre me escuchas, pero lo he dicho por la multitud que me rodea, a fm de que crean que tú me has enviado.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quería padecer lo que en aquellos momentos padecía; pero, sin embargo, deseaba que, después de la pasión, su cuerpo consiguiese la gloria que aún no tenía. Y tal gloria la esperaba del Padre como autor de la misma. Y, por tanto, era conveniente que se la pidiese a El.

3. *A la tercera hay que decir.* La misma gloria que Cristo pedía para sí por medio de la oración, pertenece a la salvación de los demás, según la expresión de Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Y, por eso, la oración que hacía por sí mismo era, en cierto modo, una oración en favor de todos los demás. Lo mismo que también cualquier hombre que pida a Dios un bien con el fin de utilizarlo en favor de los demás, no ora sólo por sí mismo, sino también por los otros.

ARTICULO 4

¿Fue siempre escuchada la oración de Cristo?

In Sent. 3 di7 a.3 q."4; *In Hebr.* 5 lect.l; *In lo.* 11 lect.6; 13 lect.5; *Compend. theol.* c.233; *In Ps.* ps.21

Objeciones por las que parece que la oración de Cristo no fue siempre escuchada.

1. Pidió que el cáliz de la pasión se apartase de él, como es claro por Mt 26,39; pero tal cáliz no se apartó. Luego parece que no toda oración suya fue escuchada.

2. Aún más: oró para que fuese perdonado el pecado de los que le crucificaban, como es notorio en Le 23,34. Sin embargo, tal pecado no fue perdonado a todos, puesto que los judíos fueron castigados a causa del mismo. Luego parece que no toda oración suya fue escuchada.

3. Y también: el Señor oró *por aquellos que habían de creer en El mediante la palabra de los Apóstoles, para que en él todos fuesen uno,* y para que llegasen a morar con él (Jn 17,20-21.24). Pero no todos logran esto. Luego no todas sus oraciones fueron escuchadas.

4. Por último: en Sal 21,3 se dice, pensando en Cristo: *Clamaré de día, j no me escucharás.* Luego no toda oración suya fue escuchada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 5,7: *Habiendo ofrecido oraciones y súplicas con poderoso clamory con lágrimas, fue escuchado por su reverencial temor.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos afirmado (a.l), la oración es, en cierto modo, la intérprete de la voluntad humana. Se tiene por escuchada la oración de alguien cuando se cumple su voluntad. Ahora bien, la voluntad absoluta del hombre es la voluntad racional, pues queremos de verdad lo que queremos de acuerdo con la deliberación de la razón. En cambio, lo que queremos por un impulso de la sensibilidad, o también por un movimiento de la voluntad espontánea, la considerada como naturaleza, no lo queremos de forma absoluta, sino relativa, esto es, si no hay algún inconveniente por parte de la deliberación de la razón. Por lo que tal voluntad debe llamarse mejor *veleidad* que voluntad absoluta: es a saber, porque el hombre querría tal cosa si no se opusiese tal otra.

Con la voluntad racional, Cristo no quiso nada fuera de lo que sabía que también era querido por el Padre. Y por eso toda voluntad absoluta de Cristo, incluso la humana, se cumplió, porque fue conforme con Dios; y, en consecuencia, toda oración suya fue escuchada. En este sentido también son satisfechas las oraciones de los otros, por expresar unos deseos que están conformes con Dios, de acuerdo con lo que se escribe en Rom 8,27: *El que escudriña los corazones conoce,* es decir, aprueba *lo que desea el Espíritu,* esto es, lo que hace desear a los santos, *porque según Dios,* es decir, conforme a la voluntad divina, *intercede por los santos'.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los Santos Padres explican de diversos modos la súplica acerca

c. La oración es eficaz en la medida en que la voluntad humana se conforma según la voluntad divina.

de la traslación del cáliz[d]. Hilario, en *Super Mt.*[12], comenta: *Cuando pide que el cáliz pase de él, no suplica ser eximido del mismo, sino que lo que pasa por él redunde en otros. Y, por tanto, ruega por aquellos que habían de sufrir después de él, de modo que el sentido sea éste: así como bebo yo el cáliz de la pasión, así también bébanlo los otros, sin fallar en la esperanza, sin sentimiento por el dolor, sin miedo a la muerte.*

Jerónimo, en cambio, escribe[13]: *Dice expresamente* «este cáliz», *esto es, el proveniente del pueblo judio, pues, si me mata, no podrá tener la excusa de la ignorancia, ya que posee la Ley y los Profetas, que me anuncian.*

Por su parte, Dionisio de Alejandría[14] expone: *El decir* «pase de mí este cáliz» *no equivale a decir. No me sobrevenga, pues, de no llegarle, no sería posible que pasase. Mas así como lo que pasa de largo no es ni nocivo ni permanente, así el Salvador suplica que sea apartada la prueba que cae ligeramente sobre él.*

Ambrosio[15], Orígenes[16] y el Crisóstomo[17] dicen que pidió *como hombre que rehuye la muerte* con su voluntad natural.

Así pues, si entendemos con Hilario que pidió que los otros mártires imitasen su pasión, o que el temor de beber el cáliz no le alterase, o que la muerte no le detuviese, entonces se cumplió totalmente lo que pidió. En cambio, si entendemos haber pedido no beber el cáliz de la pasión y la muerte, o no beberlo de manos de los judíos, entonces no se cumplió lo que él pidió, porque su razón, que formuló la petición, no quería que esto se cumpliese; sino que, con miras a nuestra instrucción, quería manifestarnos su voluntad natural y el impulso de su sensibilidad, cosas que poseía como hombre.

2. *A. la segunda hay que decir:* El Señor no oró por todos los que le crucificaban, ni tampoco por todos los que habían de creer en él, sino sólo por aquellos que estaban predestinados a conseguir la vida eterna por medio de él[e].

3. Con esto queda también resuelta la *tercera dificultad.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cuando dice: *Clamaré y no me escucharás,* hay que entenderlo como referido al deseo de su sensibilidad, que rehuía la muerte. Pero es escuchado en cuanto al deseo racional, como queda dicho (en la sol.).

12. C.31 n.7: ML 9,1068. 13. *InMattb.* 26,39,1.4: ML 26,206. 14. *Frag. in Le. 22,42:* MG 10,1589. Se lee literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* c.22 § 11, super vers.42. 15. *In Lúe.* 22,42,1.10: ML 15,1911. 16. *InMatth.* 26,39 n.92: MG 13,1123. 17. *In Matth.* homil.84: MG 58,752.

d. Es una explicación sencilla y coherente sobre la oración de Jesucristo ante su martirio: aunque su voluntad natural y su sensibilidad rechazan el dolor y la muerte, su voluntad de razón, animada por el Espíritu, acepta la voluntad del Padre.

e. En I q.19 a.6 sol.1 se distinguen dos voluntades en Dios: *antecedente,* por la que Dios quiere la salvación de todos los hombres; y *consiguiente,* por la cual Dios quiere que se salven quienes aceptan y practican la voluntad divina. La plegaria de Cristo se proyecta en esa voluntad *consiguiente.*

CUESTIÓN 22

Sobre el sacerdocio de Cristo

Pasamos ahora a tratar del sacerdocio de Cristo[a].

Y sobre el mismo se plantean seis preguntas:

1. ¿Le compete a Cristo ser sacerdote?—2. ¿Cuál es la hostia de este sacerdote?—3. ¿Cuál es el efecto de este sacerdocio?—4. El efecto de su sacerdocio, ¿se extiende a él mismo, o solamente a los demás?—5. Su sacerdocio, ¿es eterno?—6. ¿Debe llamarse sacerdote según el rito de Melquisedec?

ARTICULO 1

¿Le compete a Cristo ser sacerdote?

In Hebr. 5 lect.l

Objeciones por las que parece que a Cristo no le compete ser sacerdote.

1. El sacerdote es inferior al ángel; por ello se lee en Zac 3,1: *Dios me hizp ver al sumo sacerdote que estaba en pie delante del ángel del Señor.* Pero Cristo es mayor que los ángeles, según las palabras de Heb 1,4: *Hecho tanto mayor que los ángeles cuanto heredó un nombre más excelente que ellos.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

2. Aún más: las cosas acontecidas en el Antiguo Testamento fueron figuras de Cristo, según lo que se escribe en Col 2,17: *Todas esas cosas son la sombra de lo futuro, siendo Cristo la realidad de las mismas.* Pero Cristo no procede corporalmente de los sacerdotes de la ley antigua, pues dice el Apóstol en Heb 7,14: *Es notorio que nuestro Señor nació de Judá, tribu a la que nada dijo Moisés sobre los sacerdotes.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

3. Y también: en la ley antigua, que es figura de Cristo, no era una misma persona el legislador y el sacerdote; por eso dice el Señor a Moisés, el legislador, en Ex 28,1: *Acerca a tu hermano Aarón afín de que desempeñe el sacerdocio para mí.* Pero Cristo es el legislador de la ley nueva, según el texto de Jer 31,33: *Yo pondré mi ley en sus entrañas.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

En cambio está lo que se dice en Heb 4,14: *Tenemos un pontífice que penetró en el cielo, Jesús, el Hijo de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* El oficio propio del sacerdote es el de ser mediador entre Dios y el pueblo, en cuanto que: por un lado, entrega al pueblo las cosas divinas, de donde le viene el nombre de *sacerdote,* equivalente a *el que da las cosas sagradas*[1], conforme a las palabras de Mal 2,7: *Buscarán la Ley de su boca,* es decir, del sacerdote. Y por otro, ofrece a Dios las oraciones del pueblo, e igualmente satisface a Dios por los pecados de ese mismo pueblo. Por eso dice el Apóstol en Heb 5,1: *Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para que ofrezca ofrendas y sacrificios por los pecados.* Y esto compete principalmente a Cristo, pues por medio de él han sido conferidos dones a los hombres, según palabras de 2 Pe 1,4: *Por él,* esto es, Cristo, *nos hizo merced de preciosos y sumos bienes, para que por ellos os hagáis partícipes de la naturaleza divina.* El reconcilió también al género humano con Dios, según el pasaje de Col 1,19-20: *En él,* esto es, en Cristo, *plugo (al Padre) que habitase toda la plenitud, y reconciliar por él todas las cosas.* Por lo que a Cristo le compete de forma suprema ser sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potestad jerárquica compete ciertamente a los ángeles, en cuanto que también ellos son mediadores entre Dios y los hombres, como lo notifica Dionisio en el libro *De Cael. Hier.*[2], de manera que el propio sacerdote, en cuanto es mediador entre Dios y el pueblo, recibe el nombre de ángel, según las palabras de Mal

1. ISIDORO, *Etymol.* 1.7 c.12: ML 82,292. 2. C.9 § 2: MG 3,257.

a. Hay que leer el *Comentario de Santo Tomás sobre la Carta a los Hebreos* traída varias veces en esta cuestión, donde se ven las dos tesis fundamentales: Cristo es sacerdote (arts.l y 2); su sacerdocio es distinto y superior al sacerdocio del Antiguo Testamento (arts.3-6).

2,7: *Es un ángel del Señor de los ejércitos.* Pero Cristo fue mayor que los ángeles no sólo en cuanto a la divinidad, sino también en cuanto a la humanidad, porque poseyó la plenitud de gracia y de gloria. Por eso tuvo además la potestad jerárquica o sacerdotal de modo muy superior al de los ángeles, hasta el extremo de que también los ángeles fueron ministros de su sacerdocio, de acuerdo con lo que se lee en Mt 4,11: *Se acercaron los ángeles y le servían.* Con todo, desde el punto de vista de su pasibilidad, *fue hecho un poco menor que los ángeles,* como dice el Apóstol en Heb 2,9. Y, en este aspecto, fue semejante a los hombres viadores revestidos del sacerdocio.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe el Damasceno en el libro III[3], *lo que es enteramente semejante, es también idéntico, y no un simple ejemplo.* Así pues, por ser el sacerdocio de la antigua ley una figura del sacerdocio de Cristo, no quiso éste nacer de la estirpe de los sacerdotes figurativos, para que quedase claro que su sacerdocio no era enteramente idéntico, sino que difería de aquél como la verdad de la figura [b].

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes hemos expuesto (q.7 a.7 ad 1; a.10), los demás hombres poseen parcialmente determinadas gracias; en cambio, Cristo, como cabeza de todos, tiene la plenitud de todas las gracias. Y por eso, en cuanto a los hombres se refiere, uno es legislador, otro sacerdote, y otro rey; pero todas estas funciones tienen lugar a un mismo tiempo en Cristo, como en la fuente de todas las gracias. De ahí que se diga en Is 33,22: *El Señor, nuestro juez; el Señor, nuestro legislador; el Señor, nuestro rey, vendrá y nos salvará*[c].

ARTICULO 2

¿Fue Cristo sacerdote y victima a la vez?

In Hebr. 9 lect.3 y 5

Objeciones por las que parece que Cristo no fue a la vez sacerdote y víctima.

1. Corresponde al sacerdote matar la víctima. Pero Cristo no se mató a sí mismo. Luego Cristo no fue a la vez sacerdote y víctima.

2. Aún más: el sacerdocio de Cristo se parece más al sacerdocio de los judíos, que fue instituido por Dios, que al sacerdocio de los gentiles, con el que se daba culto a los demonios. Pero en la ley antigua nunca se ofrecía en sacrificio un hombre. Tal práctica es recriminada en grado sumo en los sacrificios de los gentiles, según palabras de Sal 105,38: *Derramaron la sangre inocente de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán.* Luego en el sacerdocio de Cristo no debió ser la víctima el propio Cristo en cuanto hombre.

3. Y también: toda víctima, por ser ofrecida a Dios, queda consagrada a El. Pero la humanidad de Cristo fue consagrada y estuvo unida a Dios desde el principio. Luego no puede decirse oportunamente que Cristo, en cuanto hombre, fuera víctima.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 5,2: *Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima a Dios en olor de suavidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[4], *todo sacrificio visible es el sacramento, es decir, el signo del sacrificio invisible.* Y es sacrificio invisible aquel por el que el hombre ofrece a Dios su propio espíritu, conforme a las palabras de Sal 50,19: *Es sacrificio para Dios el espíritu contrito.* Por eso, todo lo que es ofrecido a Dios para que el espíritu del hombre sea llevado hacia El, puede llamarse sacrificio.

Así pues, el hombre necesita del sacrificio por tres motivos: primero, para la remisión del pecado, que le aparta de Dios. Y por eso dice el Apóstol en Heb 5,1 que concierne al sacerdote *ofrecer dones y sacrificios por los pecados.* Segundo, para que el hombre se conserve en estado de gracia, unido siempre a Dios, en quien consiste su paz y su salvación. De ahí que, en la ley antigua, se sacrificase una víctima pacífica por la salvación de los oferentes, como se lee en Lev 3. Tercero, para que el alma del hombre se una perfectamente a Dios, lo que

3. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. 4. C.5: ML 41,282.

b. Destaca la novedad del sacerdocio de Cristo respecto al sacerdocio del A.T., anuncio y figura del mismo (a.6).

c. El sacerdocio de Cristo va muy unido a su gracia como cabeza de la Iglesia. Esa gracia se concreta en la inmolación voluntaria de sí mismo que define la novedad de su sacerdocio (a.2).

acontecerá sobre todo en la gloria. Por eso, en la ley antigua, se ofrecía el holocausto, a modo de *combustión total,* como se dice en Lev 1.

Ahora bien, todos estos beneficios se han verificado en nosotros por medio de la humanidad de Cristo. Pues, efectivamente: primero, fueron borrados nuestros pecados, según las palabras de Rom 4,25: *Fue entregado por nuestros pecados.* Segundo, por él recibimos la gracia que nos salva, conforme a Heb 5,9: *Fue hecho causa de salud eterna para todos los que le obedecen.* Tercero, por él hemos logrado la perfección de la gloria, como se lee en Heb 10,19: *Tenemos confianza, en virtud de su sangre, de entrar en el lugar de los santos,* es decir, en la gloria celestial. Y por eso el propio Cristo, en cuanto hombre, no sólo fue sacerdote, sino también víctima perfecta, siendo a la vez víctima por el pecado, hostia pacífica y holocausto .

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Cristo no se mató, sino que se expuso voluntariamente a la muerte, conforme a las palabras de Is 53,7: *Se ofreció porque quiso.* Y por eso se dice que se ofreció a sí mismo.

2. *A. la segunda hay que decir:* La muerte de Cristo puede relacionarse con una doble voluntad. En primer lugar, con la voluntad de los que le mataron. En este sentido no tuvo la condición de víctima, pues no es posible decir que quienes mataron a Cristo hayan ofrecido a Dios una víctima, sino que pecaron gravemente. Los sacrificios impíos de los gentiles eran imagen de este pecado, porque sacrificaban hombres a sus ídolos. En segundo lugar, la muerte de Cristo puede considerarse en comparación con la voluntad del paciente, que se ofreció voluntariamente a la pasión. Y, bajo este aspecto, tiene razón de víctima, y no guarda semejanza con los sacrificios de los gentiles.

3. *A la tercera hay que decir:* La santidad inicial de la humanidad de Cristo no impide que la misma naturaleza humana, ofrecida a Dios en la pasión, haya sido santificada de una nueva manera, a saber, como hostia ofrecida actualmente, pues entonces adquirió la santificación actual de la víctima en virtud de la antigua caridad y por la gracia de unión, que lo santificó de modo absoluto.

ARTICULO 3

La expiación de los pecados, ¿es efecto del sacerdocio de Cristo?

In Hebr. 9 lect.3

Objeciones por las que parece que la expiación de los pecados no es efecto del sacerdocio de Cristo.

1. Borrar los pecados es competencia exclusiva de Dios, conforme a lo que se dice en Is 43,25: *Soy yo quien borro tus pecados por amor de mí mismo.* Ahora bien, Cristo no es sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego el sacerdocio de Cristo no es apto para expiar los pecados.

2. Aún más: escribe el Apóstol, en Heb 10,1-3, que los sacrificios del Antiguo Testamento *no pudieron hacer perfectos a los oferentes; de otro modo, hubieran dejado de ofrecerlos, porque, una vez purificados suficientemente, no tendrían conciencia alguna de pecado; pero en tales sacrificios se hacía cada año memoria de los pecados.* Ahora bien, bajo el sacerdocio de Cristo se hace del mismo modo conmemoración de los pecados, cuando se dice: *Perdona nuestros pecados* (Mt 6,12). Además, también continuamente se ofrece el sacrificio en la Iglesia; por lo que en el v.ll se añade: *Danos hoy nuestro pan de cada día.* Luego los pecados no son expiados por el sacerdocio de Cristo.

3. Y también: en la antigua ley se inmolaba, en especial, un macho cabrío por el pecado de un jefe, una cabra por el pecado de un miembro del pueblo y un ternero por el pecado de un sacerdote, como es claro por Lev 4,3.23.28. Pero Cristo no es comparado con ninguno de esos animales, sino con el cordero, según palabras de Jer 11,19: *Era yo como manso cordero que es llevado al matadero.* Luego parece que su sacerdocio no tiene por finalidad expiar los pecados.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 9,14: *La sangre de Cristo, que por el Espíritu Santo se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas, para que sirvamos al Dios vivo.* Ahora bien, se llama obras muertas a los pecados. Luego el sacerdocio de Cristo tiene poder para limpiar de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Para la purificación perfecta de los pecados se requieren

d. La definición agustiniana de sacrificio traduce bien lo que significa el culto «en espíritu y en verdad». Lo decisivo no es la muerte física de las víctimas, sino la entrega libre y personal de los oferentes (sol.2; II-II q.85 a.3).

dos cosas, en correspondencia con los dos elementos que se dan en el pecado, a saber: la mancha de la culpa y el reato de la pena. La mancha de la culpa se borra por medio de la gracia, que hace volver a Dios el corazón del hombre; y el reato de la pena es totalmente destruido cuando el hombre satisface a Dios. Ahora bien, el sacerdocio de Cristo produce estos dos efectos. Efectivamente, en virtud del mismo se nos otorga la gracia, mediante la cual nuestros corazones se vuelven a Dios, según las palabras de Rom 3,24-25: *Justificados gratuitamente por su grada, por la redención que se realiza en Cristo Jesús, a quien puso Dios como intercesor por la fe en su sangre.* El también satisfizo plenamente por nosotros, en cuanto que *llevó nuestras enfermedadesy cargó con nuestros dolores* (Is 53,4). Por lo que resulta evidente que el sacerdocio de Cristo tiene pleno poder para expiar los pecados[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no fue sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, sin embargo una misma y única persona fue sacerdote y Dios. Por eso dice el Concilio de Efeso[5]: *Si alguno sostuviera que nuestro Pontífice y Apóstol no es el mismo Verbo de Dios, sino que lo es otro distinto de él, especialmente una persona humana, sea anatema.* Y por eso, al actuar su humanidad con el poder de la divinidad, su sacrificio era eficacísimo para borrar los pecados. Por este motivo escribe Agustín en el libro IV *De Trin.*[6]: *Como en todo sacrificio han de tenerse en cuenta cuatro cosas: a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece, el mismo único j verdadero mediador, reconciliándonos con Dios por el sacrificio de la paz continuaba siendo uno con aquel a quien lo ofrecía, hacía en sí mismo una sola cosa de aquellos por quienes lo ofrecía, era uno mismo el que ofrecía,y era una sola cosa con lo que ofrecía.*

2. *A la segunda hay que decir:* En la nueva ley los pecados no se recuerdan a causa de la ineficacia del sacerdocio de Cristo, como si por medio de él no fuesen suficientemente expiados los pecados; sino que se recuerdan en cuanto a aquellos que: o no quieren ser partícipes de su sacrificio, como sucede con los infieles, por los que rezamos para que se conviertan; o también en cuanto a aquellos que, después de haber participado en este sacrificio, se apartan de cualquier modo de él pecando.

El sacrificio que se ofrece diariamente en la Iglesia no es distinto del que ofreció el propio Cristo, sino que es una conmemoración del mismo. Por eso dice Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[1]: *El sacerdote que ofrece es el propio Cristo, y también él mismo es la ofrenda. El ha querido que el sacrificio de la Iglesia sea el sacramento diario de esas realidades.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como recuerda Orígenes, *In loann.*[8], aunque en la ley antigua se ofreciesen diversos animales, el sacrificio diario, que se ofrecía por la mañana y por la tarde, era, sin embargo, un cordero, como se lee en Núm 28,3-4. Por eso se daba a entender que la oblación del cordero, es decir, de Cristo, sería el sacrificio que consumase todos los demás. Y por eso mismo se dice en Jn 1,36: *He ahí el cordero de Dios, he ahí el que quita los pecados del mundo.*

ARTICULO 4

El efecto del sacerdocio de Cristo, ¿se extendió sólo a los demás, o también a él mismo?

Objeciones por las que parece que el efecto del sacerdocio de Cristo no se extendió sólo a los demás, sino también a él mismo.

1. Rogar por el pueblo concierne al oficio del sacerdote, conforme a las palabras del 2 Mac 1,23: *Mientras se consumía el sacrificio, oraban los sacerdotes.* Ahora bien, Cristo no oró solamente por los demás, sino también por sí mismo, como antes hemos dicho (q.21 a.3), y como se escribe en Heb 5,7: *Ofreció en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte.* Luego el sacerdocio de Cristo tuvo efectos no solamente sobre los demás, sino también sobre él mismo.

5. P.l c.26 anath.10: MANSI 4,1083; Dz 122. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestorium,* anath.10: MG 77,121; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 6. C.14: ML 42,901. 7. C.20: ML 41,298. 8. Tr.6 n.32: MG 14,289.

e. «Mancha de la culpa» o separación afectiva respecto a Dios y a su voluntad. «Reato de pena» es la consecuencia de haber introducido un desorden que debe ser rectificado (I-II q.87 a.l).

2. Aún más: Cristo se ofreció a sí mismo como sacrificio en su pasión. Pero con su pasión no mereció sólo para los demás, sino también para sí mismo, como antes queda dicho (q.19 a.3 y 4). Luego el sacerdocio de Cristo no influyó sólo en los demás, sino también en él mismo.

3. Y también: el sacerdocio de la ley antigua fue figura del sacerdocio de Cristo. Pero el sacerdote de la antigua ley ofrecía el sacrificio no sólo por los demás, sino también por sí mismo, pues en Lev 16,17 se dice que *el sumo sacerdote entra en el santuario para orar por sí, por su casa y por todo el pueblo de Israel.* Luego el sacerdocio de Cristo no sólo tuvo efecto sobre los demás, sino también sobre sí mismo.

En cambio está lo que se lee en el Concilio de Efeso[9]: *Si alguno dice que Cristo ofreció la oblación por sí mismo, y no más bien por nosotros solos (puesto que no necesitó de sacrificio quien no conoció el pecado), sea anatema.* Ahora bien, el oficio del sacerdote consiste sobre todo en ofrecer el sacrificio. Luego el sacerdocio de Cristo no tuvo efecto sobre él mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.l), el sacerdote es constituido mediador entre Dios y el pueblo. Y necesita de un mediador ante Dios aquel que no puede llegar hasta El por su propia virtud; y un sujeto de esa naturaleza está sometido al sacerdocio al participar del efecto del mismo. Pero esto no corresponde a Cristo, pues dice el Apóstol en Heb 7,25: *Se acerca a Dios por sí mismo, viviendo eternamente, para interceder por nosotros.* Y por eso no corresponde a Cristo recibir en sí mismo el efecto de su sacerdocio, sino, más bien, comunicarlo a los demás. En cualquier género de cosas, el primer agente influye de tal modo que él no es receptor de nada dentro de ese género; así, el sol ilumina, pero no es iluminado, y el fuego calienta, pero no es calentado. Ahora bien, Cristo es la fuente de todo sacerdocio, pues el sacerdote de la ley antigua era una figura de El, y el sacerdote de la nueva ley actúa en representación de Cristo, conforme a lo que se lee en 2 Cor 2,10: *Pues tambiényo, lo que he perdonado, si he perdonado algo en atención a vosotros, lo he hecho en representación de Cristo.* Y, por eso, no le corresponde a Cristo recibir el efecto de su sacerdocio.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La oración, aunque compete a los sacerdotes, no es, sin embargo, un acto propio de su oficio, puesto que a cada uno de los hombres le corresponde orar por sí mismo y por los demás, conforme a las palabras de Sant 5,16: *Orad unos por otros para que os salvéis.* Y, en este sentido, podría decirse que la oración que Cristo hizo por sí mismo no era un acto de su sacerdocio.

Pero tal respuesta parece quedar excluida por el Apóstol, quien, después de haber dicho, en Heb 5,6, *tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec,* añade en el v.7: *que en los días de su vida mortal ofreció oraciones,* etcétera, como antes hemos recordado (en la sol.). Y, de este modo, parece que la oración que Cristo practicó no pertenece a su sacerdocio. Por eso es necesario decir que los demás sacerdotes participan del efecto de su propio sacerdocio no en cuanto sacerdotes, sino en cuanto pecadores, como diremos luego (ad 3). Pero Cristo, hablando en absoluto, no tuvo pecado, aunque sí tuvo *una semejanza de carne de pecado,* como se dice en Rom 8,3. Y, por este motivo, no puede decirse de modo absoluto que él mismo participó del efecto de su sacerdocio, sino sólo de forma relativa, es decir, según la pasibilidad de su carne. Por lo que dice claramente: *El que podía salvarle de la muerte* (Heb 5,7)z

2. *A. la segunda hay que decir:* En la oblación del sacrificio de cualquier sacerdote pueden considerarse dos cosas, a saber: el mismo sacrificio ofrecido y la devoción del oferente. El efecto propio del sacerdocio es lo que resulta del mismo sacrificio. Pero Cristo alcanzó por su pasión [la gloria de la resurrección], no como por virtud del sacrificio, que se ofrece a modo de satisfacción, sino por la devoción con que sufrió humildemente, y por caridad, la pasión.

3. *A la tercera hay que decir.* La figura no puede igualar a la realidad. Por eso el sacer-

9. P.l c.26 anath.10: MANSI 4,1083; Dz 122. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestorium,* anath.10: MG 77,121; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841.

/ Aunque Cristo no se beneficie de su sacrificio en cuanto expiación del pecado, el amor con que se inmoló mereció para sí mismo la glorificación de su cuerpo (q.19 a.3 sol.3; q.20 a.3 sol.2).

dote representativo de la ley antigua no podía lograr una perfección de tal categoría que no necesitase el sacrificio satisfactorio. Pero Cristo no tuvo esa necesidad. Por tanto, el motivo no es semejante en uno y otro caso. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 7,28: *La Ley hizo sacerdotes a hombres sujetos a la debilidad; pero la palabra del juramento, que viene después de la Ley, hizp al Hijo perfecto para toda la eternidad.*

ARTICULO 5

El sacerdocio de Cristo, ¿es eterno?

In Sent. 3 d.22 q.l a.l ad 4; *In Hebr. 1* lect.4

Objeciones por las que parece que el sacerdocio de Cristo no persiste por toda la eternidad.

1. Como acabamos de decir (a.4 ad 1 y 3), solamente necesitan del efecto del sacerdocio aquellos que están sujetos a la debilidad del pecado, que puede ser expiada por el sacrificio del sacerdote. Pero esta situación no será eterna, porque en los santos no existirá flaqueza alguna, conforme a las palabras de Is 60,21: *Tu pueblo estará íntegramente formado por santos;* y, por otro lado, el defecto de los pecados no podrá perdonarse, puesto que *en el infierno no hay redención alguna.* Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

2. Aún más: el sacerdocio de Cristo tuvo su manifestación más esplendorosa en su pasión y muerte, cuando *entró en el santuario por su propia sangre,* como se dice en Heb 9,12. Pero la pasión y la muerte de Cristo no serán eternas, pues, como se escribe en Rom 6,9: *Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere.* Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

3. Y también: Cristo es sacerdote no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Pero Cristo no fue hombre en una ocasión, a saber, en los tres días de su muerte. Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

En cambio está lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote para siempre.*

Solución. *Hay que decir:* En el sacrificio del sacerdote pueden considerarse dos cosas: primero, la oblación del sacrificio; segundo, la consumación del mismo, que consiste en que consiguen el fin del sacrificio aquellos por quienes se ofrece. Pero el fin del sacrificio ofrecido por Cristo no fueron los bienes temporales, sino los eternos, que alcanzamos por su muerte, por lo que se dice en Heb 9,11 que *Cristo está constituido pontífice de los bienes futuros.* Por este motivo se dice que el sacerdocio de Cristo es eterno. Y esta consumación del sacrificio de Cristo estaba prefigurada en el hecho de que el sumo sacerdote de la ley antigua entraba, una vez al año, en el lugar santísimo con la sangre de un macho cabrío y de un novillo, como se dice en Lev 16,11-15, aunque no inmolaba tales animales dentro del lugar santísimo, sino fuera. Del mismo modo entró Cristo en el *lugar santísimo,* esto es, en el mismo cielo, y nos preparó el camino para entrar por la virtud de su sangre, que derramó por nosotros en la tierra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Los santos que estarán en el cielo no necesitarán más ser purificados por el sacerdocio de Cristo; pero, una vez purificados, tendrán necesidad de ser perfeccionados por Cristo, del que depende su gloria. Como se dice en Ap 21,23: *La claridad de Dios la ilumina,* es a saber, la ciudad de los santos, *y su lumbrera es el Cordero.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la pasión y la muerte de Cristo no han de repetirse en adelante, la virtud de aquella víctima permanece, sin embargo, por toda la eternidad porque, como se dice en Heb 10,14, *con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.*

3. Con esto queda resuelta también *la tercera objeción.*

La unidad de esta oblación estaba figurada en la ley por el hecho de que el sumo sacerdote entraba una vez al año en el santuario en ocasión de la ofrenda solemne de la sangre, como se dice en Lev 16,11. Pero la figura se separaba de la verdad en que aquella ofrenda no tenía una virtud perpetua, y por eso era necesario repetir cada año aquellas ofrendas.

ARTICULO 6

El sacerdocio de Cristo, ¿fue según el orden de Melquisedec?

Infra q.61 a.3 ad 3; *In Sent.* 4 d.8 q.l a.2 q.''3; *In Hebr. 1* lect.l

Objeciones por las que parece que el sacerdocio de Cristo no fue según el orden de Melquisedec.

1. Cristo es la fuente de todo sacerdocio, por ser el sacerdote principal. Ahora

bien, lo que es principal no sigue el orden de los demás, sino que los demás siguen el orden de aquél. Luego Cristo no debe llamarse sacerdote según el orden de Melquisedec.

2. Aún más: el sacerdocio de la ley antigua se aproximó más al sacerdocio de Cristo que el sacerdocio anterior a la ley. Ahora bien, los sacramentos tanto más claramente significaban a Cristo cuanto más cercanos estaban a El, como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.l a.7 *sed contra;* q.2 a.7). Luego el sacerdocio de Cristo más bien debe denominarse según el sacerdocio legal que según el sacerdocio de Melquisedec, porque éste fue anterior a la ley.

3. Y también: en Heb 7,2-3 se dice que *Es rey de paz sin padre, sin madre, sin genealogía; y sin tener principio en sus días ni fin en su vida.* Todo lo cual conviene exclusivamente al Hijo de Dios. Luego Cristo no debe llamarse sacerdote según el orden de Melquisedec como de algún otro orden; debe llamarse sacerdote según su propio orden.

En cambio está lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (a.4 ad 3), el sacerdocio legal fue figura del sacerdocio de Cristo, pero no en conformidad perfecta con la verdad, sino de un modo muy distanciado de la misma: ya porque el sacerdocio de la ley antigua no purificaba de los pecados; ya porque no era eterno, como lo es el sacerdocio de Cristo. Pero la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al sacerdocio levítico fue representada por el sacerdocio de Melquisedec, que recibió los diezmos de Abrahán (Gen 14,20), en el cual, de alguna manera, el propio sacerdocio legal cumplió con la obligación de los diezmos. Y por eso, debido a la excelencia del verdadero sacerdocio con relación al sacerdocio figurativo de la ley, se dice que el sacerdocio de Cristo es según el orden de Melquisedec.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* No se afirma que Cristo sea sacerdote según el orden de Melquisedec como si éste fuera el sacerdote principal, sino en el sentido de que prefiguraba la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al sacerdocio levítico.

2. *A. la segunda hay que decir:* En el sacerdocio de Cristo podemos considerar dos cosas, a saber: la misma oblación de Cristo, y la participación en ésta. Por lo que se refiere a la oblación, el sacerdocio legal simbolizaba con más fuerza el sacrificio de Cristo, por el derramamiento de la sangre, que el sacerdocio de Melquisedec, en el que no se derramaba sangre. En cambio, por lo que atañe a la participación en ese sacrificio y en sus efectos, en lo que se centra principalmente la excelencia del sacrificio de Cristo con relación al sacerdocio legal, el de Melquisedec lo prefiguraba más claramente, porque su ofrenda consistía en pan y vino, que significaban, como dice Agustín [10], la unidad de la Iglesia, producida por la participación en el sacrificio de Cristo. Por eso, también en la ley nueva el verdadero sacrificio de Cristo se comunica a los fieles bajo las especies de pan y vino.

3. *A la tercera hay que decir:* Melquisedec es presentado *sin padre, sin madre y sin genealogía,* y *sin tener principio en sus días ni fin en su vida,* no porque no tuviera realmente todo eso, sino porque la sagrada Escritura lo silencia. Y por eso mismo, como dice el Apóstol en el pasaje citado, *se asemejó al Hijo de Dios,* que, en cuanto hombre, no tiene padre, y, en cuanto Dios, carece de madre y de genealogía, conforme a estas palabras de Is 53,8: *¿Quién será capaz de contar su generación?;* y bajo este mismo aspecto tampoco tiene principio ni fin.

10. *In loann.* 6,54 tr.26: ML 35,1614.

CUESTIÓN 23

Sobre la adopción. ¿Le conviene a Cristo?

Viene a continuación el tema de la adopción. ¿Le conviene ésta a Cristo?

Y sobre tal problema se plantean cuatro preguntas: 1. ¿Le corresponde a Dios adoptar hijos?—2. ¿Eso corresponde sólo a Dios Padre?—3. ¿El ser adoptados como hijos de Dios es privativo de los hombres?—4. ¿Puede calificarse a Cristo de Hijo adoptivo?

ARTICULO 1

¿Corresponde a Dios adoptar hijos?

1 q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.10 q.2 a.l q.[a]l; *Cont. Gentes* 4,17

Objeciones por las que parece que no corresponde a Dios adoptar hijos.

1. Como enseñan los juristas[1], nadie adopta como hijo más que a una persona extraña. Pero para Dios no existen personas extrañas, porque es el Creador de todos. Luego parece que a Dios no le compete adoptar.

2. Aún más: la adopción parece haber sido introducida a falta de filiación natural. Pero en Dios existe una filiación natural, como hemos reseñado en la *Primera Parte* (q.27 a.2). Luego a Dios no le corresponde adoptar hijos.

3. Y también: la adopción de alguien tiene como finalidad suceder al adoptante en la herencia. Pero no parece que persona alguna pueda suceder a Dios en su herencia, porque Dios no muere nunca. Luego a Dios no le compete adoptar.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos de Dios.* Ahora bien, la predestinación de Dios no es vana. Luego Dios adopta a algunos como hijos.

Solución. *Hay que decir:* Un hombre adopta a otro como hijo suyo en cuanto que, por su bondad, le admite a participar de su propia herencia. Ahora bien, la bondad de Dios es infinita, y en virtud de la misma acontece el que admita a las criaturas a participar de sus propios bienes; y especialmente a las criaturas racionales, que, por estar hechas a imagen de Dios, son capaces de la bienaventuranza divina. Tal bienaventuranza consiste en el gozo de Dios, por el cual el propio Dios es bienaventurado y rico por sí mismo, es a saber, en cuanto que goza de sí mismo. Y se llama herencia de alguien aquello que le hace rico. Por eso se dice que Dios, al admitir, por su bondad, a los hombres a la herencia de su bienaventuranza, los adopta. Pero la adopción divina supera a la humana en que Dios, cuando adopta al hombre, le hace idóneo, por el don de la gracia, para recibir la herencia celestial; mientras que el hombre no convierte en idóneo a quien adopta, sino que más bien, al adoptar, elige a uno que ya es idóneo[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El hombre, considerado en su naturaleza, no es extraño a Dios por lo que se refiere a los bienes naturales que recibe de El; sí lo es, en cambio, con relación a los bienes de la gracia y de la gloria. Y en este sentido es adoptado.

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del hombre actuar para suplir su indigencia; esto, en cambio, no le compete a Dios, porque obra para comunicar la abundancia de su perfección. Y por eso, así como por el acto de la creación se comunica a todas las criaturas una cierta semejanza de la bondad divina, así también, por el acto de la adopción, se comunica a los hombres una semejanza de la filiación natural, conforme a las palabras de Rom 8,29: *A los que de antes conoció, los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.*

1. Véase *Suppl.* q.57 a.l.

a. Como el amor divino y como la gracia, la adopción divina transforma realmente al hombre (II-IIq.110 a.l).

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes espirituales pueden ser poseídos por muchos a la vez, pero no los bienes corporales. Y por eso nadie puede recibir la herencia material hasta que se convierte en sucesor del que muere. En cambio, la herencia espiritual puede ser participada íntegramente por muchos a la vez, sin perjuicio alguno del Padre, que vive para siempre.

Pudiera decirse, sin embargo, que Dios se aparta en cuanto existente en nosotros por medio de la fe, para comenzar a estar presente por la visión, como dice la *Glosa*[2] comentando Rom 8,17: *Si hijos, también herederos.*

ARTICULO 2

El adoptar, ¿corresponde a toda la Trinidad?

Supra q.3 a.4 ad 3; *In Sent.* 3 d.10 q.2 a.l q."2 y 3.

Objeciones por las que parece que el adoptar no corresponde a toda la Trinidad.

1. En Dios se habla de adopción por analogía a lo que acontece entre los hombres. Pero entre los hombres solamente corresponde el adoptar a aquel que puede engendrar hijos. Y esto, en Dios, únicamente compete al Padre. Luego, en la Divinidad, sólo el Padre puede adoptar.

2. Aún más: mediante la adopción, los hombres se convierten en hermanos de Cristo, según las palabras de Rom 8,29: *Para que El sea el primogénito entre muchos hermanos.* Pero se llama hermanos a los que son hijos de un solo padre, por lo que el Señor dice en Jn 20,17: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre.* Luego solamente el Padre de Cristo tiene hijos adoptivos.

3. Y también: en Gal 4,4-6 se dice: *Dios envió a su Hijo para que recibiésemos la adopción de hijos de Dios. Y, puesto que sois hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, Padre.* Luego el adoptar es propio de aquel que posee al Hijo y al Espíritu Santo. Pero esto es exclusivo de la persona del Padre. Luego el adoptar solamente corresponde a la persona del Padre.

En cambio está que el adoptarnos como hijos compete a aquel a quien podemos llamar Padre; por ello se escribe en Rom 8,15: *Habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos, en el que gritamos: Abba, Padre.* Pero, cuando llamamos a Dios *Padre nuestro,* nos referimos a toda la Trinidad, como sucede también con los demás nombres que se predican de Dios en relación con las criaturas, según hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.33 a.3 arg.l; q.45 a.6 *en cambio).* Luego el adoptar compete a toda la Trinidad.

Solución. *Hay que decir:* Entre el hijo adoptivo de Dios y el Hijo de Dios por naturaleza media esta diferencia: El Hijo natural de Dios es *engendrado y no hecho,* mientras que el hijo adoptivo es hecho, según palabras de Jn 1,12: *Les dio poder para hacerse hijos de Dios.* Sin embargo, alguna vez se dice que el hijo adoptivo es engendrado a causa de la regeneración espiritual, que es gratuita, no natural; por eso se lee en Sant 1,18: *Nos engendró voluntariamente por la palabra de la verdad.* Y aunque, en Dios, el engendrar sea propio de la persona del Padre, producir cualquier efecto en las criaturas es, sin embargo, común a toda la Trinidad, a causa de la unidad de naturaleza, pues donde hay una sola naturaleza es necesario que haya un solo poder y una sola operación. Por eso dice el Señor en Jn 5,19: *Lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo.* Y, por lo tanto, adoptar a los hombres como hijos de Dios corresponde a toda la Trinidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todas las personas humanas no tienen numéricamente una sola naturaleza, de modo que sea necesario que tengan todas una sola operación y un solo efecto, como sucede en Dios. Y por eso, en este aspecto, no puede defenderse una analogía en uno y otro caso.

2. *A la segunda hay que decir.* Nosotros, en virtud de la adopción, nos convertimos en hermanos de Cristo, como que tenemos el mismo Padre que El. Pero Dios es Padre de Cristo de una manera, y es Padre nuestro de otra manera distinta. Por eso, de forma clara, dijo el Señor en Jn 20,17: *Mi Padre* y, separadamente, *vuestro Padre.* Efectivamente, Dios es Padre de Cristo por generación natural, que es lo distintivo de éste; mientras que es Padre nuestro al hacer voluntariamente algo que le es común con el Hijo y con el Espíritu Santo. Y, por eso, Cristo no es hijo de toda la Trinidad, como lo somos nosotros.

2. *Glossa ordin.* (VI,19 A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1441.

3. *A la tercera hay que decir* Como acabamos de afirmar (a.l ad 2), la filiación adoptiva es una semejanza de la filiación eterna, como todas las cosas realizadas en el tiempo son semejanzas de las existentes desde toda la eternidad. Ahora bien, el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por la claridad de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo. Y, por ese motivo, aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar, y al Espíritu Santo como el que imprime en nosotros la semejanza del ejemplar.

ARTICULO 3

El ser adoptado, ¿es exclusivo de la criatura racional?

In Sent. 3 d.10 q.2 a.2 q.ªl y 2.

Objeciones por las que parece que el ser adoptado no es exclusivo de la criatura racional.

1. Dios no es Padre de la criatura racional a no ser por la adopción. Pero también es llamado Padre de la criatura irracional, según palabras de Job 38,28: *¿Quién es el Padre de la lluvia?* o *¿quién engendró las gotas de la lluvia?* Luego la adopción no es algo exclusivo de la criatura racional.

2. Aún más: algunos son llamados hijos de Dios en virtud de la adopción. Pero, en la Escritura, ser hijos de Dios parece atribuirse propiamente a los ángeles, conforme a lo que se lee en Job 1,6: *Un día, presentándose ante el Señor los hijos de Dios.* Luego el ser adoptado no es algo privativo de la criatura racional.

3. Y también: lo que es propio de una naturaleza conviene a todos los que la tienen, como acontece con la risibilidad respecto de todos los hombres. Pero el ser adoptado no conviene a todas las criaturas racionales. Luego el ser adoptado no es propio de la criatura racional.

En cambio está que, según Rom 8,17, los hijos adoptados son *herederos de Dios.* Ahora bien, tal herencia solamente corresponde a la criatura racional. Luego el ser adoptado es exclusivo de la criatura racional.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.l ad 2), la filiación adoptiva es una semejanza de la filiación natural. Pero el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre como Verbo intelectual, siendo una sola cosa con el mismo Padre. Así pues, la semejanza con el Verbo puede producirse de tres modos. Primero, en cuanto a la noción de forma, no en cuanto a la intelectualidad del mismo; como acontece con la forma exterior de una casa, que se asemeja al verbo mental del artífice en cuanto a la noción de forma, pero no en cuanto a la intelección, porque la forma de la casa plasmada en la materia no es inteligible, como lo era en la mente del arquitecto. Segundo, no sólo en cuanto a la noción de la forma, sino también en cuanto a la intelectualidad del Verbo; como la ciencia que surge de la mente del discípulo se asemeja a la idea que hay en la mente del maestro. Y, bajo este aspecto, la criatura racional, incluso vista según su naturaleza, se asemeja al Verbo de Dios. Tercero, en cuanto a la unidad que el Verbo mantiene con el Padre, lo que se realiza mediante la gracia y la caridad. Por eso ora el Señor en Jn 17,21-22: *Sean uno en nosotros, como también nosotros somos uno.* Y esta semejanza es la que consuma la idea de adopción, pues la herencia eterna se debe a los que se asemejan al Verbo bajo este aspecto[b].

De donde resulta claro que el ser adoptado conviene en exclusiva a la criatura racional; pero no a toda, sino a la que posee la caridad. Esta *es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo,* como se dice en Rom 5,5. Y por eso, en Rom 8,15, se llama al Espíritu Santo *Espíritu de adopción para los hijos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dios se llama Padre de la criatura irracional no propiamente por la adopción, sino en virtud de la creación, según el modo primero de participación en la semejanza.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los ángeles son llamados hijos de Dios por vía de adopción, no porque les competa a ellos en primer lugar, sino porque fueron los primeros que recibieron la adopción filial.

3. *A. la tercera hay que decir:* La adopción no es una propiedad que se derive de la

b. Estos argumentos suponen lo dicho sobre la función del Verbo en la creación (I q.45 a.6), que después se aplica también a la encarnación (III q.3 a.8).

naturaleza, sino una consecuencia de la gracia, de la que es capaz la naturaleza racional. Y, por eso, no es necesario que corresponda a toda criatura racional, sino que es suficiente con que toda criatura racional sea capaz de la adopción.

ARTICULO 4

Cristo, en cuanto hombre, ¿es Hijo adoptivo de Dios?'

Infra q.32 a.3; *In Sent.3* d.4 q.l a.2 q.ª1; q.ª2 ad 3; d.10 q.2 a.2 q.ª3; d.11 a.3 ad 2; d.18 a.4 q.ª1 ad 1; *De verít.* q.29 a.l ad 1; *Cont. Gentes* 4,4

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios.

1. Dice Hilario[3] hablando de Cristo: *No se pierde la dignidad del poder mientras se adopta la naturaleza humana.* Luego Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo.

2. Aún más: Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.*[4], escribe: *Aquel hombre es Cristo por la misma gracia en virtud de la que cualquier hombre, desde el inicio de la fe, es cristiano.* Ahora bien, los demás hombres son cristianos por la gracia de la adopción. Luego también aquel hombre es Cristo en virtud de la adopción. Y de este modo parece que es hijo adoptivo.

3. Y también: Cristo, en cuanto hombre, es siervo. Pero ser hijo adoptivo es más digno que ser siervo. Luego, con mucha más razón, Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo.

En cambio está que Ambrosio, en el libro *De Incarnat.*[5], dice: *No decimos que el hijo adoptivo es hijo por naturaleza, sino que llamamos hijo por naturaleza al que es hijo de verdad.* Ahora bien, Cristo es Hijo de Dios de verdad y por naturaleza, conforme a las palabras de la 1 Jn 5,20: *Para que estemos en su verdadero Hijo, Jesucristo.* Luego Cristo, en cuanto hombre, no es hijo adoptivo.

Solución. *Hay que decir:* La filiación corresponde propiamente a la hipóstasis o persona, no a la naturaleza; por eso dijimos en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.34 a.2 ad 3; q.40 a.l ad 1) que la filiación es una propiedad de la persona. Pero en Cristo no hay más persona o hipóstasis que la increada, a la que conviene el ser Hijo por naturaleza. Y hemos dicho antes (a.l ad 2) que la filiación adoptiva es una semejanza por participación de la filiación natural. Lo que se llama tal cosa por naturaleza, no se llama tal por participación. Y, por ese motivo, Cristo, que es Hijo de Dios por naturaleza, no puede llamarse en modo alguno hijo por adopción.

En cambio, para los que defienden que en Cristo hay dos personas o dos hipóstasis, o dos supuestos, no existe dificultad razonable para llamar a Cristo hijo adoptivo, en cuanto hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Así como la filiación no corresponde propiamente a la naturaleza, así tampoco le corresponde la adopción. Y, por eso, cuando se dice que *es adoptada la naturaleza humana,* se trata de una expresión impropia; y en ella la palabra *adopción* se toma por la unión de la naturaleza humana con la persona del Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* La analogía establecida por Agustín debe entenderse por lo que se refiere al principio, es a saber: porque así como cualquier hombre es cristiano sin mérito alguno, así aquel hombre tuvo el ser Cristo sin mérito alguno. Pero existe diferencia en cuanto al término, a saber: porque Cristo, por la gracia de unión, es Hijo natural, mientras que el hombre, por la gracia habitual, es hijo adoptivo. Y la gracia habitual en Cristo no convierte en hijo adoptivo al que no era hijo, sino que es un efecto en el alma de Cristo de su filiación natural, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Hemos visto su gloría como la de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.*

3. *A la tercera hay que decir:* La condición de criatura, lo mismo que la servidumbre o sumisión a Dios, no afecta sólo a la persona, sino también a la naturaleza; cosa que no puede decirse de la filiación. De ahí que la razón sea dispar en la analogía citada.

3. *De Trin.* 1.2: ML 10,68. 4. C.15: ML 44,982. 5. C.8: ML 16,875.

c. Se rechaza el adopcionismo, cuyo representante significativo fue Elipando, obispo de Toledo, a quien el papa Adriano I condenó duramente (DS 595).

CUESTIÓN 24

Sobre la predestinación de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la predestinación de Cristo.

Y sobre la misma se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue predestinado?—2. ¿Fue predestinado en cuanto hombre?—3. ¿Su predestinación es el modelo de la nuestra?—4. ¿Es la causa de nuestra predestinación?

ARTICULO 1

¿Corresponde a Cristo ser predestinado?

In Sent. 1 d.40 q.2; 3 d.10 q.3 a.l q.[a]l; d.ll a.4 ad 4; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que no compete a Cristo ser predestinado.

1. El término de cualquier predestinación parece ser la filiación adoptiva, conforme a las palabras de Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos suyos.* Pero, como acabamos de decir (q.23 a.4), a Cristo no le conviene el ser hijo adoptivo. Luego a Cristo no le corresponde ser predestinado.

2. Aún más: en Cristo pueden considerarse dos cosas, a saber: la naturaleza humana y la persona. Ahora bien, no puede decirse que Cristo es predestinado por razón de su naturaleza humana, pues la proposición *La naturaleza humana es el Hijo de Dios* es falsa. Del mismo modo, tampoco está predestinado por razón de la persona, porque tal persona no tiene el ser hijo de Dios en virtud de la gracia, sino por la propia naturaleza. Y la predestinación es propia de los que dependen de la gracia, como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.23 a.2 ad 4; a.5). Luego Cristo no fue predestinado a ser Hijo de Dios.

3. Y también: así como lo que ha sido hecho no siempre existió, igualmente sucede con lo que ha sido predestinado, porque la predestinación lleva consigo una cierta anterioridad. Ahora bien, Cristo, por haber sido desde siempre Dios e Hijo de Dios, impide que se diga: aquel hombre *ha sido hecho Hijo de Dios.* Luego, por una razón semejante, no debe decirse que Cristo es *predestinado a ser Hijo de Dios.*

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,4 hablando de Cristo: *El cualfue predestinado Hijo de Dios en poder".*

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.23 a.2), la predestinación, tomada en su sentido propio, es una preordenación divina eterna respecto de aquellas cosas que, por la gracia de Dios, han de producirse en el tiempo. Pero por la gracia de unión hizo Dios que, en el tiempo, el hombre fuese Dios y Dios fuese hombre. Y no es posible decir que Dios no haya preordenado desde la eternidad que eso había de realizarse en el tiempo porque se seguiría la aparición de un acontecimiento nuevo para la mente divina. Se impone, pues, afirmar que la misma unión de las naturalezas en la persona de Cristo cae bajo la predestinación eterna de Dios. Y, por este motivo, se dice que Cristo ha sido predestinado[h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* En el texto mencionado habla el Apóstol de nuestra predestinación a ser hijos adoptivos. Pero así como Cristo es Hijo de Dios por naturaleza de un modo singular en comparación con los demás, así también es predestinado de un modo único.

a. En Rom 1,4, «predestinado» quiere decir «constituido», «declarado», «manifestado», que no excluye sino que supone la predestinación.

b. «Predestinación» es la determinación divina desde la eternidad de lo que, por gracia, debe hacerse realidad en el tiempo (I q.23 a.l y 2). La unión hipostática realizada en Cristo ha sido determinada por Dios de modo singular (sol.l).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como observa la *G¿osa*[1] a propósito de Rom 1,4, algunos[2] enseñaron que tal predestinación debe entenderse de la naturaleza, no de la persona, porque a la naturaleza humana le fue concedida la gracia de unirse al Hijo de Dios en la unidad de la persona.

Pero, en ese sentido, la expresión del Apóstol resulta impropia por dos motivos. Primero, por una razón común. No decimos, en efecto, que sea predestinada una naturaleza, sino una persona, porque ser predestinado equivale a ser conducido a la salvación, lo cual es propio del supuesto que actúa por causa del fin de la bienaventuranza. Segundo, por una razón especial. Porque ser hijo de Dios no corresponde a la naturaleza humana, puesto que la proposición *La naturaleza humana es el Hijo de Dios* es una proposición falsa. A no ser, tal vez, que alguien, mediante una explicación dislocada, quiera exponer la frase *Ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder* (Rom 1,4) de modo que equivalga a esta otra: *Ha sido predestinado que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios en la persona.*

Queda, pues, que la predestinación se atribuya a la persona de Cristo, no considerada en sí misma, o en cuanto subsistente en la naturaleza divina, sino en cuanto que subsiste en la naturaleza humana. Por eso el Apóstol, después de haber dicho (v.3): *nacido de la descendencia de David según la carne,* añade: *Ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder,* para dar a entender que, en conformidad con haber nacido de la descendencia de David según la carne, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder. Pues aunque sea natural a esa persona, considerada en sí misma, ser Hijo de Dios en poder, eso no le es natural en cuanto a la naturaleza humana, a la que, en este sentido, le compete por la gracia de unión.

3. *A. la tercera hay que decir:* Orígenes, *In Rom.*[3], escribe que el texto del Apóstol es éste: *El cual ha sido designado Hijo de Dios en poder,* de manera que no se alude a ninguna precedencia. Y así tal texto no ofrece dificultad alguna.

Otros[4], en cambio, relacionan la anterioridad significada por el participio *predestinado,* no con el ser Hijo de Dios, sino con su manifestación, siguiendo un modo de hablar corriente en la Escritura, que consiste en *decir que las cosas se hacen cuando nos son conocidas,* de manera que el sentido sea éste: *Cristo fue predestinado a manifestarse como Hijo de Dios.* Pero ésta no es la acepción propia de la palabra *predestinación.* Se dice, en efecto, que alguien es propiamente predestinado cuando es conducido al fin de la bienaventuranza. Pero la bienaventuranza de Cristo no depende de nuestro conocimiento.

Y, por eso, es más exacto decir que la precedencia que lleva consigo el participio *predestinado* no se refiere a la persona considerada en sí misma, sino por razón de la naturaleza humana; es decir, porque, a pesar de que esa persona fue Hijo de Dios desde toda la eternidad, sin embargo ese Hijo de Dios no fue subsistente desde siempre en una naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[5]: *Jesús, que había de ser Hijo de David según la carne, fue predestinado, sin embargo, para ser Hijo de Dios en poder.*

Y debe tenerse en cuenta que, aunque el participio *predestinado* implique anterioridad, lo mismo que la implica el participio *hecho,* esa anterioridad es distinta en uno y otro caso. En efecto, el ser hecho pertenece a la misma cosa tal como es; en cambio, el ser predestinado pertenece a una persona en cuanto que está en la mente del que predestina. Pero lo que está sujeto, en la realidad, a una forma o a una naturaleza, puede ser aprehendido o como es bajo tal forma, o también como es en absoluto. Y porque a la persona de Cristo no le conviene en modo alguno comenzar a ser Hijo de Dios, sino que eso le compete en cuanto entendida o aprehendida como existiendo en la naturaleza humana, es a saber, porque lo que comenzó a existir en el tiempo es que el Hijo de Dios existiera en una naturaleza humana, por ese motivo la proposición *Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios* es más cierta que esta otra: *Cristo fue hecho Hijo de Dios.*

1. *Glossa ordin.* (VI,4 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1309. 2. GUILLERMO Aunsio-DORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.2 q.4 (115ra); HAYMO, *In Rom.* 1,4: ML 117,366. 3. L.l sobre 1,4: MG 14,849. 4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Quaest. in Ep. Pauli, In Phil.* q.9: ML 175,578; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, *In Rom.* 1,4: ML 191,1310; GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.3 q.l (115ra). Cf. *Glossa ordin. In Rom.* 1,4 (VI,4 B). 5. C.15: ML 44,982.

ARTICULO 2

La proposición **Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios,** *¿es falsa?*

In Sent. 3 d.7 q.3 a.l; d.10 q.l a.l q."3; *Cont. Gentes* 4,9; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios,* es falsa.

1. Cada uno es, en el tiempo, aquello que ha sido predestinado a ser, porque la predestinación de Dios no se frustra. Si, pues, Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios, parece seguirse que es Hijo de Dios en cuanto hombre. Pero esto es falso. Luego también es falso lo enunciado.

2. Aún más: lo que conviene a Cristo en cuanto hombre, conviene también a cualquier hombre, porque aquél tiene la misma especie que los demás hombres. Por consiguiente, en caso de que Cristo, en cuanto hombre, haya sido predestinado a ser Hijo de Dios, se seguiría que otro tanto sucede con cualquier hombre. Y esto es falso. Luego también es falso lo primero.

3. Y también: es objeto de la predestinación eterna lo que, alguna vez, ha de ocurrir en el tiempo. Pero la proposición *el Hijo de Dios fue hecho hombre* es más cierta que esta otra: *El hombre ha sido hecho Hijo de Dios.* Luego la proposición *Cristo, en cuanto Hijo de Dios, fue predestinado a ser hombre,* es también más cierta que la contraria: *Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[6]: *Decimos que el Señor de la gloria ha sido predestinado, en cuanto que el hombre ha sido hecho Hijo de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la predestinación pueden considerarse dos aspectos: uno, por parte de la misma predestinación eterna; y, considerada bajo este ángulo, implica anterioridad respecto de aquello que cae bajo la predestinación. Otro, atendiendo al efecto temporal, que es, en verdad, un don gratuito de Dios. Por consiguiente, es preciso decir que la predestinación, bajo los dos aspectos, se atribuye a Cristo solamente por razón de la naturaleza humana, pues ésta no ha estado siempre unida al Verbo y, además, el estar unida al Hijo de Dios en persona le ha sido concedido por gracia. Y por eso la predestinación solamente compete a Cristo por razón de la naturaleza humana. De donde dice Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.*[7]*: Esta promoción de la naturaleza humana ha sido predestinada a ser tan grande, tan excelsa y tan máxima, que es imposible elevarla a una cima más alta.* Ahora bien, se dice que una cosa conviene a alguien, en cuanto hombre, cuando le conviene por razón de la naturaleza humana. Y por eso es preciso decir que Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando se habla de que *Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios,* la concreción *en cuanto hombre* puede referirse al acto significado por el participio, de dos maneras: una, por parte de quien es materialmente predestinado. Y, en este sentido, la proposición es falsa, porque significaría que Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios. Y bajo este ángulo está planteada la objeción.

Otra, refiriéndose a la propísima razón del acto, en cuanto que la predestinación incluye en su naturaleza una anterioridad y un efecto gratuito. Y, en este aspecto, la predestinación conviene a Cristo por razón de su naturaleza humana, como queda explicado (en la sol.). Y en este sentido se dice que ha sido predestinado en cuanto hombre.

2. *A la segunda hay que decir.* Una cosa puede convenir a un hombre por razón de la naturaleza humana de dos modos: primero, porque la naturaleza humana es la causa de tal cosa o propiedad. Así la risibilidad compete a Sócrates por razón de su naturaleza humana, que es la causa de aquélla. Y en este sentido, que es el enfocado por la objeción, la predestinación no compete, por razón de la naturaleza humana, ni a Cristo ni a otro hombre alguno.

Segundo, entendiendo que una cosa conviene a alguien por razón de la naturaleza

6. C.15: ML 44,982. 7. C.15: ML 44,983.

c. Decir que Cristo «en cuanto hombre» es Hijo de Dios sería caer en el nestorianismo. En cambio se puede afirmar que Cristo en cuanto hombre fue predestinado a ser Hijo de Dios, pues sólo por la gracia de unión —efecto de la predestinación— la naturaleza humana es humanidad del Hijo.

humana porque ésta es capaz de asumirla. Y éste es el sentido en que decimos que Cristo fue predestinado por razón de la naturaleza humana, puesto que la predestinación se refiere a la exaltación de su propia naturaleza humana, como hemos expuesto (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[8], *la asunción singular del hombre por el Dios Verbo se hizo de una forma tan inefable que, verdadera y propiamente, se llama a la vez Hijo del hombre a causa de la naturaleza humana asumida, e Hijo de Dios porque quien la asume es el Dios unigénito.* Y porque tal asunción, en cuanto gratuita, queda dentro del campo de la predestinación, es lícito decir ambas cosas: el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre, y el Hijo del hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios. Sin embargo, porque el ser hombre no es una gracia otorgada al Hijo de Dios, sino más bien una gracia concedida a la naturaleza humana para que se uniese al Hijo de Dios, resulta más propio decir que *Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios,* que afirmar que *Cristo, en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre.*

ARTICULO 3

La predestinación de Cristo, ¿es el ejemplar de nuestra predestinación?

In Sent. 3 d.10 q.3 a. unic. q.ª2; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la predestinación de Cristo no es el ejemplar de nuestra predestinación.

1. El ejemplar existe antes que su imagen. Pero nada existe con anterioridad a lo eterno. Luego, al ser eterna nuestra predestinación, parece que la predestinación de Cristo no es el ejemplar de la nuestra.

2. Aún más: el ejemplar conduce al conocimiento de su imagen. Ahora bien, Dios no necesitó de otro ejemplar para llegar al conocimiento de nuestra predestinación, pues en Rom 8,29 se lee: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó.* Luego la predestinación de Cristo no es el ejemplar de nuestra predestinación.

3. Y también: el ejemplar es igual a la imagen. Pero la predestinación de Cristo parece que es de distinta naturaleza que la nuestra, puesto que nosotros somos predestinados a ser hijos adoptivos de Dios, mientras que Cristo ha sido predestinado a ser *Hijo de Dios en poder,* como se dice en Rom 1,4. Luego su predestinación no es el ejemplar de la nuestra.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[9]: *El propio Salvador, el mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, es la luz preclarísima de la predestinación y de la gracia.* Y se le llama luz de la predestinación y de la gracia porque, a través de su predestinación y gracia, se da a conocer nuestra predestinación; función que parece pertenecer a la naturaleza del ejemplar. Luego la predestinación de Cristo es el ejemplar de la nuestra.

Solución. *Hay que decir:* La predestinación puede considerarse de dos maneras: primera, por parte del propio acto de quien predestina. Y, entendida así, la predestinación de Cristo puede llamarse ejemplar de la nuestra, pues de un único modo y mediante un mismo acto eterno, Dios nos predestinó a nosotros y a Cristo.

Segunda, fijándose en aquello a lo que uno es predestinado, es decir, el término y efecto de la predestinación. Y, en este sentido, la predestinación de Cristo es el ejemplar de la nuestra de dos modos: primero, en cuanto al bien a que somos predestinados, pues El ha sido predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza y nosotros somos predestinados a ser hijos de Dios por adopción, que es una semejanza, por participación, de la filiación natural. Por eso se lee en Rom 8,29: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Segundo, por parte del modo de lograr este bien; lo que se consigue por medio de la gracia. Esto, con relación a Cristo, es clarísimo, porque en El la naturaleza humana fue unida al Hijo de Dios sin que precediese mérito alguno por parte de ella. *Y de la plenitud de su gracia hemos recibido todos nosotros,* como se dice en Jn 1,16[d].

8. C.15: ML 44,982. 9. C.15: ML 44,981.

d. Los a.3 y 4 son de gran importancia para entender la existencia cristiana como seguimiento de Cristo, en quien se nos da no sólo la plenitud de gracia (q.8 a.l), sino también el modo de vivir esa gracia (q.24 a.4 c.).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Tal objeción se plantea por parte del acto de quien predestina.

2. *A la segunda hay que decir* La respuesta es la misma que la ofrecida para la primera objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que la imagen sea enteramente conforme con el ejemplar; es suficiente una cierta aproximación.

ARTICULO 4

¿La predestinación de Cristo es causa de nuestra predestinación?

In Sent. 3 d.10 q.3 a. unic. q."3

Objeciones por las que parece que la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

1. Lo eterno no tiene causa. Ahora bien, nuestra predestinación es eterna. Luego la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

2. Aún más: lo que depende de la simple voluntad de Dios no tiene otra causa que esa voluntad divina. Pero nuestra predestinación depende de la voluntad de Dios, puesto que en Ef 1,11 se dice: *(Hemos) sido predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.* Luego la predestinación de Cristo no es causa de nuestra predestinación.

3. Y también: quitada la causa, desaparece el efecto. Ahora bien, anulada la predestinación de Cristo, no se suprime nuestra predestinación, porque, en el supuesto de que no se hubiera encarnado el Hijo de Dios, queda otro modo posible de salvarnos, como enseña Agustín en el libro *De Trin.*[10]. Luego la predestinación de Cristo no es causa de nuestra predestinación.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo.*

Solución. *Hay que decir* Si nos fijamos en el mismo acto de la predestinación, la de Cristo no es causa de la nuestra, ya que con un solo y mismo acto nos ha predestinado Dios a nosotros y a Cristo. En cambio, si la predestinación se considera en cuanto a su término, la de Cristo sí es causa de la nuestra, porque Dios, en su predestinación eterna, dispuso que nuestra salvación fuese realizada por Cristo. Bajo la predestinación cae no sólo lo que ha de ejecutarse en el tiempo, sino también el modo y el orden en que ha de realizarse.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Esta objeción, lo mismo que *la segunda,* se plantea fijándose en el acto de la predestinación.

2. *A la tercera hay que decir* En el caso de que Cristo no hubiera debido encarnarse, Dios hubiera dispuesto con antelación que los hombres nos salvásemos por otro medio. Pero, al ordenar de antemano la encarnación de Cristo, dispuso también que fuera ella la causa de nuestra salvación.

10. L.13 c.10: ML 42,1024.

CUESTIÓN 25

Sobre la adoración de Cristo

Pasamos ahora a tratar de las cosas que atañen a Cristo en relación con nosotros. Y, en primer lugar, de nuestra adoración a El; después, de su titulo de mediador nuestro ante Dios.

Sobre lo primero se plantean seis interrogantes:

1. ¿Debemos adorar la divinidad y la humanidad de Cristo con una sola y misma adoración?—2. ¿Es preciso que adoremos su cuerpo con adoración de latría?—3. ¿Se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo?—4. ¿Debe prestarse esa misma adoración a la cruz de Cristo?—5. ¿Ha de rendirse tal adoración a su Madre?—6. ¿Son objeto de adoración las reliquias de los santos?

ARTICULO 1

¿Debemos adorar la humanidady la divinidad de Cristo con la misma adoración? [a]

Infra q.58 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."l; a.3 q."2 ad 3; *De verit.* q.29 a.4 ad 4

Objeciones por las que parece que la humanidad y la divinidad de Cristo no deben ser adoradas con la misma adoración.

1. La divinidad de Cristo debe ser adorada por ser común al Padre y al Hijo; por eso se dice en Jn 5,23: *Honren todos al Hijo como honran al Padre.* Ahora bien, la humanidad de Cristo no es común a El y al Padre. Luego la humanidad y la divinidad de Cristo no deben ser adoradas con una misma adoración.

2. Aún más: como dice el Filósofo en el IV *Ethic.* ', el honor es propiamente *el premio de la virtud.* Y ésta merece el premio mediante sus actos. Por consiguiente, al ser en Cristo la operación de la naturaleza divina distinta de la operación de la naturaleza humana, como antes hemos dicho (q.l9 a.l), parece que la humanidad de Cristo debe ser adorada con un honor distinto del prestado a su divinidad.

3. Y también: si el alma de Cristo no estuviera unida al Verbo, debería ser venerada a causa de la excelencia de su sabiduría y de su gracia. Pero por su unión con el Verbo no se ha visto privada en nada de su dignidad. Luego su naturaleza humana debe ser adorada con una veneración propia, distinta de la que debemos rendir a su divinidad.

En cambio está lo que se lee en las enseñanzas del V Concilio [2]: *Si alguno dijere que Cristo es adorado en sus dos naturalezas, de modo que eso implique dos adoraciones, j no adora con una sola adoración al Dios Verbo encarnado con su propia carne, como desde el principio ha enseñado la Iglesia de Dios, ese tal sea anatema.*

Solución. *Hay que decir:* En la persona honrada pueden considerarse dos cosas, a saber: el sujeto a quien se rinde el honor, y la causa de ese honor. Hablando con propiedad, el honor se tributa al ser subsistente completo, pues no decimos que honramos las manos del hombre, sino que es honrado el hombre. Y, si alguna vez se dice que se reverencia la mano o el pie de alguien, eso no significa que se rinda honor a tales miembros por razón de sí mismos, sino porque en ellos se honra al hombre entero. De este modo también un hombre puede recibir honores en algo extrínseco al mismo, por ejemplo en su vestido, en su imagen o en un enviado suyo.

La causa del honor es alguna perfección del sujeto honrado, puesto que el honor, como queda dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.103 a.l), es la reverencia manifestada a una persona a causa de su excelencia. Y por

1. C.3 n.15 (BK 1123B35); S. TH., lect.8.

2. *Conc. Cpolit.* II coll.8 can.9 (MANSI 9,382; Dz 221).

a. «Adoración» es el honor rendido a alguien reconociendo su excelencia y declarando nuestra sumisión y respeto (II-II q.84 a.l y 2).

tanto, si en un hombre coexisten varias causas de honor, v.gr. la prelacia, la ciencia y la virtud, el honor que se le tributa es uno solo por parte del sujeto honrado, pero es múltiple por parte de las causas de tal honor, pues es el hombre quien recibe el honor a causa de su ciencia y por razón de su virtud.

Por consiguiente, al haber en Cristo una sola persona con naturaleza divina y humana, una sola hipóstasis y un solo supuesto, hay también una sola adoración y un solo honor por parte del sujeto adorado. En cambio, por parte de la causa que mueve a honrarle puede hablarse de varias adoraciones, de modo que, por ejemplo, una esté motivada por su sabiduría increada y otra obedezca a su sabiduría creada.

Si se admitiesen en Cristo varias personas o hipótesis, se seguiría la existencia de varias adoraciones en absoluto. Pero esto está condenado por los Concilios. Así, en las *Actas* de Cirilo [3] se lee: *Si alguien osa deár que es necesario adorar juntamente al hombre asumido j al Dios Verbo, como distintos entre sí, y no adora más bien con una sola adoración a Emmanuel, en cuanto es el Verbo hecho carne, sea anatema.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la Trinidad son tres las personas honradas, pero la causa de ese honor es una sola. En cambio, en el misterio de la encarnación sucede lo contrario. Y por eso el honor de la Trinidad es uno solo de una manera, y el honor de Cristo es también uno solo de manera distinta.

2. *A la segunda hay que decir.* La operación no es el sujeto honrado, sino la causa del honor. Y, por eso, del hecho de que en Cristo haya dos operaciones no se sigue que existan dos adoraciones, sino dos motivos de adoración.

3. *A la tercera hay que decir.* Si el alma de Cristo no estuviera unida al Verbo de Dios, sería en él la parte principalísima. Y, debido a eso, a ella sería debido principalmente el honor, porque el hombre se plasma en lo que es óptimo en él. Pero, al estar el alma de Cristo unida a una persona más digna, a ésta le es debido principalmente el honor. Sin embargo, no por esto mengua la dignidad del alma de Cristo, sino que se acrecienta, como antes hemos dicho (q.2 a.2 ad2).

ARTICULO 2

¿Ha de adorarse la humanidad de Cristo con adoración de latría?

Infra q.58 a.3 ad 1; *In Seat.* 3 d.9 q.l a.2 q.ªl; q."4 ad !;/« *Gal.* 41ect.4

Objeciones por las que parece que la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

1. Porque a propósito de Sal 98,5: *Adorad el escabel de sus pies, puesto que es santo,* comenta la *Glosa* [4]: *Adoramos sin impiedad la carne asumida por el Verbo de Dios, porque nadie come espiritualmente su carne si antes no la adora; no digo con adoración de latría, porque ésta sólo es debida al Creador.* Ahora bien, la carne de Cristo es parte de su humanidad. Luego la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

2. Aún más: el culto de latría no es debido a criatura alguna, pues los gentiles son recriminados porque *adoraron y sirvieron a la criatura,* como se dice en Rom 1,25. Pero la humanidad de Cristo es una criatura. Luego no debe ser adorada con adoración de latría.

3. Y también: la adoración de latría se debe a Dios en reconocimiento de su dominio absoluto, conforme a lo que se dice en Dt 6,13: *Solamente al Señor, tu Dios, adorarász sólo a El servirás.* Pero Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre. Luego su humanidad no debe ser adorada con adoración de latría.

En cambio está lo que escribe el Damasceno en el libro IV [5]: *Una vez que se encarnó el Verbo de Dios, la carne de Cristo no es adorada por sí misma, sino por razón de su unión hipostática con el Verbo de Dios.* Y sobre Sal 98,5: *Adorad el escabel de sus pies,* comenta la *Glosa* [6]: *Quien adora el cuerpo de Cristo, no se jija en la tierra, sino en Aquel que la tiene por escabel, en cuyo honor adora el escabel.* Pero el Verbo encarnado es adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo su cuerpo o su humanidad.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de enunciar (a.l), el honor de la adoración

3. Epist.17 *Ad Nestorium* anath.8: MG 77,121, o en la traducción de MARIO MKRCATOR: ML 48,840.—En el *Concilio de E/eso,* P.I c.26 (NÍANSí 4,1083; Dz 120). 4. *Glossa ordin.* (111,233 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,895. 5. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,1105. 6. *Glossa ordin.* (111,233 E); *Glossa* de PKDRO LOMBARDO: ML 191,895. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.118,5: ML 37,1264.

se debe propiamente a la hipóstasis subsistente. Sin embargo, el motivo del honor puede ser algo no subsistente, en cuya virtud es honrado el sujeto en que se encuentra. Por tanto, la adoración de la humanidad de Cristo puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto pertenece al sujeto adorado. Y, en este sentido, adorar la carne de Cristo es lo mismo que adorar al Verbo de Dios encarnado, como venerar el vestido del rey equivale a venerar al rey que lo lleva. Y, de este modo, la adoración de la humanidad de Cristo es adoración de latría.

Otra es la adoración de la humanidad de Cristo por razón del cúmulo de gracias de todas clases que la perfeccionan. Y, bajo este ángulo, la adoración de la humanidad de Cristo no es adoración de latría, sino de dulía. Así resulta que la misma y única persona de Cristo es adorada con adoración de latría por causa de su divinidad, y con adoración de dulía a causa de la perfección de su humanidad[h].

Y esto no supone ninguna dificultad, porque al mismo Dios Padre le es debido el honor de latría por razón de su divinidad, y el honor de dulía a causa del dominio con que gobierna a las criaturas. Por esto, a propósito de Sal 7,1: *Señor, Dios mío, en ti he confiado,* comenta la *Glosa*[7]*: Señor de todas las cosas por su poder, al que se debe la dulía. Dios de todos los seres por la creación, al que es debida la latría.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** La *Glosa* citada no debe entenderse como si se adorase la carne de Cristo separada de su divinidad, porque eso solamente sería posible en el caso de que la hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre. Pero, como dice el Damasceno[8], *si separas, mediante conceptos sutiles, lo que se ve de lo que se entiende,* (Cristo) *no es adorable en cuanto criatura,* es a saber, no es adorable con adoración de latría. Y, en este caso, a la humanidad, entendida como separada del Verbo de Dios, se le debe adoración de dulía, no cualquiera, como la comúnmente tributada a las criaturas, sino una más excelente, llamada *hiperdulía.*

2. *A la segunda j tercera hay que decir* Quedan resueltas con la respuesta anterior. La adoración de latría no se tributa a la humanidad de Cristo por razón de sí misma, sino a causa de la divinidad a la que está unida, según la cual Cristo no es menor que el Padre.

ARTICULO 3

¿Se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo?

Infra a.4; a.5 ad 2; 2-2 q.81 a.3 ad 3; q.94 a.2 ad 1; /« *Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

1. En Ex 20,4 se intima: *No te harás escultura ni imagen alguna.* Ahora bien, no debe practicarse adoración alguna contra el mandato de Dios. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

2. Aún más: como dice el Apóstol en Ef 5,11: *no debemos comunicar en las obras de los paganos.* Pero los paganos son recriminados principalmente porque *trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible,* como se lee en Rom 1,23. Luego la imagen de Cristo no ha de adorarse con adoración de latría.

3. Y también: a Cristo se le debe la adoración de latría por razón de su divinidad, no a causa de su humanidad. Pero a la imagen de su divinidad, impresa en el alma humana, no se le debe la adoración de latría. Luego mucho menos le será debida a una imagen corporal, que representa la humanidad de Cristo.

4. Por último: parece que en el culto divino no debe hacerse nada que no esté instituido por Dios; y por eso el Apóstol, tratando de enseñar la doctrina sobre el sacrificio de la Iglesia, dice en 1 Cor 11,23: *Yo he recibido del Señor lo que os he transmitido.* Pero en la Escritura no se encuentra enseñanza alguna sobre la adoración de las imá-

7. *Glossa interl.* (HI,94v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,111. 8. *De Fide Orth.* 1.4 c.3: MG 94,1105.

b. Hay tres clases de adoración: *latría,* que se dirige a Dios mismo (latreía, servicio; II-II q.94 a.l sol.2); *dulía,* adoración a las criaturas por sus cualidades recibidas de Dios (douleía, dependencia; II-II q.103 a.3); cuando esas criaturas han sido cualificadas por Dios de modo excelente se habla de *hiperdulía* (II-II q.l03 a.4 sol.2).

genes. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

En cambio está que el Damasceno[9] cita a Basilio, que dice : *El honor de la imagen llega al prototipo,* es decir, al ejemplar. Pero Cristo, que en este caso es el ejemplar, debe ser adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo su imagen'.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en el libro *De Mem. et Rem.* [n], el movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno que se polariza en la misma imagen en cuanto es una cosa; otro que termina en la imagen en cuanto representación de otra realidad. Y entre tales movimientos media esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es distinto del movimiento que termina en la realidad. El segundo, que recae en la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad. Así pues, se impone decir que no ha de manifestarse reverencia alguna a la imagen de Cristo en cuanto es una cosa, por ejemplo una madera esculpida o pintada, porque la reverencia sólo se debe a la naturaleza racional. Por consiguiente, es claro que sólo debe rendírsele culto en cuanto imagen. Y así se sigue que es preciso rendir la misma reverencia a la imagen de Cristo que al mismo Cristo. Por tanto, al ser adorado Cristo con adoración de latría, se sigue que su imagen debe ser adorada también con adoración de latría.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el precepto mencionado no se prohibe hacer toda clase de esculturas o imágenes, sino hacerlas con el fin de adorarlas; por eso se añade (v.5): *No te postrarás ante ellas ni les darás culto.* Y porque, como queda dicho (en la sol.), es uno mismo el movimiento hacia la imagen y hacia la realidad, de la misma manera se prohibe la adoración de la imagen que la adoración de la realidad representada por ella. Por eso, en tal pasaje, la prohibición debe entenderse respecto de las imágenes que hacían los gentiles para adorar a sus dioses, es decir, a los demonios; y a eso se debe el aviso que precede en el v.3: *No tendrás dioses extranjeros frente a mí.* Ahora bien, al Dios verdadero, por ser incorpóreo, no era posible plasmarlo en una imagen corporal, pues, como dice el Damasceno [12], *tratar de dar forma a lo que es divino resulta una inmensa locuray una impiedad.* Pero, como en el Nuevo Testamento Dios se ha hecho hombre, resulta posible adorarle en una imagen corpórea.

2. *A. la segunda hay que decir.* El Apóstol prohibe comunicar *en las obras estériles* de los gentiles, pero no en sus obras útiles. Ahora bien, la adoración de las imágenes debe enumerarse entre las obras estériles por dos motivos: Primero, porque algunos adoraban las mismas imágenes en cuanto cosas, creyendo que en eÜas residía algo propio de la divinidad, a causa de las respuestas que, por medio de ellas, daban los demonios, y por otros efectos maravillosos parecidos. Segundo, porque las cosas que representaban eran imágenes de algunas criaturas, a las que rendían adoración de latría. Nosotros, en cambio, adoramos con adoración de latría la imagen de Cristo, que es verdadero Dios, no por razón de la misma imagen, sino a causa de la realidad que representa, como queda dicho (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir* A la criatura racional se le debe reverencia por causa de ella misma. Y, por eso, si se rindiese adoración de latría a la criatura racional, en la que se da la imagen de Dios, podría surgir la ocasión de un error, a saber: que el movimiento del que adora se quedase en el hombre en cuanto ser, y no terminase en Dios, cuya imagen es. Tal riesgo no puede producirse a propósito de una imagen tallada o pintada en una materia insensible.

4. *A la cuarta hay que decir.* Los Apóstoles, por íntimo instinto del Espíritu Santo, legaron a las iglesias algunas tradiciones que no consignaron en sus escritos, pero que han quedado catalogadas en la observancia de la Iglesia a través de la sucesión de los fieles. Por eso dice el mismo Apóstol en 2 Tes 2,15: *Manteneos firmes y guardad las tradiciones que aprendisteis, ya de palabra,* es decir, por tradición *ota\,yapor carta,* esto es,

9. *De Fide Orth.* 1.4 c.16: MG 94,1169. 10. *De Spir. Sancto* c.18: MG 32,149. 11. C.l (BK 450B27); S. TH., lect.3. 12. *De Fide Orth.* 1.4 c.16: MG 94,1172.

c. Las dificultades traídas aquí resumen las objeciones de los iconoclastas (DS 600-609). Pero en contra está la verdadera tradición representada por San Juan Damasceno y a San Basilio, cuya doctrina sigue aquí Santo Tomás.

comunicadas por escrito. Y entre las tradiciones de este género se encuentra la adoración de las imágenes de Cristo. Por eso se cuenta que San Lucas pintó una imagen de Cristo, que se conserva en Roma.

ARTICULO 4

La cruz de Cristo, ¿debe ser adorada con adoración de latría?

2-2 q.103 a.4 ad 3; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."4

Objeciones por las que parece que no debe tributarse adoración de latría a la cruz de Cristo.

1. Ningún hijo piadoso venera lo que ha sido afrenta de su padre, por ejemplo el látigo con que fue azotado, o el madero en que fue colgado; más bien lo aborrece. Ahora bien, Cristo sufrió en el madero de la cruz una muerte por demás ignominiosa, según Sab 2,20: *Condenémosle a muerte afrentosísima.* Luego más bien debemos aborrecer la cruz que venerarla.

2. Aún más: adoramos la humanidad de Cristo con adoración de latría en cuanto que está unida al Hijo de Dios en su persona. Esto no puede decirse respecto de la cruz. Luego la cruz de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

3. Y también: como la cruz de Cristo fue instrumento de su pasión y muerte, así también lo fueron otras cosas, por ejemplo los clavos, la corona y la lanza; y, sin embargo, a éstos no les rendimos culto de latría. Luego da la impresión de que tampoco debemos adorar la cruz de Cristo con adoración de latría.

En cambio está que rendimos culto de latría a la realidad en que ponemos la esperanza de nuestra salvación. Pero ponemos tal esperanza en la cruz de Cristo, ya que canta la Iglesia [13]: *Salve, ¡oh Cruz], única esperanza. En este tiempo de la pasión aumenta la justicia a los buenos y otorga el perdón a los culpables.* Luego la cruz de Cristo debe ser adorada con adoración de latría [d].

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (a.3), el honor o la reverencia sólo se deben a la criatura racional; a la criatura insensible solamente le son debidos por razón de la naturaleza racional. Y esto sucede de dos modos: uno, en cuanto que representa a la criatura racional; otro, en cuanto que de alguna manera está unida a ésta. Por el primer motivo ha sido costumbre de los hombres venerar la imagen del rey, y, por el segundo, lo ha sido venerar su vestido. A ambas cosas les prestan los hombres la misma veneración que al rey en persona.

Por consiguiente, si hablamos de la misma cruz en que Cristo fue crucificado, ésta debe ser venerada por nosotros por ambos motivos: primero, porque nos representa la figura de Cristo extendido en ella; segundo, a causa de su contacto con los miembros de Cristo, y porque fue regada con su sangre. De donde, por ambos motivos, debe ser adorada con la misma adoración que Cristo, esto es, con adoración de latría. Y ésta es la razón de que nos dirijamos a la cruz y la imploremos como al mismo Crucificado.

Pero, si hablamos de la imagen de la cruz de Cristo en cualquier otra materia, por ejemplo en piedra, madera, plata u oro, entonces veneramos la cruz sólo como imagen de Cristo; la veneramos con adoración de latría, como antes hemos dicho (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La cruz es considerada como una infamia de Cristo, según la opinión o intención de los infieles; en cambio, atendiendo al efecto de nuestra salvación, es mirada como el poder divino del propio Cristo, mediante el cual triunfó de los enemigos, según aquel pasaje de Col 2,14-15: *Quitó de en medio el acta de condenación, clavándola en la cruz¡ y despojando a los principados y potestades, los expuso confiadamente, triunfando abiertamente de ellos en sí mismo.* Por eso también escribe el Apóstol en 1 Cor 1,18: *La doctrina de la cruz,* [es] *necedad para los que se pierden; pero es poder de Dios para los que se salvan, es decir, para nosotros.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la cruz de Cristo no estuviera unida personalmente al Verbo de Dios, lo estuvo, sin embargo, de algún otro modo, a saber, por medio de la representación y del contacto. Y sólo por esta razón es reverenciada.

13. En el himno *Vexilla Regís prodeunt,* cantado en la *Dominica Passionis,* en Vísperas; cf. *Antipbonarium S. O. R,* p.78.

d. La adoración de la cruz en la liturgia del viernes santo confirma esta doctrina.

3. *A la tercera hay que decir.* Por lo que se refiere al contacto con los miembros de Cristo, no solamente adoramos la cruz, sino también todo lo relacionado con El en este aspecto. Por eso dice el Damasceno en el libro IV[14]: *Se debe adorar con toda justicia el precioso madero como santificado por el contacto con el santo cuerpo y con la sangre, los clavos, los vestidos, la lanza, y los lugares sagrados en que habitó.* Sin embargo, todas estas cosas no representan la imagen de Cristo como lo hace la cruz, que es llamada *el estandarte del Hijo del hombre,* que *aparecerá en el cielo,* como se dice en Mt 24,30. Por esto dijo el ángel a las mujeres (Me 16,6): *Buscáis a Jesús Nazareno el crucificado.* No le llamó *alanceado,* sino *crucificado.* Y de ahí proviene el que veneremos la imagen de la cruz de Cristo en cualquier materia; pero no hacemos lo mismo con la representación de los clavos o de otras cosas parecidas.

ARTICULO 5

¿Debemos adorar a la Madre de Dios con adoración de latría?

2-2 q.103 a.4 ad 2; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."3; d.22 q.3 a.3 q."3 ad 3

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios debe ser adorada con adoración de latría.

1. Parece que debe rendirse el mismo honor a la madre del rey que el que se rinde al propio rey. Por eso se dice en 1 Re 2,19 que *se puso un trono para la madre del rey, que se sentó a su derecha.* Y Agustín, en el sermón *DeAssumpt.*[1S], escribe: *Es justo que el trono de Dios, el tálamo del Señor de los cielos, y el tabernáculo de Cristo, esté allí donde está el propio Cristo.* Pero éste es adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo la Madre.

2. Aún más: dice el Damasceno en el libro IV[16] que el *honor de la madre se dirige al hijo.* Pero éste es adorado con adoración de latría. Luego también la Madre.

3. Y también: la Madre está más unida a Cristo que la cruz. Ahora bien, la cruz es adorada con adoración de latría. Luego la Madre debe ser adorada con la misma adoración.

En cambio está que la Madre de Dios es una pura criatura. Por tanto no le es debida adoración de latría.

Solución. *Hay que decir:* Al ser la latría debida exclusivamente a Dios, no se debe a la criatura. A ésta la veneramos en cuanto criatura por sí misma. Aunque las criaturas insensibles no sean capaces de veneración por sí mismas, sí lo es en cuanto tal la criatura racional. Y por eso no se debe culto de latría a ninguna pura criatura racional. En consecuencia, por ser la Santísima Virgen una pura criatura racional, no le es debida la adoración de latría, sino sólo la veneración de dulía; de forma más eminente, sin embargo, que a las demás criaturas, porque ella es la Madre de Dios. Y por eso se dice que se le debe no cualquier dulía, sino la hiperdulía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* A la madre del rey no se le debe el mismo honor que al propio rey. Se le debe, sin embargo, un honor parecido en atención a su categoría. Y éste es el sentido de las autoridades aducidas.

2. *A la segunda hay que decir:* El honor de la madre se dirige al hijo, porque aquélla es honrada a causa de éste. Sin embargo, no se dirige al hijo en el sentido en que el honor se refiere al ejemplar, porque la imagen, considerada en sí misma como cosa, no debe ser venerada en manera alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* La cruz, considerada en sí misma, no tiene capacidad de veneración, como hemos dicho (en la sol.). Pero la Santísima Virgen sí es capaz de ser venerada por sí misma. Y, por consiguiente, no se trata del mismo caso.

ARTICULO 6

¿Deben ser adoradas de algún modo las reliquias de los santos?

Objeciones por las que parece que las reliquias de los santos no deben ser adoradas de ningún modo.

1. No se debe hacer lo que puede convertirse en ocasión de error. Ahora bien, adorar las reliquias de los muertos parece incidir en el error de los gentiles, que rendían culto a sus muertos. Luego las reliquias de los santos no deben ser honradas.

14. *De FidirOftí.* c.ll: MG 94,1129. 15. C.6. Entre las Obras de AGUSTÍN: ML 40,1146. 16. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,1172.

2. Aún más: parece una insensatez venerar algo insensible. Pero las reliquias de los santos son insensibles. Luego resulta necio venerarlas.

3. Y también: el cuerpo muerto no es de la misma especie que el cuerpo vivo, y por consiguiente da la impresión de que no son numéricamente lo mismo. Luego parece que, después de la muerte de un santo, no debe rendirse adoración a su cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Ecclesiast. Dogmat.* . *Creemos que se debe venerar con absoluta sinceridad los cuerpos de los santos y especialmente las reliquias de los santos mártires, como si fuesen los miembros de Cristo.* Y en seguida añade: *Si alguien se enfrenta con esta doctrina, no es cristiano, sino discípulo de Eunomio y Vigilando.*

Solución. *Hay que decir* Como escribe Agustín en el libro *De Civ. Dei*[18], *si el vestido y el anillo de los padres, y otras cosas parecidas, resultan tanto más queridos para los hijos cuanto mayor fue su amor para con aquéllos, en modo alguno deben ser despreciados los cuerpos, que sin duda llevamos más familiarmente y con mayor intimidad que cualquier vestido, pues los cuerpos pertenecen a la misma naturaleza del hombre.* De donde resulta claro que quien ama a una persona, venera también sus restos después de su muerte; y no sólo su cuerpo o partes del mismo, sino incluso objetos extrínsecos a ella, como los vestidos y cosas parecidas. Es, pues, evidente que debemos venerar a los santos de Dios, como miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Y, por tanto, debemos venerar dignamente cualquier reliquia suya, y en memoria de los mismos; especialmente sus cuerpos, que fueron templo y órganos del Espíritu Santo, que habitó y actuó en ellos, y que están destinados a configurarse con el cuerpo de Cristo por medio de la gloria de la resurrección. Por eso el propio Dios honra oportunamente estas reliquias, realizando milagros ante la presencia de esos cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* Ese fue el argumento esgrimido por Vigilancio, cuyas palabras recoge Jerónimo en el libro que escribió contra él[19], y que dicen: *Bajo pretexto de religión vemos introducido un rito próximo al de los paganos: adoran no sé qué polvillo, que besan en un vasito envuelto en una preciosa tela.* Contra aquél escribe Jerónimo en su carta *ad Riparium*[20]: *Nosotros no adoramos* (con adoración de latría, se entiende) *las reliquias de los mártires, ni el sol, ni la luna ni los ángeles. Reverenciamos las reliquias de los mártires, con el fin de adorar a aquel cuyos mártires son; honramos a los siervos, para que el honor de éstos redunde en su Señor.* Así pues, cuando honramos las reliquias de los santos no caemos en el error de los gentiles, que rendían culto de latría a los muertos.

2. *A. la segunda hay que decir:* No veneramos el cuerpo insensible por sí mismo, sino por causa del alma que estuvo unida a él, que ahora goza de Dios; y también por causa de Dios, cuyos ministros fueron[e].

3. *A. la tercera hay que decir:* El cuerpo muerto de un santo no es numéricamente el mismo que antes fue su cuerpo vivo, por causa de la diversidad de la forma, que es el alma; sin embargo, es el mismo si se atiende a la identidad de la materia, que debe unirse nuevamente a su primera forma.

17. GENADIO, c.73: ML 58,997. 18. L.l c.13: ML 41,27. 19. *Contra Vtgilant.:* ML 23,357. Cf. Epist.109 *Ad Riparium:* ML 22,907. 20. Epist.109: ML 22,907.

e. Adoramos al Dios verdadero que interviene en la historia, y cuya huella son los santos (DS 1823-1824).

CUESTIÓN 26

Sobre Cristo, mediador entre Dios y los hombres

Por último, vamos a tratar de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres ".

Y sobre eso se plantean dos preguntas:

1. ¿El ser mediador entre Dios y los hombres es propio y peculiar de Cristo?—2. ¿Le conviene tal ministerio por *razón* de su naturaleza humana?

ARTICULO 1

¿El ser mediador entre Dios y los hombres es propio y peculiar de Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.5 q."3; 4 d.48 q.l a.2; *In Gal.* 3 lect.7; *In / Tim.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que el ser mediador entre Dios y los hombres no es propio y peculiar de Cristo.

1. Parece que el sacerdote y el profeta son mediadores entre Dios y los hombres, según palabras del Dt 5,5: *Yo fui entonces arbitro j mediador entre vosotrosj Dios.* Pero ser profeta y sacerdote no es propio y peculiar de Cristo. Luego tampoco el ser mediador.

2. Aún más: lo que compete a los ángeles buenos y malos no puede llamarse función propia y peculiar de Cristo. Pero a los ángeles buenos les compete ser mediadores entre Dios y los hombres, como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]. Y también compete a los ángeles malos, es decir, a los demonios, pues tienen algo común con Dios, a saber, *la inmortalidad,* y algo común con los hombres, esto es, el ser *espíritus pasibles y,* por consiguiente, *miserables,* como enseña Agustín en el libro IX *De Civ. Del*[2]. Luego el ser mediador no es algo propio y peculiar de Cristo.

3. Y también: pertenece a la misión del mediador interceder ante uno en favor de otro, al mediar entre ambos. Pero, como se dice en Rom 8,26, *el Espíritu Santo intercede por nosotros ante Dios con gemidos inenarrables.* Por tanto, también el Espíritu Santo es mediador entre Dios y los hombres. Luego no es propio y peculiar de Cristo.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 2,15: *Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.*

Solución. *Hay que decir:* La misión propia del mediador es unir a aquellos entre los que ejerce la mediación, porque los extremos se juntan en el medio. Pero unir a los hombres con Dios de manera perfecta compete en verdad a Cristo, por medio del cual los hombres son reconciliados con Dios, según estas palabras de 2 Cor 5,19: *Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo.* Y, por tanto, sólo Cristo es el perfecto mediador entre Dios y los hombres, en cuanto que por medio de su muerte reconcilió al género humano con Dios. Por eso, habiendo dicho el Apóstol que *el hombre Cristo jesús es el mediador entre Dios y los hombres,* añade en el v.6: *que se entregó a sí mismo para redención de todos* (1 Tim 2,5-6).

Sin embargo, nada impide que se llame también mediadores entre Dios y los hombres a algunas personas, aunque lo sean de modo relativo, esto es, en cuanto que cooperan de modo dispositivo y ministerial a la unión de los hombres con Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Los profetas y los sacerdotes de la ley antigua fueron llamados mediadores entre Dios y los hombres de manera dispositiva y ministerial, es a saber, en cuanto anunciaban de antemano y prefiguraban al verdadero y perfecto mediador entre Dios y los hombres. Los sacerdotes de la ley nueva pueden ser llamados mediadores entre Dios y los hombres en cuanto que son ministros del verdadero mediador

1. § 2: MG 3,696; S. TH, lect.l. 2. C.13: ML 41,267; c.15: ML 41,268.

a. Completa lo dicho en la q.22 a.l sobre el sacerdocio de Cristo, que es el único mediador (a.l) en cuanto hombre (a.2).

b. Los ministros son como instrumentos que hacen visible la única mediación de Cristo.

y administran en su lugar los sacramentos de la salvación a los hombres.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro IX *De Civ. Dei*[3], los ángeles buenos no pueden llamarse justamente mediadores entre Dios y los hombres: *Teniendo de común con Dios la bienaventuranzay la inmortalidad,y no teniendo nada de esto en común con los hombres miserables y mortales, ¿cómo no van a estar más bien alejados de los hombres, y unidos con Dios, que constituidos mediadores entre ambos?* No obstante, Dionisio los llama mediadores porque, teniendo en cuenta el grado de su naturaleza, resultan inferiores a Dios y superiores a los hombres. Y ejercen el oficio de la mediación no de una manera principal y perfectiva, sino ministerial y dispositiva. Por eso se dice en Mt 4,11 que *se acercaron los ángeles y le servían,* a Cristo, se entiende.

Los demonios tienen de común con Dios la inmortalidad, mientras que con los hombres tienen de común la miseria. *La mediación del demonio inmortal y miserable se interpone para no permitir la consecución de la inmortalidad bienaventurada",* sino para conducir a una inmortalidad desgraciada. Por eso viene a ser como *un mal mediador, que separa a los amigos*[5].

Cristo, en cambio, tuvo de común con Dios la bienaventuranza, y con los hombres la mortalidad. Y por eso *interpuso su mediación para que, superada su mortalidad, convirtiese a los muertos en inmortales, como lo demostró con su propia resurrección;y para hacer bienaventurados a los miserables, por lo que nunca se apartó de los mismos*[6]. Y por ese motivo, *El* es *el mediador bueno, porque reconcilia a los enemigos*[7].

3. *A la tercera hay que decir:* El Espíritu Santo, por ser enteramente igual a Dios, no puede llamarse medio o mediador entre Dios y los hombres. Sólo Cristo merece tal nombre porque, aunque *sea igual al Padre en cuanto a la divinidad,* sin embargo *es menor que el Padre en cuanto a su humanidadz,* como antes se ha dicho (q.20 a.l). Por eso, a propósito de Gal 3,20, *Cristo es mediador,* comenta la *Glosa*[9]: *No el Padre o el Espíritu Santo.* Pero se dice que el Espíritu *Santo pide por nosotros* (Rom 9,26) porque El mismo nos impulsa a que pidamos nosotros [10].

ARTICULO 2

Cristo, en cuanto hombre, ¿es mediador entre Diosy los hombres?

In Sent. 3 d.19 a.5 q."2; *De verít.* q.29 a.5 ad 5; 7» / *Tim.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no es mediador entre Dios y los hombres.

1. Dice Agustín en su libro *Contra Felicianum* [n]: *Única es lapersona de Cristo; para que no se diga que Cristo no es único, que no es una única sustancia; para impedir que, suprimida su fundón de mediador, sea llamado solamente Hijo de Dios o sólo hijo del hombre.* Pero no es Hijo de Dios e hijo del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que es a la vez Dios y hombre. Luego tampoco debe decirse que sólo en cuanto hombre es mediador entre Dios y los hombres.

2. Aún más: así como Cristo, en cuanto Dios, es igual al Padre y al Espíritu Santo, así también, en cuanto hombre, es igual a los hombres. Pero por ser, en cuanto Dios, igual al Padre y al Espíritu Santo, no puede llamarse mediador en ese aspecto, porque, a propósito de 1 Tim 2,5, *Mediador entre Dios y los hombres,* comenta la *Glosa* [12]: *En cuanto Verbo no es mediador, porque es igual a Dios, y Dios junto a Dios, y, a la vez el único Dios.* Luego tampoco en cuanto hombre puede llamarse mediador porque, en este aspecto, es igual a los hombres.

3. Y también: Cristo es llamado mediador en cuanto que nos ha reconciliado con Dios; acción que realizó al quitar el pecado que nos separaba de Dios. Ahora bien, la capacidad de quitar el pecado no le compete a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Luego Cristo no es mediador en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

En cambio está lo que escribe Agustín en el libro IX *De Civ. Deiz: Cristo no es mediador por ser el Verbo, pues como tal es enteramente inmortal y sumamente bienaventurado*

3. C.13: ML 41,267. 4. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 5. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 6. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 7. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 8. Simb. *Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40. 9. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,129; cf. *Glossa ordin.* (VI,83 E). 10. *Glossa inferí,* sobre Rom 8,26 (VI,19v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 8,26: ML 191,1447. AGUSTÍN, Epist.194 *Ad Sixtum* c.4: ML 33,879. 11. VIGILIO TAPSENSE, *De Unit. Tría,* c.12: ML 62,342; o c.10: ML 42,1164. 12. *Glossa ordin.* (VI,118 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,339.— AGUSTÍN, *Confess.* 1.10 c.43: ML 32,808. 13. C.15: ML 41,269.

j alejado de los míseros mortales. Sino que es mediador en cuanto hombre.

Solución. *Hay que decir* En el mediador podemos considerar dos cosas: por un lado, su cualidad de medio; por otro, la misión de unir. Es propio de la naturale2a del medio distar de los dos extremos, a los que el mediador une llevando a uno lo que pertenece al otro. Pero ninguno de estos requisitos puede convenir a Cristo en cuanto Dios, sino sólo en cuanto hombre. En cuanto Dios no difiere del Padre y del Espíritu Santo, ni en la naturaleza ni en la potestad de dominio; ni tampoco el Padre y el Espíritu Santo tienen algo que no sea del Hijo, como si de esta manera pudiera llevar a los demás lo que es del Padre y del Espíritu Santo, como algo que es de otros y no suyo propio. Sin embargo, ambas cosas le convienen en cuanto hombre, porque, en cuanto hombre, dista tanto de Dios por la naturaleza cuanto de los hombres por su dignidad en el campo de la gracia y de la gloria. También en cuanto hombre le compete unir a los hombres con Dios, transmitiéndoles sus preceptos y sus dones, y satisfaciendo y abogando por ellos ante Dios. Y por eso es llamado con toda verdad mediador en cuanto hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Si a Cristo se le priva de la naturaleza divina, se le priva, en consecuencia, de la singular plenitud de gracia, que le compete por ser el *Unigénito del Padre,* como se le llama en Jn 1,14. Tal plenitud de gracia es la que le pone por encima de todos los hombres y le hace más próximo a Dios.

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto Dios, es enteramente igual al Padre. Pero, a la vez, es superior a todos los hombres en su naturaleza humana. Y por eso puede ser mediador en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque quitar el pecado por vía de autoridad le competa a Cristo en cuanto Dios, sin embargo, el satisfacer por el pecado del género humano le compete en cuanto hombre. Y en este sentido es llamado mediador entre Dios y los hombres.

LA VIDA DE CRISTO (q.27-45)

Estudiada la unión hipostática y sus consecuencias, pasamos a la segunda parte: lo que el Hijo «ha hecho y ha padecido», las acciones de Cristo y los acontecimientos que tuvieron lugar en su condición humana («in carne»). Se trata de ver cómo se realiza históricamente el encuentro de salvación entre Dios y los seres humanos.

En la visión de Santo Tomás, la vida de Cristo se desarrolla en cuatro etapas: entrada en este mundo (q.27-35), proceso de su historia (q.36-45), partida de este mundo (q.46-52), y exaltación después de la muerte (q.53-59). Reconociendo la importancia que tiene mantener la unidad entre estas etapas pertenecientes al único «acontecimiento Jesucristo», las q.27-45 merecen una nota introductoria por su género literario singular y porque se abre aquí un espacio para la mariología.

1. En la interpretación de Santo Tomás sobre la entrada del Hijo en nuestro mundo y su proceso en el mismo, el punto de partida es el dato revelado y la tradición patrística; son lugares teológicos continuamente evocados, mientras que la mediación metafísica queda muy relegada. El discurso filosófico cede el paso a la sabrosa meditación del creyente que no trata de justificar los acontecimientos, sino de gustar el contenido espiritual de los mismos. Los comentarios a estas cuestiones son ejemplo logrado de la *lectio divina,* que, alimentando la fe, debe inspirar todo el esfuerzo racional del teólogo.

2. En los orígenes de Cristo y en su manifestación al mundo, Dios mismo abre camino de salvación desde las entrañas de la humanidad. Y en este proyecto de gracia, María ocupa un puesto singular como madre del Salvador. Así la mariología es como introducción a la vida de Cristo (q.27-30). Y todo lo que acontece a María debe ser interpretado por relación a la historia y misión del Hijo: fue santificada en el seno materno «porque engendró al Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (q.27 a.l c.); por su proximidad al Hijo, María «debió recibir de Cristo mayor perfección de gracia que los demás» (q.27 a.5). Análogamente se justifica la virginidad de María: «como Cristo es verdadero y natural Hijo de Dios, no fue conveniente que tuviera otro padre distinto de Dios mismo» (q.38 a.l).

Aunque Santo Tomás no desarrolla una teología marial completa, nos da la clave cristológica válida para el enfoque de la mariología: como madre del Salvador, la figura de María, «miembro eminente y enteramente singular de la Iglesia», es signo elocuente para toda la comunidad cristiana (VÁT. II, LG 33; SC 104).

3. Estas cuestiones deben ser leídas en el mismo clima y con la intencionalidad en que fueron escritas: espíritu contemplativo que descubre cada día la riqueza de fe y gusta su contenido que se hace cotidianamente nuevo.

CUESTIÓN 27

Sobre la santificación de la Santísima Virgen

Después de lo expuesto sobre la unión entre Dios y el hombre y acerca de las consecuencias de tal unión, corresponde ahora tratar lo que el Hijo de Dios encarnado hizo y padeció en la naturaleza humana a él unida. Este asunto se divide en cuatro partes: Primera, su entrada en el mundo; segunda, el transcurso de su vida en este mundo (q.40); tercera, su salida de este mundo (q.46); cuarta, lo referente a su exaltación después de esta vida (q.53).

Sobre la primera parte se plantean cuatro problemas: Primero, la concepción de Cristo; segundo, su nacimiento (q.35); tercero, su circuncisión (q.37); cuarto, su bautismo (q.38).

Acerca de su concepción es necesario hablar: Primero, de la madre que lo concibió; segundo, del modo de la concepción (q.31); tercero, de la perfección del hijo concebido (q.34).

Por parte de la madre se plantean cuatro problemas: Primero, su santificación; segundo, su virginidad (q.28); tercero, su desposorio (q.29); cuarto, la anunciación o su preparación para concebir (q.30).

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. La Santísima Virgen, Madre de Dios, ¿fue santificada antes de su nacimiento?—2. ¿Fue santificada antes de su animación?—3. En virtud de tal santificación, ¿quedó totalmente exenta del «fomes» del pecado?—4. A causa de tal santificación, ¿obtuvo la gracia de no pecar jamás?—5. Por esa misma santificación, ¿alcanzó la plenitud de todas las gracias?—6. Tal modo de santificación, ¿fue exclusivo de la Santísima Virgen?

ARTICULO 1

¿Fue santificada la Virgen María antes de su nacimiento del seno materno?

Infra a.2 ad 2; *In Ier.* c.l; *In Sent.* 3 d.3 q.l a.l q.*3; *Compend. theol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *In Ps.* ps. 45; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Virgen María no fue santificada antes de su nacimiento del seno materno.

1. Porque dice el Apóstol en 1 Cor 15,46: *No esprimero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual.* Ahora bien, por la gracia santificante nace el hombre espiritualmente en cuanto hijo de Dios, conforme a lo que se dice en Jn 1,13: *Han nacido de Dios.* En cambio, el nacimiento del seno materno es nacimiento animal. Luego la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

2. Aún más: dice Agustín en la Epístola *Ad Dardanumz: La santificación, por la que somos hechos templo de Dios, no se realiza sino en los que han renacido.* Pero nadie renace si antes no nace. Luego la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

3. Y también: todo el que es santificado por la gracia queda limpio del pecado original y del actual. Si, pues, la Virgen María fue santificada antes de su nacimiento del seno materno, se seguiría que fue limpia del pecado original. Ahora bien, sólo este pecado podía impedirla entrar en el reino de los cielos. Por consiguiente, en caso de haber muerto entonces, parece que hubiera entrado en el reino celestial. Pero esto no fue posible antes de la pasión de Cristo, conforme a estas palabras del Apóstol: *Tenemos confianza para la entrada en el santuario por la sangre de Jesús* (Heb 10,19). Luego parece que la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

4. Por último: el pecado original se contrae por el origen, como el actual se contrae por el acto. Ahora bien, nadie puede ser

1. *Epist.* 187 c.10: ML 33,844.

purificado del pecado actual mientras se mantiene en el acto de pecar. Luego tampoco la Virgen María pudo ser limpia de pecado original mientras permanecía en el mismo acto de su origen, cuando se hallaba aún en el seno materno.

En cambio está el hecho de que la Iglesia celebra la Natividad de la Santísima Virgen. Pero en la Iglesia sólo se celebra fiesta por un santo. Luego la Virgen María fue santa en su nacimiento. Por tanto, fue santificada en el seno materno.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la santificación de la Virgen María, esto es, que haya sido santificada en el seno materno, la Sagrada Escritura no dice nada. Ni siquiera menciona su nacimiento. Sin embargo, así como Agustín, en el escrito *De Assumptione*[2], arguye razonablemente que la Santísima Virgen fue asunta corporalmente a los cielos, aunque la Escritura no lo menciona, así también podemos inferir razonablemente que fue santificada en el seno materno. Es, pues, razonable creer que aquella que engendró al *Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* (fn 1,14), recibió mayores privilegios de la gracia que todos los otros. Por eso se lee en Le 1,28, que el ángel le dijo: *Dios te salve, llena de grada.* Pero es sabido que algunos otros recibieron el privilegio de ser santificados en el seno materno. Tal aconteció con Jeremías, al que se le dice: *Antes de que salieras del seno materno, te santifiqué* (Jer 1,5); y con Juan el Bautista, del que se lee en Le 1,15: *Será lleno del Espíritu Santo ja desde el seno materno.* Luego es razonable creer que la Virgen María fue santificada antes de nacer del seno materno".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* También en la Virgen María fue primero lo animal, y después lo espiritual, porque primero fue corporalmente concebida, y después espiritualmente santificada[h].

2. *A la segunda hay que decir* Agustín habla de la ley ordinaria, según la cual nadie es regenerado si primero no ha nacido. Pero Dios no ligó su poder a esta ley de los sacramentos, de modo que no pueda, por especial privilegio, otorgar su gracia a algunos antes de que nazcan del seno materno.

3. *A la tercera hay que decir:* La Virgen María fue santificada en el seno materno en cuanto a la mancha personal del pecado original, pero no fue liberada del reato que pesa sobre toda la humanidad, de modo que no pueda entrar en el paraíso sino mediante el sacrificio de Cristo, como se dice también respecto de los santos padres que vivieron antes de El.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El pecado original se adquiere por el origen, puesto que a través de él se comunica la naturaleza humana, con la que propiamente se relaciona el pecado original. Y eso sucede en el momento de la animación de la prole concebida. Por lo que nada impide que, después de la animación, sea santificada la prole concebida, pues ésta no permanece en el seno materno para recibir la naturaleza humana, que ya posee, sino para lograr alguna perfección de la misma.

ARTICULO 2

La Virgen María, ¿fue santificada antes de su animación?

Supra q.l 4 a.3 ad 1; q.27 a.l ad 3; *infra* a.3 ad 3; a.5 ad 2; q.31 a.8 ad 2; q.33 a.2 ob.l; 1-2 q.81 a.3 y 4; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.4 ad 3; d.44 q. única a.3 ad 3; 2 d.31 q.l a.l sed contra 1; a.2 sed contra y c.; 3 d.3 q.l a.l c. y sol.l, 2 y 3; a.2 sol.l, 2 ad 3 y 3; 4 d.43 q.l a.4 ad 3; *De verit.* q.24 a.9 ad 2; *In Gal.* c.3 lect.6; *Cont. Gentes* 4,50; *Compend. tbeol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *De malo* q.4 a.6; *In Ps.* ps.13; 14; 18 y 45; *Exposit. PaterNoster* pet.5; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Virgen María fue santificada antes de la animación.

1. Porque, como queda dicho (a.l), la gracia otorgada a la Virgen Madre de Dios es superior a la concedida a alguno de los santos. Ahora bien, a algunos de éstos parece que les fue otorgada la santificación

2. Entre las obras de AGUSTÍN, *De Assumpt. B. M. V.:* ML 40,1141.

a. Leyendo estas mismas referencias de la *Escritura* que trae aquí Santo Tomás, Pío IX definió en 1854 el dogma de la Inmaculada (Bula *Ineffabilis Deas:* DS 2800-2804).

b. En el fondo está la teoría genética de los medievales que separa concepción y animación; ver lo dicho en q.2, a.12 notao. Como, por otra parte, sólo el alma es sujeto de la gracia y de las virtudes (I-II q.l 10 a.2), María no pudo ser santificada antes de la animación, y en consecuencia no se puede hablar de concepción inmaculada.

antes de su animación. Efectivamente, en Jer 1,5 se dice: *Antes de formarte en el seno materno, te conocí.* Pero el alma no es infundida antes de la formación del cuerpo. Igualmente, a propósito de Juan Bautista, comenta Ambrosio *In Lúe.* [3]: *Todavía no tenía espíritu de vida, y ya poseía el espíritu de la gracia.* Luego, con mucha mayor razón, pudo ser santificada la Virgen María antes de la animación.

2. Aún más: como dice Anselmo en su libro *De Concepta Virginali* [4],*fue conveniente que la Virgen resplandeciese con una purera tan grande, que sólo en Dios pueda concebirse otra mayor.* Pero eso se dice también en Cant 4,7: *Eres toda hermosa, amiga mía, y no hay mancha en ti.* Ahora bien, la pureza de la Santísima Virgen sería mayor si nunca hubiera sido manchada con la corrupción del pecado original. Luego le fue concedida la santificación antes de que su carne fuera animada.

3. Y también: como se dijo (a.l *sed contra),* sólo se celebra fiesta de un santo. Ahora bien, algunos celebran la fiesta de la Concepción de la Virgen María. Luego parece que fue santa en la misma concepción. Y, en consecuencia, parece que fue santificada antes de la animación.

4. Por último: el Apóstol dice en Rom 11,16: *Si la raíz es santa, también lo son las ramas.* La raíz de los hijos son los padres. Luego la Virgen María también pudo ser santificada en sus padres antes de la animación.

En cambio está que los acontecimientos del Antiguo Testamento son figura del Nuevo, conforme a lo que se lee en 1 Cor 10,11: *Todo les sucedía en figura.* Ahora bien, por la santificación del tabernáculo, de la que se dice en Sal 45,5: *El Altísimo santificó su tabernáculo,* parece significarse la santificación de la Madre de Dios, llamada tabernáculo de Dios según aquellas palabras de Sal 18,6: *Puso en el sol su tabernáculo.* Pero del tabernáculo se dice en Ex 40,31-32: *Después de que todo estuvo terminado, cubrió la nube el tabernáculo del testimonio, y lo llenó la gloria del Señor.* Luego tampoco la Virgen María fue santificada hasta después de haber sido terminados todos sus elementos, es decir, su cuerpo y su alma.

Solución. *Hay que decir:* La santificación de la Virgen María antes de su animación no es admisible por dos motivos. Primero, porque la santificación de que hablamos no es otra cosa que la limpieza del pecado original, puesto que la santidad es la *limpieza perfecta,* según dice Dionisio en el c.12 del *De Div. Nom.* [5]. Ahora bien, la culpa no puede limpiarse más que por medio de la gracia, cuyo sujeto es solamente la criatura racional. Y, por tanto, la Virgen María no fue santificada antes de la infusión del alma racional.

Segundo, porque al ser exclusivamente sujeto de la culpa el alma racional, antes de la infusión de la misma, la prole concebida no está sometida a la culpa. Y así, de cualquier manera en que la Virgen María hubiera sido santificada antes de la animación, jamás hubiese incurrido en la mancha de la culpa original y, en consecuencia, tampoco hubiera necesitado de la redención y de la salvación, que viene por Cristo, de quien se dice en Mt 1,21: *El salvará a su pueblo de sus pecados.* Pero resulta inaceptable que Cristo no sea *el Salvador de todos los hombres,* como se afirma en 1 Tim 4,10. De donde se concluye que la santificación de la Virgen María tuvo lugar después de su animación.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El Señor asegura que *conoció* a Jeremías antes de su formación en el seno materno, es a saber, con el conocimiento de la predestinación; en cambio, dice que *le santificó* no antes de su formación, sino *antes de que saliera del seno materno,* etcétera.

La afirmación de Ambrosio sobre Juan Bautista, de que tenía ya el espíritu de la gracia antes de tener espíritu de vida, no debe entenderse en el sentido de que *espíritu de vida* equivalga a alma vivificante, sino en cuanto sinónimo del aire exterior que respiramos. O también se puede decir que todavía no había en él espíritu de vida, es decir, alma, por lo que se refiere a sus operaciones completas y manifiestas.

2. *A la segunda hay que decir.* Si el alma de la Santísima Virgen no hubiera estado nunca manchada con la corrupción del pecado original, eso rebajaría la dignidad de Cristo, que emana de ser el Salvador universal de todos. Y por eso, después de Cristo, que no necesitó de salvación, por ser el Salvador universal, la pureza de la Santísima Virgen

3. L.1 super 1,15: ML 15,1627. 4. C.18: ML 158,451. 5. § 2: MG 3,969.

fue la máxima. Cristo no contrajo en modo alguno el pecado original, sino que fue santo en su misma concepción, según las palabras de Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios.* En cambio, la Virgen María sí contrajo el pecado original, aunque fue purificada del mismo antes de nacer del seno materno. Y esto es dado a entender en Job 3,9, donde, refiriéndose a la noche del pecado original, se dice: *Espere la luz* es decir, a Cristo,*j no la vea* (porque *nada manchado ha entrado en tal luz* como se lee en Sab 7,25), *ni el nacimiento de la aurora que despunta,* esto es, de la Santísima Virgen, que en su nacimiento estuvo exenta de pecado original[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la Iglesia romana no celebra la Concepción de la Santísima Virgen, tolera, sin embargo, la costumbre de celebrarla por parte de algunas iglesias. Por eso no debe reprobarse totalmente tal celebración. No obstante, al celebrar la fiesta de la Concepción, no se da a entender que fuera santa en su concepción. Sino que, al ignorarse el tiempo en que fue santificada, se celebra más bien la fiesta de su santificación que la de su concepción, en el día que ésta tuvo lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay dos santificaciones: Una, la de toda la naturaleza humana, en virtud de la cual ésta queda libre de toda corrupción de culpa y de pena. Tal santificación tendrá lugar en la resurrección. Otra, la personal. Esta no pasa a la prole engendrada según la carne, porque tal santificación no afecta al cuerpo, sino al alma. Y, por eso, aunque los padres de la Santísima Virgen estuvieron limpios del pecado original, la Virgen María lo contrajo al ser concebida según la concupiscencia carnal y en virtud de la unión entre hombre y mujer, pues dice Agustín, en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[6], que *toda carne nadda en virtud de concúbito es carne de pecado.*

ARTICULO 3

¿ILstuvo la Virgen María limpia de la infección del «fornes»?

Infra a.4 ad 1; a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.l a.2 q."l; 4 d.6 q.l a.l q."2 expos. primae partis text; *In ler.* 1; *Compend. theol.* c.224 y 225

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no estuvo limpia de la infección del «fomes».

1. Como es pena del pecado original el «fomes», que consiste en la rebelión de las fuerzas inferiores contra la razón, así también son pena del pecado original la muerte y las demás molestias corporales. Ahora bien, la Santísima Virgen estuvo sujeta a estas penalidades. Luego tampoco el «fomes» fue totalmente eliminado de ella.

2. Aún más: en 2 Cor 12,9 se dice: *La virtud se perfecciona en la flaquera;* y se habla de la flaqueza del «fomes», a causa de la cual sufría el Apóstol el *aguijón de la carne* (v.7). Pero nada de lo que afecte a la virtud ha de negarse a la Virgen Santísima. Luego ésta no debió quedar totalmente exenta del «fomes».

3. Y también: dice el Damasceno[7] que *el Espíritu Santo descendió sobre la Santísima Virgen para purificarla* antes de la concepción del Hijo de Dios. Esto no puede entenderse más que de la purificación del «fomes», pues no cometió pecado, como dice Agustín en el libro *De natura etff-aíta*[8]. Luego por la santificación en el seno materno no fue totalmente purificada del «fomes».

En cambio está lo que se dice en Cant 4,7: *Eres toda hermosa, amiga mía, y no hay mancha en ti.* Pero el «fomes» implica mancha, al menos de la carne. Luego en la Santísima Virgen no existió el «fomes».

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hay diversas opiniones. Unos[9] dijeron que, en la misma santificación que la Virgen María recibió en el seno materno, le fue totalmente quitado el «fomes». Otros "i,

6. L.1 c.12: ML 44,421. 7. *De Fide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 8. C.36: ML 44,207. 9. Opinión de NICOLÁS MONJE; cf. PEDRO CÉLENSE, Epist.171 *Ad Nicolaum Mon.:* ML 202,621. 10. PEDRO CÉLENSE, Epist.173 *ad Nicolaum Mon.:* ML 202,630.

c. En la opinión de Santo Tomás sobre la Inmaculada influye otra convicción: Cristo es Salvador universal. Por esta verdad y porque, según la tradición agustiniana, el pecado original se transmite por la generación, María contrajo el pecado original y fue redimida (sol.4; también q.l4, a.3 nota *d).* Sabemos cómo la definición dogmática de la Inmaculada resalta la universalidad salvífica de Cristo (DS 2803), siendo María, como dirá más tarde el Vat. II, «el fruto más espléndido de la redención» (SC 103).

enseñan que le quedó el «fomes» en lo que implica dificultad para el bien, pero no en cuanto supone inclinación al mal. Algunos [11] sostienen que en Ella fue suprimido el «fomes» en cuanto afecta a la corrupción de la persona, según impele al mal y dificulta el bien; permaneció, en cambio, en lo que atañe a la corrupción de la naturaleza, a saber, en cuanto es causa de transmitir a la prole el pecado original. Otros [12], finalmente, defienden que en la primera santificación permaneció el «fomes» en cuanto a su esencia, pero ligado, siéndole totalmente quitado en la concepción del Hijo de Dios.

Para entender estas opiniones es necesario tener en cuenta que el «fomes» no es otra cosa que la concupiscencia desordenada habitual del apetito sensitivo, porque la concupiscencia actual es el impulso del pecado. Se dice que la concupiscencia de la sensualidad es desordenada, en cuanto que se opone a la razón, al inclinar al mal a la vez que dificulta la práctica del bien. Y por eso pertenece al mismo concepto del «fomes» el inclinar al mal y el dificultar el bien. De donde poner en la Virgen María un «fomes» que no inclina al mal equivale a poner dos cosas opuestas.

Del mismo modo, también parece incluir contradicción la permanencia del «fomes» en lo referente a la corrupción de la naturaleza, y no en lo que atañe a la corrupción de la persona. En efecto, según Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia* [13], la libido es la que transmite el pecado original a la prole. Pero la libido implica una concupiscencia desordenada por no estar totalmente sometida a la razón. Y por eso, si el «fomes» se suprimiese en lo referente a la corrupción de la persona, no podría subsistir en lo que pertenece a la corrupción de la naturaleza.

Queda, pues, decir que el «fomes» o fue totalmente suprimido por la primera santificación, o permaneció aherrojado. Pudiera entenderse que el «fomes» fue totalmente suprimido, en el sentido de que a la Santísima Virgen le fuera concedido, por la abundancia de la gracia que descendió sobre ella, el que la disposición de las fuerzas de su alma fuese tal que las fuerzas inferiores no se moviesen en ella sin la deliberación de la razón, como se dijo que aconteció en Cristo (q.15 a.2), de quien consta que no tuvo el «fomes» del pecado; y como sucedió en Adán antes del pecado por virtud de la justicia original. En este sentido, la gracia de la santificación en la Virgen María hubiera tenido el vigor de la justicia original. Pero, aunque esta explicación parece convenir a la dignidad de la Virgen Madre, menoscaba, sin embargo, en algo la dignidad de Cristo, sin cuya virtud nadie ha sido liberado de la primera condenación. Y aunque por la fe en Cristo, antes de su encarnación, algunos hayan sido libres de aquella condenación según el espíritu, no parece obligado, sin embargo, que alguno fuese liberado de tal condenación según la carne sino después de su encarnación, en la que, por primera vez, debió manifestarse la inmunidad de dicha condenación. Y por eso, como antes de la inmortalidad de la carne de Cristo resucitado nadie consiguió la inmortalidad del cuerpo, asimismo no parece conveniente sostener que antes de la carne de Cristo, en la que no hubo pecado alguno, la carne de la Virgen, su Madre, o de cualquier otro haya estado exenta del «fomes», llamado *ley de la carne o de los miembros* (Rom 7,23.25). Y, por esta razón, parece mejor decir que, mediante la santificación en el seno materno, no le fue quitado a la Virgen el «fomes» en cuanto a la esencia, sino que permaneció ligado. Y no por un acto de su razón, como sucede en los santos, porque no tuvo uso de razón desde el primer instante de su existencia en el seno materno —esto fue privilegio especial de Cristo—, sino por la abundancia de la gracia que recibió en la santificación y, de modo más perfecto, por la providencia divina, que impidió todo movimiento desordenado en la parte sensitiva. Después, en la misma concepción de Cristo, en la que debió brillar por primera vez la inmunidad del pecado, debemos creer que se produjo en la Madre la supresión total del «fomes» por la influencia del Hijo en ella. Y esto está figurado en Ez 43,2, cuando se dice: *He aquí que la gloria de Dios entraba por la vía oriental,* es decir, por medio de la Santísima Virgen, y *la tierra,* esto es, su carne, *resplandecía por su gloria,* es a saber, por la gloria de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La muerte y las penalidades de este género, por su propia natura-

11. ALEJANDRO DI; HALES, P.3 q.9 m.2 a.5 (III,30vb); m.3 a.l (III,31rb); 2.a §1 (III,31va).
12. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.3 a.6 (BO 28,49); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.3 P.l a.2 q.2 (QR 3,75).
13. L.l c.24: ML 44,429.

leza, no inclinan al pecado. Y por eso, aunque Cristo asumió esas penalidades, no tomó, sin embargo, el «romes». Por donde también en la Santísima Virgen, a fin de que se asemejase a su Hijo, *de cuya plenitud recibía la gracia* (}n 1,16), primero permaneció el «fomes» ligado, siendo luego quitado; pero no estuvo exenta de la muerte y de las otras penalidades de este género.

2. *A la segunda hay que decir.* La flaqueza de la carne, incluida en el «fomes», es ocasión de virtud perfecta en los hombres santos; pero no es causa sin la que sea imposible lograr la perfección. Basta, por tanto, poner en la Santísima Virgen la virtud perfecta y la abundancia de la gracia, sin que sea necesario asentar en ella todas las ocasiones de perfección.

3. *A. la tercera hay que decir:* El Espíritu Santo realizó en la Santísima Virgen una doble purificación. La primera, como preparación para la concepción de Cristo, que no consistió en la limpieza de alguna impureza de culpa o de «fomes», sino en el recogimiento sobre uno solo y en la elevación por encima de la multitud. También se dice que son purificados los ángeles, en los que no hay impureza alguna, como escribe Dionisio en el c.6 del *De Ecclesiast. Hier.*[14]. La segunda purificación fue realizada en ella por el Espíritu Santo mediante la concepción de Cristo, que fue obra de Aquél. Y, en este aspecto, puede decirse que la purificó totalmente del «fomes».

ARTICULO 4

Por la santificación en el seno materno, ¿fue preservada la Santísima Virgen de todo pecado actual?

In Sent. 3. d.3 q.l a.2 q."2 y 3; d.13 q.l a 2 q.M; 4 d.6 q.l a.l q.ª2; *In Mt.* 12; *Compend. titeo/,* c.224; *Exposit. Pater Noster* petit.5; *Hxposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que, en virtud de la santificación en el seno materno, la Santísima Virgen no fue preservada de todo pecado actual.

1. Porque, como acabamos de decir (a.3), después de la primera santificación permaneció en la Virgen el «fomes» del pecado. Pero el movimiento del «fomes», aun cuando se anticipe a la razón, es pecado venial, aunque *levísimo,* como dice Agustín en el libro *De Trin.*[1S]. Luego en la Santísima Virgen existió algún pecado venial.

2. Aún más: comentando el pasaje de Le 2,35: *Una espada atravesará tu alma,* dice Agustín, en el libro *Quaest. Vet. et Nov. Test.*[16], que la Santísima Virgen, *sacudida por un cierto estupor en la muerte del Señor, dudó.* Ahora bien, dudar sobre la fe es pecado. Luego la Santísima Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

3. Y también: el Crisóstomo, exponiendo las palabras de Mt 12,47: *He aquí que tu madre y tus hermanos están fuera buscándote,* comenta[17]: *Es claro que sólo por vanagloria hacían esto.* Y a propósito del pasaje de Jn 2,3: *No tienen vino,* dice el mismo Crisóstomo[18] que *quería conquistar la gracia de los asistentes, y hacerse a sí misma más célebre por medio de su Hijo;y, tal vez era víctima de alguna flaquera humana, como lo fueron los parientes de Jesús al decirle: Manifiéstate al mundo.* Y, poco después, añade[19]: *Aún no tenía de él la opinión que debía.* Todo eso consta que es pecado. Luego la Santísima Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura et Gratía*[20]*: Sobre sania María Virgen, por el honor de Cristo, no quiero plantear absolutamente ninguna cuestión cuando se trata de pecados. Porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer al pecado por todos sus flancos, puesto que mereció concebiry dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno.*

Solución. *Hay que decir:* Aquellos sujetos elegidos por Dios para una misión son preparados y dispuestos por El de modo que sean idóneos para desempeñarla, conforme a lo que se lee en 2 Cor 3,6: *Nos hizp ministros idóneos de la Nueva Alianza.* Y la Virgen Santísima fue divinamente elegida para ser Madre de Dios. De ahí que no quepa dudar de que Dios, por medio de su gracia, la hizo idónea para tal misión, de acuerdo con lo que le dijo el ángel: *Has hallado gracia delante de Dios: He aquí que concebirás,* etc. (Le 1,30). Ahora bien, no hubiera sido idónea Madre de Dios en caso de que hubiera pecado alguna vez. Ya porque el honor de los padres redunda en los hijos, según palabras de Prov 17,6: *Gloria de los hijos son sus padres.* De donde también, por

14. P.3 § 6: MG 3,537; cf. *De fícclesiasi. Hier.* c.7 § 3: MG 3,209. 15. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.2 d.24 c.9 (QR 1,424). 16. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test,* q.73: ML 35,2267. 17. Homil.44: MG 57,464. 18. *In loann.* homil.21: MG 59,130. 19. *In loann.* homil.21: MG 59,131. 20. C.36: ML 44,267.

el contrario, la ignominia de la madre redundaría en el Hijo. Ya porque tuvo una afinidad singular con Cristo, que en ella se encarnó. Y en 2 Cor 6,15 se lee: *¿Qué concordia puede existir entre Cristo y Belial?* Ya, finalmente, porque el Hijo de Dios, que es la *Sabiduría divina* (1 Cor 1,24), habitó en ella de una manera especial, y no sólo en su alma, sino también en su seno. En Sab 1,4 se dice: *La sabiduría no entrará en alma que obra el mal, ni habitará en un cuerpo sometido al pecado.*

Y, por tanto, es necesario decir de forma absoluta que la Santísima Virgen no cometió ningún pecado actual, ni mortal ni venial, para que, de este modo, se cumpla en ella lo que se lee en Cant 4,7: *Toda hermosa eres, amiga mía, j no hay mancha en ti,* etc. [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la Santísima Virgen, después de su santificación en el seno materno, permaneció el «íbmes», pero ligado; esto es, para que no prorrumpiese en acto alguno desordenado que se anticipase al acto de la razón. Y aunque la gracia de la santificación obrase con esa finalidad, no era suficiente para conseguirlo. De otro modo, por la virtud de esa gracia se le hubiera otorgado que no pudiera surgir en sus sentidos movimiento alguno que no estuviera prevenido por la razón, y esto equivaldría a no tener el «romes», hipótesis que contradice lo que acabamos de decir (a.3). Por tanto, es necesario decir que el complemento para esa represión provino de la Providencia divina, que no permitía que brotase del «fbmes» movimiento alguno desordenado.

2. *A la segunda hay que decir.* Las palabras citadas de Simeón son interpretadas por Orígenes [21] y otros Doctores z como referidas al dolor que padeció la Santísima Virgen en la pasión de Cristo. Ambrosio, en cambio, dice que la espada[23] *alude a la prudencia de María, conocedora del misterio celestial. La palabra de Dios es viva y poderosa, y más aguda que una espada afilada.*

Pero otros[24] traducen la espada por duda; pero no duda de infidelidad, sino de admiración y de reflexión. Efectivamente, dice Basilio en la Epístola *ad Optimum*[25] que *la Santísima Virgen, situada junto a la cruzy contemplando todo lo que sucedía, después de la revelación de Gabriel, después del conocimiento inefable de la concepción divina, y tras una ingente manifestación de milagros, estaba interiormente indecisa,* al ver, por una parte, que sufría ignominias y al considerar, por otra, sus obras maravillosas[e].

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo se propasó en las palabras citadas. Sin embargo pueden interpretarse entendiendo que el Señor cohibió en ella no el movimiento propio desordenado de vanagloria, sino el proveniente de lo que otros pudieran juzgar.

ARTICULO 5

¿Alcanzó la Santísima Virgen la plenitud de gracia por su santificación en el seno materno?

Supra q.7 a.10 ad 1; *In Sent.* 3 d.13 q.l a.2 q.ªl; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no obtuvo la plenitud de gracia, o la perfección, por la santificación en el seno materno.

1. Esto parece que es un privilegio de Cristo, conforme a lo que se lee en Jn 1,14: *Lo vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Pero lo que es propio de Cristo no se ha de atribuir a otro. Luego la Santísima Virgen no recibió la plenitud de gracia en su santificación.

2. Aún más: a lo que está lleno y es perfecto no se le puede añadir nada, porque

21. *In Le.*—interpretado por Jerónimo—homil.17: MG 13,1845. 22. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In loann.* 19,25,1.12: MG 74,661; JUAN DAMASCENO, *De Fide Oríh.* 1.4 c.14: MG 94,1161; BEDA, *In Lúe.* 2,35, 1.1: ML 92,346. Este texto es recogido por TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le* 2,35 § 10 bajo el nombre de ORÍGENES. 23. *In Lúe.* 2,35, 1.2: ML 15,1656. 24. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Quaest. Vet. et Nov. Test.* P.2 ex Nov. Test, q.73: ML 35,2267; BEDA, *In Lúe.* 2,35, 1.1: ML 92,346. 25. Epist.260: MG 32,965.

d. Siguiendo la tradición patrística, se declara la santificación de María por su puesto especial en el proyecto de salvación y por «ser la más cercana al autor de la gracia» (a.5 sol.l). Serán las razones dadas también para definir el dogma de la Inmaculada (DS 2800-2801).

e. Como primera creyente del N.T., María progresó en el discernimiento y en la fidelidad (Le 2,52). Es la dimensión contemplativa en la existencia de la Virgen a que se refiere el a.5 sol.3. Este progreso tiene tres grandes etapas (a.5 sol.2).

es perfecto lo que no carece de nada, como se dice en III *Phys.*[26]. Pero la Santísima Virgen recibió luego un aumento de la gracia al concebir a Cristo, conforme a lo que se le dijo según Le 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti.* Y volvió a recibirlo cuando fue asunta a los cielos. Luego da la impresión de que no tuvo la plenitud de las gracias en su primera santificación.

3. Y también: *Dios no hace nada en vano,* como se dice en I *De Cáelo et Mundo*[21]. Pero hubiera tenido en vano determinadas gracias, que nunca ejercería, pues no leemos que eÜa haya enseñado, lo cual es un acto de sabiduría; o que haya hecho milagros, que es un acto de una gracia gratis dada. Por consiguiente, no tuvo la plenitud de las gracias.

En cambio están las palabras del ángel: *Dios te salve, llena de gracia* (Le 1,28). Jerónimo, en el sermón *De A.ssumptione*[28], las expone diciendo: *Perfectamente llena de gracia, porque a los demás se les otorga parcialmente, mientras que en María infundió* (Dios) *la plenitud de la gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Cuanto algo está más cerca del principio en cualquier género de cosas, tanto más participa de los efectos de dicho principio. De donde infiere Dionisio, en el c.4 *De Cael. Hier.*[29], que los ángeles, por estar más cerca de Dios, participan en mayor medida que los hombres de las excelencias divinas. Cristo es el principio de la gracia: como autor, por su divinidad; como instrumento, por su humanidad. Por esto se dice en Jn 1,17: *La gracia y la verdad vino por Jesucristo.* Ahora bien, la Santísima Virgen María gozó de la suprema proximidad a Cristo según la humanidad, puesto que de ella recibió la naturaleza humana. Y, por tanto, debió obtener de Cristo una plenitud de gracia superior a la de los demás.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Dios da a cada uno su gracia en conformidad con la misión para la que le elige. Y como Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado y elegido para ser *Hijo de Dios con poder de santificar* (Rom 1,4), poseyó como propio tener tal plenitud de gracia que se derramase sobre todos, de acuerdo con lo que se dice en Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Ahora bien, la Santísima Virgen María poseyó tal plenitud de gracia, que fue la más próxima al autor de dicha gracia, hasta el extremo de recibir en sí misma al que está lleno de toda gracia y, al darlo a luz, hacer llegar la gracia a todos.

2. *A. la segunda hay que decir.* En las cosas naturales lo primero es la perfección dispositiva, como acontece cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma. Luego viene la perfección de la forma, que es superior, pues el mismo calor que procede de la forma del fuego es más perfecto que el que dispone para recibir la forma de fuego. En tercer lugar está la perfección del fin, como cuando el fuego alcanza de modo perfectísimo sus propias cualidades, al llegar a su lugar natural.

Y del mismo modo hubo en la Santísima Virgen una triple perfección de gracia. La primera, en calidad de dispositiva, por la que se hacía idónea para ser Madre de Cristo; y ésta fue la perfección de la santificación. La segunda perfección de la gracia se produjo en la Santísima Virgen con la presencia del Hijo de Dios encarnado en su seno. Y la tercera perfección es la del fin, que posee en la gloria.

Que la segunda perfección sea superior a la primera, y la tercera a la segunda, es manifiesto, en primer lugar, por la liberación del mal. Pues, primeramente, en su santificación fue liberada de la culpa original; después, en la concepción del Hijo de Dios fue totalmente limpia del «fomes»; finalmente, en su glorificación quedó exenta de toda miseria. En segundo lugar, con relación al bien. Pues, primeramente, en su santificación alcanzó la gracia que la inclinaba al bien; en la concepción del Hijo de Dios le fue perfeccionada tal gracia, confirmándola en el bien; en su glorificación se remató esa gracia, consiguiéndola la fruición de todo bien.

3. *A la tercera hay que decir:* No se puede dudar de que la Santísima Virgen haya recibido, de modo excelente, ya el don de la sabiduría, ya el don de los milagros, y hasta el carisma profético, como los tuvo Cristo. Pero no los recibió para tener el uso de estas y otras gracias semejantes, como lo tuvo Cristo, sino de un modo acomodado a su condición. Tuvo, en efecto, el uso de la sabiduría en la contemplación, según el

26. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a9); S. TH, lect.ll. 27. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH, lect.8. 28. Epist.9 *Ad Paulam et Eustoch.:* ML 30,131. 29. § 1: MG 3,177.

pasaje de Le 2,19: *María guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón.* No tuvo, en cambio, el uso de la sabiduría para enseñar, porque eso no era propio del sexo femenino, conforme a lo que se lee en 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* El uso del don de milagros no la competía mientras viviera, porque en aquel tiempo la doctrina de Cristo precisaba de ser confirmada con milagros; y por eso, únicamente convenía hacer milagros a Cristo y a sus discípulos, que eran los mensajeros de la doctrina de Cristo. Por lo cual, también de Juan Bautista se dice en Jn 10,41 que *no hizo ningún milagro,* a fin de que todos concentrasen su atención en Cristo. Tuvo, en cambio, el uso de la profecía, como consta por el cántico que compuso: *Alaba mi alma al Señor* (Le 1,46).

ARTICULO 6

La santificación en el seno materno, después de Cristo, ¿fue algo exclusivo de la Santísima Virgen?

In Sent. 3 d.3 q.l a.2 q.ªl ad 4; 4 d.6 q.l a.l q."2; *In ler.* 1; *Competid, theol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *In Ps.* ps.45

Objeciones por las que parece que la santificación en el seno materno, después de Cristo, fue algo exclusivo de la Santísima Virgen.

1. Porque se ha dicho (a.4) que la Santísima Virgen fue santificada en el seno materno con el fin de que se convirtiese en idónea Madre de Dios. Pero esta dignidad es exclusiva de ella. Luego sólo ella fue santificada en el seno materno.

2. Aún más: da la impresión de que algunos han sido más allegados a Cristo que Jeremías y Juan Bautista, de los que se dice que fueron santificados en el seno materno. Cristo, efectivamente, es llamado, de modo especial, hijo de David y de Abrahán a causa de la promesa hecha particularmente a ellos acerca de Cristo. Isaías también profetizó expresísimamente sobre Cristo. Y los Apóstoles vivieron asimismo en sociedad con El. Y, sin embargo, en ningún sitio se lee que fuesen santificados en el seno materno. Luego tampoco a Jeremías y a Juan Bautista les conviene ser santificados en el seno materno.

3. Y también: Job 31,18 dice de sí mismo: *Desde mi infancia credo conmigo la misericordía, j del seno de mi madre salió conmigo.* Y, sin embargo, no por eso afirmamos que fuese santificado en el seno materno. Por consiguiente, tampoco es preciso decir que lo fueran Juan Bautista y Jeremías.

En cambio está lo que se dice de Jeremías: *Antes de que salieras del vientre, te santifiqué* (Jer 1,5). Y de Juan Bautista leemos en Le 1,15: *Estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre.*

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en la Epístola *Ad Dardanum*[30], parece expresarse con dudas sobre la santificación de estas figuras en el seno materno. *Pudo suceder,* como él mismo dice, que la exultación de Juan en el seno materno *fuese la señal de un acontecimiento tan maravilloso,* es a saber, que una mujer fuera Madre de Dios, *afín de que lo conocieran los mayores, sin que lo conociera el niño. Por eso no se dice en el Evangelio: Creyó el niño en el seno materno,* sino *exultó. Pero vemos que la exultación no sólo se da en los niños, sino también en los animales. Esta, sin embargo, fue desacostumbrada, porque se realizó en el seno materno. Y por eso, como suele acontecer con los milagros, tal exultación fue obra divina en el niño, no obra humana del niño. Y aun dado que en aquel niño se hubiera acelerado tanto el uso de la razón y de la voluntad que, dentro de las entrañas maternas, pudiese ya conocer, creer y consentir, cosas que en los demás niños han de venir con la edad, pienso que eso debe considerarse como un milagro del poder divino.*

Pero como en el Evangelio se dice expresamente que *será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre,* y de Jeremías se lee claramente: *Antes de que salieras del seno materno, te santifiqué,* parece necesario defender que ambos fueron santificados en las entrañas maternas, aunque todavía no tuviesen uso de razón, que es la cuestión examinada por Agustín; como acontece también con los niños santificados por el bautismo, pues no gozan inmediatamente del uso de razón.

Y no es creíble que algunos otros hayan sido santificados en el seno materno, puesto que no los menciona la Sagrada Escritura. La razón está en que privilegios de esta clase de gracia, conferidos a algunos fuera de la ley común, se ordenan al bien de los demás, conforme al texto de 1 Cor 12,7: *A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para utilidad* (de los demás); utilidad que no existiría si proviniese de una santificación

30. *Epist.* 187 c.7: ML 33,840.

en el seno materno desconocida por la Iglesia.

Y aunque no podamos señalar el motivo de los juicios de Dios, esto es, por qué otorga el don de la gracia a éste y no a aquél, parece, sin embargo, conveniente que ambos fuesen santificados en las entrañas maternas, para presagiar la santificación que había de ser realizada por Cristo. Primero, por su pasión, según el pasaje de Heb 13,12: *Jesús, para santificar al pueblo por medio de su sangre, padeció fuera de la puerta.* Pasión que fue clarísimamente pronosticada por Jeremías con palabras y gestos, y explícitamente prefigurada en sus sufrimientos. Segundo, por el bautismo, conforme al texto de 1 Cor 6,11: *Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados.* Para este bautismo preparó Juan a los hombres con el suyo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Santísima Virgen, que fue elegida por Dios para madre suya, alcanzó una gracia de santificación superior a la de Juan Bautista y a la de Jeremías, elegidos para prefigurar de modo especial la santificación de Cristo. Señal de esto es que a la Santísima Virgen le fue concedido no pecar jamás ni mortal ni venialmente; en cambio, a los otros santificados se cree que les fue otorgado no pecar mortalmente, mediante la protección de la gracia divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En otros aspectos pudieron existir santos más unidos a Cristo que Jeremías y Juan Bautista. Pero éstos estuvieron muy unidos a él como figuras expresas de su santificación, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La compasión de que habla Job no designa una virtud infusa, sino que alude a una inclinación natural hacia los actos de tal virtud.

CUESTIÓN 28

Sobre la virginidad de la Madre de Dios

Corresponde a continuación tratar de la virginidad de la Madre de Dios. Y sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue virgen al concebir?—2. ¿Fue virgen en el parto?—3. ¿Permaneció virgen después del parto?—4. ¿Hizo voto de virginidad?

ARTICULO 1

La Madre de Dios, ¿fue virgen al concebir a Cristo?

In Sent. 3 d.13 q.3 a.2 q.[a]l; 4 d.30 q.2 a.3; *In Is.* c.7; *In Alt.* c.l; *Cont. Gentes* 4,45; *Competid, theol.* c.221; *In lo.* c.2 lect.1

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios no fue virgen cuando concibió a Cristo.

1. Porque ningún hijo que tiene padre y madre es concebido de madre virgen. Ahora bien, de Cristo se dice no sólo que tiene madre, sino también padre, pues en Le 2,33 se escribe: *Su padre j su madre estaban admirados de las cosas que se decían acerca de él.* Y después (v.48) su propia madre dice: *He aquí que yo y tu padre, apenados, te buscábamos.* Luego Cristo no fue concebido de madre virgen.

2. Aún más: en Mt 1,1 ss se prueba que Cristo fue hijo de Abrahán y de David, por descender José de David. Pero tal prueba resultaría nula si José no fuera padre de Cristo. Luego parece que la Madre de Cristo concibió a éste de José. Y, de esta manera, da la impresión de que no fue virgen al concebir.

3. Y también: En Gal 4,4 se dice: *Dios envió a su Hijo nacido de mujer.* Ahora bien, según la manera normal de hablar, se llama mujer a la que ha concebido de varón. Luego Cristo no fue concebido de madre virgen.

4. Todavía más: los seres que son de la misma especie son engendrados del mismo modo, porque la generación se especifica por el término, como los demás movimientos. Pero Cristo fue de la misma especie que los demás hombres, según Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres, y se manifestó en su porte como hombre.* Luego, siendo engendrados los otros hombres mediante la unión del varón con la mujer, parece que Cristo tuvo que ser engendrado de modo semejante. Y, así, no parece que fuera concebido de madre virgen.

5. Por último: cualquier forma natural tiene una materia determinada, fuera de la cual no puede existir. Pero la materia de la forma humana parece ser el semen del varón y el de la mujer. Por consiguiente, si el cuerpo de Cristo no hubiera sido concebido del semen del hombre y de la mujer, no sería de verdad cuerpo humano, lo que es una hipótesis inadmisible. Parece, por tanto, que no fue concebido de madre virgen.

En cambio está que en Is 7,14 se dice: *He aquí que la virgen concebirá".*

Solución. *Hay que decir:* Es absolutamente necesario confesar que la madre de Cristo concibió de modo virginal. Lo contrario es la herejía de los Ebionitas [1] y de Cerinto [2], quienes tienen a Cristo por un puro hombre, y piensan que nació de la unión de ambos sexos.

1. Véase TERTULIANO, *De carne Christi* c.14: ML 2,823; IRENEO, *Adversus haeres.* 1.3 c.21: MG 7,946; ORÍGENES, *Contra Ce¿sum\.5* n.61: MG 11,1277; EUSEBIO, *Hist. Ecclesiast.* 1.3 c.27: MG 20,273; EPIFANIO, *Adv. Haereses* 1.1 t.2 haeres.30: MG 41,408; FuASTRO, *De Haeres.* c.37: ML 12,1154; cf. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 10: ML 42,27. 2. Véase TERTULIANO, *De Praescriptionibus* c.48: ML 2,82; IRENEO, *Adversus haeres.* 1.1 c.26: MG 7,686; EPIFANIO, *Adv. Haereses* 1.1 t.2 haeres.28: MG 41,380; FILASTRO, *De Haeres.* c.36: ML 12,1152; cf. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 8: ML 42,27.

a. Almah de Is 7,14 se refiere a la madre del rey mesiánico, que será una joven casadera; no significa expresamente «virgen» *(betulab).* Los *LXX* traducen *almab* por *parthenos;* y la *Vulgata* por *virgo:* la que no «ha conocido varón» dando al verbo su sentido bíblico.

La concepción virginal de Cristo es conveniente por cuatro motivos. Primero, por salvaguardar la dignidad del Padre que le envía. Al ser Cristo verdadero y natural Hijo de Dios, no fue oportuno que tuviera otro padre más que Dios, a fin de que la dignidad de Dios no fuese transferida a otro alguno.

Segundo. Convino a la propiedad del mismo Hijo, que es enviado. El es, en efecto, el Verbo de Dios. Ahora bien, el Verbo es concebido sin corrupción alguna del corazón; no sólo eso, sino que la corrupción del corazón no permite la concepción de un verbo perfecto. Por consiguiente, como el Verbo tomó la carne para que fuese carne del Verbo, fue conveniente que también fuese concebida sin corrupción de la madre [b].

Tercero. Eso fue conveniente a la dignidad de la humanidad de Cristo, en la que no debió haber sitio para el pecado, puesto que por medio de ella era quitado el pecado del mundo, según Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios,* es decir, el inocente, *qm quita el pecado del mundo.* Pero no era posible que de una naturaleza ya corrompida por la unión sexual naciese una carne exenta de la contaminación del pecado original. Por eso dice Agustín en el Hbro *De nuptüs et concupiscentia* [3]: *Sólo allí no hubo unión sexual,* es a saber, en el matrimonio de María y José, *porque en carne de pecado no podía realizarse tal unión sin aquella concupiscencia de la carne, que proviene del pecado, sin la que quiso ser concebido aquel que no tendría pecado.*

Cuarto. Por el mismo fin de la encarnación de Cristo, que se ordenó a que los hombres renaciesen como hijos de Dios *no de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios* (Jn 1,13), es decir, del poder de Dios. El ejemplar de este acontecimiento debió manifestarse en la misma concepción de Cristo. Por lo que escribe Agustín en el libro *De sancta virginitate* [4]: *Convenía que nuestra cabera, por un milagro extraordinario, naciese corporalmente de una virgen, afín de dar a entender que sus miembros nacerían, espirítualmente, de la Iglesia virgen.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como escribe Beda *In Lúe.* [5]: *José era llamado padre del Salvador, no porque lo fuese realmente, como enseñaban los fotinianos*[6]*, sino porque, a fin de salvaguardar la fama de María, los hombres lo consideraron como su padre.* Por lo que se dice en Le 3,23: *Según se creía,* (era) *hijo de José.*

O, como dice Agustín en el libro *De bono coniugali*[1]*:* José es ñamado padre de Cristo del mismo modo en que también *es reconocido mando de María, sin cópula carnal, sino en virtud de la unión del matrimonio; de manera que así estuvo más unido a El que lo hubiera estado en caso de haber sido adoptado de otro modo. Ni era motivo para que José no fuese llamado padre de Cristo el que no le hubiese engendrado por medio de la conmixtión sexual, ya que también sería padre de uno que hubiera adoptado de otro modo, sin ser engendrado de su propia esposa.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Jerónimo, *In Matth.*[8], *sin ser José padre del Señor Salvador, el orden genealógico se prolonga hasta José:* Primero, *porque las Escrituras no acostumbran a fijar las genealogías a través de las mujeres.* Segundo, *porque María y José eran de la misma tribu, por lo que la ley le obligaba a tomarla por ser su semejante.* Y, como dice Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[9], *fue preciso que la serie de las generaciones se prolongase hasta José, para que en aquel matrimonio no se hiciese afrenta al sexo masculino, ciertamente el principal. Con esto no se sustraía nada a la verdad, puesto que lo mismo José que María eran del linaje de David.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe la *Glosa* [10] sobre ese mismo pasaje, *puso mujer* en vez de *hembra, conforme al modo de hablar de los hebreos. Iza lengua hebrea acostumbra a llamar mujeres no a las que han perdido la virginidad, sino a las hembras.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Tal argumento es válido para los seres que vienen a la existencia por vía natural, porque así como la naturaleza está polarizada a un efecto

3. L.l c.12: ML 44,421. 4. C.6: ML 40,399. 5. L.l acerca de 2,33 di: ML 92,345. 6. Cf. ISIDORO, *Etymol.* 1.7 c.5: ML 82,301; MARIO MERCATOR, *Appendix ad Contradictionem 12 AnathematismiNestoriani:ML* 48,929. 7. Cf. *De consensu Evangelist.* 1.2 c.l: ML 40,1072. 8. L.l acerca de 1,18: ML 26,24. 9. L.l c.ll: ML 44,421. 10. *Glossa* LOMBARDI, sobre Gal 4,4: ML 192,136; cf. *Glossa ordin.,* sobre Gal 4,4 (6,84 E). Cf. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 *c.l:* ML 42,470.

b. La virginidad de María está en función de la divinidad de Jesús (a.2 sol.2). Esa parece ser también la perspectiva de los evangelistas cuando hablan de la anunciación (Le 1,26-38) y del nacimiento de Jesús (Mt 1,18-25).

natural, de igual manera está determinada respecto al modo de producirlo. Pero, teniendo la virtud divina sobrenatural capacidades infinitas, así como no está determinada respecto de un único efecto, tampoco lo está con relación al modo de producir cualquier efecto. Y por eso, como la virtud divina pudo hacer que el primer hombre se formase *del limo de la tierra* (Gen 2,7), así también pudo hacer que el cuerpo de Cristo se formase de una virgen sin concurso de varón.

5. *A la quinta hay que dedr:* Según el Filósofo, en su libro *De Gen. Anim.* [n], el semen del sexo masculino no es como la materia, sino sólo como el agente activo en la concepción del animal, pues únicamente la mujer suministra la materia en la concepción. De donde, por el hecho de haber faltado el semen viril en la concepción del cuerpo de Cristo, no se sigue que faltase la materia debida.

No obstante, si, por hipótesis, el semen masculino fuera la materia del feto concebido en los animales, es evidente que no es una materia que permanezca en la misma forma, sino una materia transformada. Y aunque la virtud natural no pueda transformar en determinada forma más que una materia concreta, el poder de Dios, por ser infinito, es capaz de transformar toda materia en cualquier forma. Por eso, como transformó el limo de la tierra en cuerpo de Adán, de modo semejante pudo transformar en cuerpo de Cristo la materia proporcionada por la madre, aun en el caso de que no fuese materia suficiente para la concepción natural.

ARTICULO 2

La Madre de Cristo, ¿fue virgen en el parto?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.3; *In Mí.* c.l; *Compend. theol.* c.225

Objeciones por las que parece que la Madre de Cristo no fue virgen en el parto.

1. Porque dice Ambrosio, *In Lúe.* [12]: *El que santificó un seno inútil para que naciese un profeta, es el que abrió el seno de su madre para salir él inmaculado.* Ahora bien, la abertura del seno elimina la virginidad. Luego la Madre de Cristo no fue virgen en el parto.

2. Aún más: en el misterio de Cristo no debió existir nada que diera la impresión de que su cuerpo era fantástico. Pero el pasar por lugares cerrados no parece propio del cuerpo verdadero, sino del fantástico, puesto que dos cuerpos no pueden estar a un tiempo en el mismo lugar. En consecuencia, el cuerpo de Cristo no debió salir del seno cerrado de su madre. Y, así, no convino que ésta fuese virgen en el parto.

3. Y también: como dice Gregorio en la *Homilía de la Octava de Pascua* , por el hecho de haber entrado el Señor, después de su resurrección, con las puertas cerradas, donde estaban sus discípulos, *mostró que su cuerpo era de la misma naturaleza, pero de condición gloriosa;* y, de este modo, parece que el pasar por lugares cerrados pertenece al cuerpo glorioso. Ahora bien, el cuerpo de Cristo no fue glorioso a la hora de su concepción, sino pasible, al tener una *carne semejante a la del pecado,* como dice el Apóstol en Rom 8,3. Luego no salió a través del seno cerrado de la Virgen.

En cambio está lo que se dice en un *Sermón* durante el Concilio de Efeso [14]: *La naturaleza ignora la virginidad después del parto. La grada, en cambio, puso de manifiesto a la parturienta, hizo a la madre, j no dañó a la virginidad.* Por consiguiente, la Madre de Cristo fue virgen en el parto.

Solución. *Hay que decir:* Es preciso defender, sin duda de ninguna clase, que la Madre de Cristo fue virgen también en el parto, puesto que el Profeta (Is 7,14) no dice solamente: *He aquí que la virgen concebirá,* sino que añade: *y parirá un hijo.* Y esto fue conveniente por tres motivos. Primero, porque correspondía a la propiedad de quien nacía, que es el Verbo de Dios. El Verbo, en efecto, no sólo es concebido en la mente sin corrupción, sino que también procede de ella sin corrupción. Por lo que, a fin de manifestar que aquel cuerpo era el mismo Verbo de Dios, fue conveniente que naciese del seno incorrupto de una virgen. De ahí que en un Sermón del Concilio de Efeso [15] se lea: *La que da a luzpura carne, pierde la virginidad. Pero, al ser el Verbo de Dios quien nace en carne, el propio Dios conserva la virginidad,*

11. L.l c.2 (BK 716a9); 1.2 c.4 (BK 738B20); 1.4 c.l (BK 765blO). 12. L.2 sobre 2,23: ML 15,1655. 13. *In Evang.* 1.2 homil.26: ML 76,1198. 14. P.3 c.9: MANSI 5,186; TKODOTO DI-: ANCIRA, homil.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1349. 15. P.3 c.9: MANSI 5,186; THODOTO DE ANCIRA, homil.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1349. *Concilio de Efeso,* P.3 c.9: MANSI 5,187.

demostrando con ello que es el Verbo. Ni siquiera nuestro verbo corrompe la mente cuando sale de ella. Y Dios, Verbo sustancial, al optar por el parto, tampoco destruye la virginidad.

Segundo, porque esto es conveniente en lo que atañe al efecto de la encarnación de Cristo, pues vino para quitar nuestra corrupción. Por eso no fue oportuno que, al nacer, corrompiese la virginidad de la madre. Debido a esto, dice Agustín en un Sermón *De Nativitate Domini*[16]: *No era justo que con su venida violase la virginidad quien había llegado para sanar lo que estaba corrompido.*

Tercero. Fue conveniente para que, al nacer, no menoscabase el honor de la madre aquel que había mandado honrar a los padres.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Ambrosio escribe esto, al comentar las palabras de la Ley citadas por el Evangelista: *Todo ser de género masculino que abre el seno será llamado consagrado para el Señor* (Le 2,23; cf. Ex 13,2.12). Eso, como explica Beda[17], *se dice del nacimiento ordinario; pero no obliga a creer que el Señor, que había santificado la morada del sagrado vientre al entrar en él, lo desflorase al salir del mismo.* Por lo que tal apertura no significa la abertura del seno virginal, sino sólo la salida del hijo del seno materno.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso demostrar de tal modo la verdad de su cuerpo, que a la vez se manifestase su divinidad. Y por eso unió lo sublime con lo modesto. De donde, para manifestar la verdad de su cuerpo, nace de una mujer. Pero para mostrar su divinidad, nace de una virgen: *Tal nacimiento conviene a Dios,* como dice Ambrosio en el Himno de Navidad[18].

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[19] afirmaron que Cristo asumió la dote de la sutileza en su nacimiento cuando salió del seno virginal sellado; y la dote de la agilidad cuando caminó a pie enjuto sobre las aguas (cf. Mt 14,25). Pero esto no se armoniza con lo que hemos dicho antes (q.14). Tales dotes del cuerpo glorioso provienen de la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo, como se dirá más adelante al tratar de los cuerpos gloriosos[20]. Pero ya hemos establecido (q.13 a.3 ad 1; q.16 a.l ad 2) que Cristo, antes de la pasión, permitía a su cuerpo obrar y sufrir lo que le es propio, no realizándose tal redundancia de la gloria del alma en el cuerpo.

Y por eso es preciso decir que todo esto se realizó milagrosamente por el poder divino. De donde escribe Agustín *In loann.*[21]: *Las puertas cerradas no se opusieron al paso de la masa del cuerpo en que residía la divinidad. En efecto, pudo entrar con las puertas cerradas aquel que, al nacer, dejó intacta la virginidad de la madre.* Y Dionisio dice, en una *Carta*[22], que *Cristo realizaba lo que es propio del hombre con un poder sobrehumano, y esto lo demuestra la Virgen concibiendo de modo sobrenatural, y el agua inestable al soportar el peso de unos pies terrenos.*

ARTICULO 3

¿Permaneció virgen la Madre de Cristo después del parto?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.3; *In Mt.* c.l; *Compend. theol.* c.225; *In lo.* c.2 lect.l

Objeciones por las que parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen después del parto.

1. En Mt 1,18 se dice: *Antes de que conviviesen (Joséy María), se encontró encinta por obra del Espíritu Santo.* Y el Evangelista no hubiera dicho *antes de que convivieran* de no haber tenido la certeza de que iban a convivir, porque nadie dice *antes de que comiese* respecto de aquel que no ha de comer[23]. Luego parece que la Santísima Virgen convivió alguna vez mediante cópula carnal con José. Y, en este supuesto, no permaneció virgen después del parto.

2. Aún más: en el mismo pasaje (v.20) se añade, en palabras del ángel que habla con José: *No temas recibir a María tu esposa.* Pero el matrimonio se consuma mediante la cópula carnal. Luego parece que alguna vez hubo unión carnal entre María y José y, en consecuencia, que no permaneció virgen después del parto.

3. Y también: en el mismo lugar se dice poco después (v.24-25): *Y recibió a su esposa; pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito. Mas el adverbio «hasta» ha acostumbrado a significar un tiempo determinado, pasado el cual se realiza lo que hasta entonces no se*

16. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.121: ML 39,1988. 17. *In Lúe.* 2,23, 1.1: ML 92,342. 18. Himno *Veni Redemptorgentium:* ML 16,1473. 19. Cf. INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterío* 1.4 c.l2: ML 217,864. Véase *infra* q.45 a.2. 20. Cf. *Suppl.* q.82 a 85. 21. *Tract.* 121 sobre 20,19: ML 35,1958. 22. Epist.4 *Ad Caium Mon.:* MG 3,1072. 23. JKRÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,195.

hacía[24]. Y el verbo *conocer,* en ese pasaje, se refiere a la unión carnal, como cuando en Gen 4,1 se dice que *Adán conoció a su mujer.* Luego parece que, después del parto, José *conoció* a la Santísima Virgen. Por tanto, da la impresión de que, después del parto, no permaneció virgen.

4. Todavía más: no se puede llamar primogénito más que a aquel que tiene hermanos que vienen después de él; de donde en Rom 8,29 se dice: *A. los que conoció de antemano, también los predestinó a hacerse conformes a la imagen de su Hijo, para que El sea el primogénito entre muchos hermanos.* Ahora bien, el Evangelista llama a Cristo *primogénito* de su madre (cf. Mt 1,25; Le 2,7). Luego tuvo otros hijos después de Cristo. Y así parece que la Madre de Cristo no fue virgen después del parto.

5. Incluso más: en Jn 2,12 se dice: *Después de esto, él mismo,* es a saber, Cristo, *descendió a Cafarnaúm,y también su madrey sus hermanos.* Pero se llama hermanos a los que han sido engendrados por el mismo padre. Por consiguiente, parece que la Santísima Virgen tuvo otros hijos después de Cristo.

6. Por último: en Mt 27,55-56 se dice: *Estaban allí,* esto es, junto a la cruz de Cristo, *a distancia muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole; entre las cuales estaba María Magdalena, y María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo.* Pero parece que esta María, llamada aquí *madre de Santiago y de José,* es también la madre de Cristo, pues en Jn 19,25 se cuenta que *estaba, junto a la cruz_ de Jesús, María su madre.* Luego parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen después del parto.

En cambio está lo que se escribe en Ez 44,2: *Esta puerta estará cerrada, y no se abrírá, y no pasará por ella varón, porque el Señor Dios de Israel ha entrado por ella.* Exponiendo este pasaje, dice Agustín en un sermón[2:>]: *¿Qué significa esa puerta cerrada en la casa del Señor, sino que María será siempre intacta? ¿ Y qué quiere decir el hombre no pasará por ella, sino que José no la conocerá? ¿ Y qué indica el que sólo el Señor entra y sale por ella, sino que el Espíritu Santo la fecundará, y que el Señor de los ángeles nacerá de ella? ¿ Y qué significa que estará eternamente cerrada, sino que María es virgen antes del parto, en el parto y después del parto?*

Solución. *Hay que decir:* Es preciso detestar, sin duda de ninguna clase, el error de Helvidio, quien osó decir que la Madre de Cristo, después del parto, fue carnalmente conocida por José y que tuvo de él otros hijos[26]. Primero, porque eso rebaja la perfección de Cristo, quien, como según la naturaleza divina es el *Unigénito del Padre* (cf. Jn 1,4) e *Hijo* suyo totalmente *perfecto* (cf. Heb 7,28), así también convino que fuese unigénito de la madre, como hijo suyo perfectísimo.

Segundo, porque este error injuria al Espíritu Santo, cuyo *sagraría* fue el seno virginal, en el que formó el cuerpo de Cristo; por lo que no resultaba decoroso que fuera en adelante violado por la unión carnal.

Tercero, porque eso va en detrimento de la dignidad y de la santidad de la Madre de Dios, que daría la impresión de una total ingratitud si no se contentase con un Hijo tan excepcional, y si quisiese perder espontáneamente, mediante la unión carnal, la virginidad que milagrosamente había sido conservada en ella.

Cuarto, porque el propio José caería en una suprema presunción en caso de intentar contaminar a aquella cuya concepción por obra del Espíritu Santo había conocido él mediante la revelación de un ángel.

Y, por tanto, es absolutamente necesario afirmar que la Madre de Dios, como concibió y dio a luz siendo virgen, así también permaneció virgen para siempre después del parto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Jerónimo en el libro *Contra Helvidium*[21], *hay que tener en cuenta que la preposición «antes que», aunque con frecuencia indique lo que sigue, a veces, sin embargo, sólo indica lo que antes se estaba pensando. Ni es necesario que se realice lo que antes se había pensado, cuando sobreviene algo que impide llevar a cabo lo pensado. Por ejemplo, si uno dice: Antes de comer en el puerto, me hice a la vela, no significa que coma en el puerto después de haber navegado, sino que simplemente pensaba comer en el puerto.* Y de modo semejante dice el Evangelista: *antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo,* no porque después conviviesen, sino porque, mientras pensaban convivir, se anticipó la concepción por obra del Espíritu Santo, a conse-

24. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,198. 25. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.195: ML 39,2107. 26. Cf. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,198; AGUSTÍN, *De Haeres.* § 84: ML 42,46; GKNADIO, *De Scríptor. Ecclesiast.* c.32: ML 58,1077. 27. ML 23,195.

cuencia de lo cual se siguió el que no conviviesen más adelante.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[2]*, *la Madre de Dios, a la que* (José) *no había conocido ni había de conocer por la unión sexual, es llamada esposa en virtud de la primera fe de los desposorios.* Pues, como dice Ambrosio *In Lúe.* [29], *la celebrarían de las bodas pone de manifiesto la existencia del matrimonio, pero no la privación de la virginidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos sostuvieron que esto no debe interpretarse respecto al conocimiento sexual, sino con relación al conocimiento de algo que se ha hecho notorio. Porque, en efecto, dice el Crisóstomo [30]: *José no conoció cuál era la dignidad* (de María) *antes de dar ella a luz sino que la conoció después de que parió. Porque, en virtud del hijo, se hizp ella más hermosa y más digna que el mundo entero, pues sólo ella recibió en el reducido espacio de su seno al que el mundo no es capaz de contener.*

Otros[31], en cambio, lo relacionan con el conocimiento visual. Como el rostro de Moisés, que hablaba con Dios, se hizo resplandeciente, *de modo que los hijos de Israel no podían mirarle* (2 Cor 3,7), así María, cubierta con la claridad del poder del Altísimo, no podía ser conocida por José hasta que diese a luz. Pero, después del parto, la conoció con la mirada del rostro, no con el tacto sensual.

Jerónimo[32] concede que la expresión debe entenderse del conocimiento sexual. Sin embargo dice que el adverbio *usque* o la conjunción *doñee* (hasta que) pueden entenderse de dos maneras. Unas veces significa un tiempo determinado, como en Gal 3,19: *La Ley fue dada por causa de la transgresión, hasta que llegase la descendencia a la que había sido hecha.* Otras significa un tiempo indefinido, conforme a lo que se lee en Sal 122,2: *Nuestros ojos están fijos en el Señor Dios nuestro hasta que se compadezca de nosotros;* sin que, por eso, haya de entenderse que, una vez obtenida la misericordia, nuestros ojos se aparten del Señor. Y, conforme a este modo de hablar, se enuncian aquellas cosas *de las que cabría dudar si no hubieran sido escritas, mientras que las restantes se dejan a nuestra propia inteligencia* [33]. *Y de acuerdo con esto, dice el Evangelista que la Madre de Dios no fue conocida por su esposo hasta el parto, a fin de que entendamos que lo fue mucho menos después del parto*[34].

4. *A la cuarta hay que derír:* Es costumbre de las Sagradas Escrituras llamar primogénito no sólo al que es seguido por otros hermanos, sino al que nace el primero. *De otro modo, si sólo fuera primogénito aquel a quien siguen otros hermanos, no serían debidos los derechos de la prímogenitura, de acuerdo con la ley, hasta que no naciesen los otros*[35]. Esto es claramente falso, puesto que la Ley (cf. Núm 18,16) ordena que los primogénitos sean rescatados al cabo de un mes.

5. *A la quinta hay que decir: Algunosz,* como recuerda Jerónimo *In Matth.*[37], *sospechan que San José tuvo de otra mujer los llamados hermanos del Señor. Nosotros, en cambio, entendemos que los hermanos del Señor no son hijos de San José, sino primos carnales del Salvador, hijos de María, tía materna de este último. La Sagrada Escritura,* en efecto, *distingue cuatro clases de hermanos, a saber:* Los que lo son *por naturaleza, por raza, por parentesco* y *por afecto* [38]. Por lo que los llamados hermanos del Señor no lo son por naturaleza, como si hubieran nacido de una misma madre, sino por parentesco, en calidad de consanguíneos. Y lo más verosímil, como dice Jerónimo en *Contra Helvidium*[39], es que San José permaneciese virgen, porque *no hallamos escrito que tuviese otra mujer* y *la fornicación no cabe en este santo varón.*

6. *A la sexta hay que decir:* La María llamada *madre de Santiago y de José* no puede entenderse como la Madre del Señor, ya que el Evangelio acostumbra a designar a ésta con el sobrenombre de su dignidad, que es el de *la Madre de Jesús.* La María aludida es la esposa de Alfeo, cuyo hijo es Santiago el Menor, llamado *hermano del Señor* (cf. Gal 1,19).

28. L.1 c.ll: ML 44,420. 29. L.2 sobre 1,27: ML 15,1635. 30. *Op. imperj. in Matth.* 1,25 homil.l: MG 56,635. 31. HUGO DI; SAN CARO, *In Univ. Test.,* escribe a propósito de Mt 1,25 (VI,6rb): *En el Evangelio de los Nacáreos se lee, como dice* CRISÓSTOMO, *que José no podía mirar a María cara a cara,* etc. Tal Evangelio se perdió casi totalmente, y en el Crisóstomo no se encuentra nada del mismo. SANTO TOMÁS recoge esta opinión, bajo el nombre de HIl.ARIO, en *Caí. Aur. sup. Mt.* 1,25 § 14. 32. *Adu. Helvidium:* ML 23,198. 33. *Adv. Helvidium:* ML 23,199. 34. *Adv. Helvidium:* ML 23,200. 35. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium:* ML 23,202. 36. HILARIO, *In Matth.* c.l: ML 9,922. 37. L.2 sobre 12,49: ML 26,88. 38. *Adv. Helvidium:* ML 23,206. 39. N.19: ML 23,213.

ARTICULO 4

¿hizo voto de virginidad la Madre de Dios?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.l q.M

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios no hizo voto de virginidad.

1. En Dt 7,14 se dice: *No habrá en ti estéril de uno y otro sexo.* Pero la esterilidad es consecuencia de la virginidad. Luego la guarda de la virginidad iba en contra de un precepto de la ley antigua. Ahora bien, la ley antigua estaba todavía en vigor antes del nacimiento de Cristo. Por consiguiente, la Santísima Virgen no pudo hacer lícitamente voto de virginidad en su tiempo.

2. Aún más: el Apóstol escribe en 1 Cor 7,25: *Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo.* Ahora bien, la perfección de los consejos debió ser comenzada por Cristo, que es *el fin de la Ley,* como dice el mismo Apóstol en Rom 10,4. Luego no fue conveniente que la Virgen hiciese voto de virginidad.

3. Y también: la *Glosa* de Jerónimo z dice, a propósito de 1 Tim 5,12: *Para los que hacen voto de virginidad es condenable no sólo el casarse, sino también el deseo de hacerlo.* Ahora bien, la Madre de Cristo no cometió pecado alguno condenable, como antes se ha dicho (q.27 a.4). Luego, por estar *desposada,* como se lee en Le 1,27, parece que no hizo voto de virginidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De sancta virginitate*[41]: *María respondió al ángel de la anunciación: ¿Cómo sucederá esto, puesto que no conozco varón?* Ciertamente no hubiera dicho esto si no hubiera hecho antes voto de virginidad.

Solución. *Hay que decir:* Como sabemos ya por la *Segunda Parte* (2-2 q.88 a.6), las obras de perfección son más dignas de alabanza si se hacen en virtud de un voto. Pero la virginidad debió estar en gran apreció principalmente en la Madre de Dios, como es claro por las razones antes aducidas (a.l, 2 y 3). Y por eso fue conveniente que su virginidad estuviera consagrada a Dios por medio de un voto. Sin embargo, al ser conveniente que, en tiempo de la Ley, tanto las mujeres como los hombres se aplicasen a la procreación, porque el culto de Dios se propagaba según el nacimiento carnal antes de que naciese Cristo de aquel pueblo, no es creíble que la Madre de Dios, antes de desposarse con José, haya hecho voto absoluto de virginidad, aunque lo deseara, abandonando su voluntad a los designios divinos sobre este asunto. Mas después, una vez que tomó esposo, conforme lo exigían las costumbres de aquellos tiempos, hizo junto con él voto de virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al dar la impresión de que la ausencia de esfuerzo para dejar descendencia terrena estaba prohibida por la Ley, la Madre de Dios no hizo voto absoluto de virginidad, sino condicionado: si le era grato a Dios. Pero después que conoció que eso era agradable a Dios, hizo voto absoluto, antes de recibir la anunciación del ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la plenitud de gracia fue perfecta en Cristo y, sin embargo, se anticipó en su madre una cierta incoación de la misma, así también la práctica de los consejos, que se realiza por gracia de Dios, de forma perfecta comenzó con Cristo, pero de algún modo quedó incoada en la Virgen su Madre.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa sentencia del Apóstol debe entenderse de los que hacen voto de castidad de manera absoluta. Pero la Madre de Dios no lo hizo de ese modo antes de desposarse con José. Una vez que se produjo el desposorio, hicieron ambos voto de virginidad de mutuo acuerdo.

40. *Glossa ordin.* (VI,121 E); *Gossa* LOMBARDI: ML 192,353; cf. AGUSTÍN, *De bono viduit.* c.9: ML 40,437. 41. C.4: ML 40,398.

CUESTIÓN 29

Sobre los desposorios de la Madre de Dios

Corresponde a continuación tratar de los desposorios de la Madre de Dios". Y sobre esto se plantean dos preguntas:

1. ¿Debió nacer Cristo de una mujer desposada?—2. ¿Existió verdadero matrimonio entre la Madre de Dios y José?

ARTICULO 1

¿Debió nacer Cristo de una virgen desposada?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.l q.[a]2 y 3; *In Mt.* 1.

Objeciones por las que parece que Cristo no hubiera debido nacer de una virgen desposada.

1. Porque los desposorios se ordenan a la unión carnal. Pero la Madre del Señor jamás quiso usar de tal unión, porque eso iría en perjuicio de la virginidad que tenía proyectada. Luego no debió estar desposada.

2. Aún más: el que Cristo naciese de una virgen fue un milagro. De donde dice Agustín en su Carta *A.d Volusianum*[1]: *El mismo poder de Dios que hizo salir a través de las entrañas virginales intactas los miembros del hijo, es el que hizo pasar los miembros del joven a través de las puertas cerradas. Si se tratase de averiguar la razón de esto, dejaría de ser maravilloso; y en caso de exigir un ejemplo, no sería singular.* Pero, haciéndose los milagros para confirmar la fe, deben de ser manifiestos. Por consiguiente, al quedar oscurecido este milagro a causa de los desposorios, parece que no fue conveniente que Cristo naciese de una virgen desposada.

3. Y también: Ignacio Mártir, como dice Jerónimo, *Super Matth.* [2], asigna esta causa a los desposorios de la Madre de Dios: *Que su parto quedase oculto al diablo, mientras piensa que había sido engendrado no de una virgen, sino de una esposa.* Pero tal causa carece de valor, ya porque el diablo conoce, merced a la perspicacia de su inteligencia, los hechos reales, ya porque luego los demonios conocieron de algún modo a Cristo mediante numerosos signos evidentes. Por eso se dice en Me 1,23-24 que *un hombre poseído de un espíritu impuro gritó, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Sé que eres el Santo de Dios.* Luego no parece haber sido conveniente que la Madre de Dios fuera una virgen desposada.

4. Por último: Jerónimo[3] añade otra razón: *para que la Madre de Dios no fuera lapidada por los judíos como adúltera.* Pero tal razón parece inconsistente, pues, en caso de no haber estado desposada, no podría ser condenada por adulterio. Y así no parece haber sido razonable que Cristo naciese de una virgen desposada.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,18: *Estando desposada María, su Madre, con José;* y en Le 1,26-27: *Fue enviado el ángel Gabriel a María, virgen desposada con un varón llamado José.*

Solución. *Hay que decir:* Que Cristo naciese de una virgen desposada fue conveniente por El mismo, por su Madre y también por nosotros. Por El mismo, por cuatro motivos: Primero, para que no fuese despreciado por los infieles como quien ha nacido de modo ilegítimo. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.* [4]: *¿Qué podría atribuirse a los judíos, qué a Herodes, si diesen la impresión de haber perseguido a un nacido de adulterio?* Segundo: Para establecer su genealogía por la

1. *Epist.\yi* c.2: ML 33,519. 2. L.l, sobre 1,18: ML 26,24. 3. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 24,26. 4. L.2, sobre 1,26: ML 15,1633.

a. Según la legislación matrimonial de los judíos, los esponsales ante testigos constituían ya el matrimonio en sus consecuencias legales, y la prometida recibía el nombre de esposa. Quedaba luego el acto formal de su conducción a casa del marido, que, tratándose de una joven soltera, tiene lugar poco después de un año. A esto se refiere la expresión de Mt 1,18: «empezar a vivir juntos». Así se comprende a.2 sol.3.

línea del varón, como era la costumbre. Por lo que escribe Ambrosio, *In Lúe.*[5]: *El que vino al mundo, conforme a la costumbre del mundo debió ser descrito. Y cuando alguien reivindica la grandeva de su linaje en el senado y en los otros estamentos de las ciudades, es requerida la persona de un varón. También la costumbre de las Escrituras nos instruye en la misma dirección, puesto que siempre uuscan el origen del varón.* 1 ercero: 1 ara tutela del Niño nacido, a fin de que el diablo no urdiese daños contra él con mayor ímpetu. Y por eso dice Ignacio[6] que fue una virgen desposada, *para que su parto quedase oculto al diablo.* Cuarto: Para que fuese criado por José. Por eso fue llamado éste *padre* suyo, como quien le alimentó.

Fue conveniente también por parte de la Virgen. Primero: Porque de ese modo quedaba exenta de la pena y, como dice Jerónimo "*para que no fuese apedreada por los judíos como adúltera.* Segundo: Para que así quedase libre de infamia. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.*[8]: *Fue desposada para no ser quemada por la infamia de una virginidad violada, a la que parecía prestar una señal de violación el embarazo evidente.* Tercero: Para que José le prestase sus servicios, como dice Jerónimo .

También fue conveniente por nuestra parte. Primero: Porque mediante este testimonio de José quedó comprobado que Cristo nació de una virgen. Por eso escribe Ambrosio, *In Lúe.* [10]: *Se presenta un testigo bien seguro del pudor, el marido, que podría dolerse tanto de la injuria como vengar la afrenta, si no fuese conocedor del misterio.* Segundo: Porque así se hacen más dignas de fe las palabras de la Virgen Madre, cuando afirma su virginidad. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.* [n]: *Se otorga mayor fe a las palabras de María, y se aleja cualquier causa de mentira. Pues daría la impresión de que una soltera encinta había querido ocultar su culpa con una mentira, mientras que, estando desposada, no tuvo motivo para mentir, puesto que el parto de las mujeres casadas es el premio del matrimonio y la grada de las bodas.* Y ambas cosas pertenecen a la firmeza de nuestra fe. Tercero: Para quitar una excusa a las doncellas que, por falta de cautela, no evitan su infamia. Por eso escribe Ambrosio [12]: *No convino dejar a las vírgenes que viven en mala opinión una sombra de excusa, porque también la Madre de Dios sería devorada por la infamia.* Cuarto: Porque en esto está representada toda la Iglesia, que, *siendo virgen, está, sin embargo, desposada con un solo varón, Cristo,* como dice Agustín en el libro *De sancta virginitate*[13]. Cabe todavía una quinta razón: La Madre de Dios fue desposada y virgen, para que en su persona fuesen honrados tanto la virginidad como el matrimonio, contra los herejes que denigran uno u otro de esos estados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Debemos creer que la Santísima Virgen Madre de Dios, movida por un instinto del Espíritu Santo, con el que estaba familiarizada, quiso desposarse, confiando en que, con la ayuda de Dios, nunca llegaría a la unión carnal. Y eso lo dejó a la voluntad divina. Por lo que su virginidad no sufrió detrimento alguno.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Ambrosio, *In Lúe.* , *el Señor prefirió que algunos dudasen de su nacimiento antes que del pudor de su Madre. Sabía lo delicada que es la vergüenza de una virgen, y lo escurridiza que es la fama del pudor, y no juzgó oportuno cimentar la fe de su nacimiento en las afrentas a su Madre.*

Sin embargo, es necesario saber que, entre los milagros de Dios, unos son objeto de fe en sí mismos, como el milagro del parto virginal, el de la Resurrección del Señor y el del Sacramento del Altar. Y por eso quiso el Señor que fuesen más ocultos, a fin de que la fe en los mismos tuviese más mérito. Otros milagros, en cambio, están destinados a comprobar la fe. Y éstos deben ser manifiestos.

3. *Ala tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, en III *De Trin.*[15], el diablo puede realizar muchas cosas en virtud de las fuerzas de su propia naturaleza, pero son impedidas por el poder divino. Y, conforme a esto, se puede decir que el diablo, por sus propias fuerzas, era capaz de saber que la Madre de Dios no fue violada, sino que permaneció virgen; en cambio, Dios le impidió conocer el modo del parto divino.

Que después el diablo conociese, de algún modo, que Jesús era el Hijo de Dios, no es obstáculo, porque ya era el tiempo oportuno para que Cristo manifestase su poder contra el diablo y padeciese la perse-

5. L.3, sobre 3,23: ML 15,1672. 6. Cf. JERÓNIMO, *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 7. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 8. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 9. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 10. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 11. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 12. *In Lúe.* 1.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 13. C.12: ML 40,401. 14. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 15. C.9: ML 42,878.

cución suscitada por éste. Pero durante la infancia era conveniente que la malicia del diablo estuviese reprimida, para que no le persiguiese con mayor encono, pues entonces no había dispuesto Cristo ni padecer ni revelar su poder, sino manifestarse semejante a los otros niños en todo. De donde dice el papa León, en un Sermón *De Epiphania*. *Los Magos encontraron al Niño Jesús cuantitativamente pequeño, necesitado de ayudas ajenas, incapaz de hablar, j en nada distinto de la generalidad de la infancia humana.*

Sin embargo, Ambrosio, *In Lúe.* [17], da la impresión de relacionar esto con los miembros del diablo. Efectivamente, indicada la razón de engañar al príncipe de este mundo, añade: *No obstante, engañó más a los príncipes de este mundo. La malicia de los demonios conoce fácilmente también las cosas ocultas, pero los dados a las vanidades del mundo son incapaces de conocer los secretos divinos.*

4. *A la cuarta hay que decir:* En el juicio de los adúlteros era lapidada, conforme a la Ley, no sólo la mujer desposada o casada, sino también la que era guardada como virgen en la casa paterna con miras a un futuro matrimonio. Por eso se dice en Dt 22,20-21: *Si la joven no es hallada virgen, la lapidarán los hombres de su ciudad, j morirá, porque cometió un delito en Israel, fornicando en la casa paterna.*

O puede decirse, según el parecer de algunos [18], que la Santísima Virgen era de la descendencia o de la parentela de Aarón, por lo que estaba emparentada con Isabel, como se afirma en Le 1,36. Y la virgen de linaje sacerdotal era muerta en caso de estupro, pues en Lev 21,9 se lee: *La hija de un sacerdote, en caso de haber sido sorprendida en estupro, infamando el nombre de su padre, será entregada a las llamas.*

Algunos [19] aplican las palabras de Jerónimo a la lapidación de infamia.

ARTICULO 2

¿Hubo verdadero matrimonio entre María y José?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.2; *In Alt.* 1

Objeciones por las que parece que entre María yjosé no existió verdadero matrimonio.

1. Porque dice Jerónimo, *Contra Helvidium*[20], *José fue más custodio que mando de María.* Pero, de haber existido verdadero matrimonio, José hubiera sido auténtico marido. Luego parece que entre María y José no hubo verdadero matrimonio.

2. Aún más: comentando las palabras de Mt 1,16, *Jacob engendró a José, esposo de María,* escribe Jerónimo [21]: *Al oír la palabra esposo, no surja en tu ánimo la sospecha de las bodas, sino recuerda el uso de la Escritura que llama mandos a los desposados y mujeres a las desposadas.* Pero el matrimonio verdadero no surge de los desposorios sino de las bodas. Luego entre la Santísima Virgen y San José no existió verdadero matrimonio.

3. Y también: en Mt 1,19 se dice: *José, su esposo, como era justo, y no quería conducirla* —se entiende— *a su casa para una cohabitación continua, quiso despedirla en secreto,* esto es, *aplacar el tiempo de las bodas,* como explica Remigio [22]. Luego parece que, no celebradas todavía las bodas, tampoco habría aún verdadero matrimonio; sobre todo, no estando permitido a nadie despedir a la esposa después de contraído matrimonio.

En cambio está lo que dice Agustín en el II *De consensu Evangelist.*[23]: *No es posible que el Evangelista pensara romper el matrimonio entre José y María* —llamando a José esposo de María— *por el hecho de que ésta dio a luz a Cristo virginalmente, no en virtud del coito con José. Con tal ejemplo se insinúa claramente a los fieles casados que, incluso guardando continencia por común acuerdo, puede subsistir el matrimonio y llamarse tal sin la unión sexual de los cuerpos.*

Solución. *Hay que decir:* Se llama verdadero al matrimonio porque ha conseguido su perfección. Ahora bien, la perfección de una cosa es doble: primera y segunda. La primera consiste en la misma forma de la cosa de la que obtiene su especie; la segunda se concreta en la operación de tal cosa mediante la cual alcanza de algún modo su fin. Y la forma del matrimonio consiste en una unión indivisible de las almas, en virtud de la cual cada uno de los cónyuges se compromete a guardar indivisiblemente fidelidad al otro. Pero el fin del matrimonio es la procreación y educación de los hijos. Lo primero se logra por medio de la cópula

16. *Sermones,* serm.34 (1 *sobre la Epifanía*) c.3: ML 54,247. 17. L.2, sobre 1,27: ML 15,1634. 18. AGUSTÍN, *Octcg. trium quaest.* q.61: ML 40,50. 19. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Matth.*, sobre 1,18 (BO 20,35). 20. N.4:ML 23,196. 21. *In Matth.* 1.1: ML 26,24. 22. Así se lee en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mattb.* 1,18 § 10, tomada de la *Glossa.* Las palabras *aplacar el tiempo de las bodas sólo se encuentran en* Ri-:MIGu> ALTISIODORKNSK, *In Matth.* 1,18 homil.4: ML 131,887. 23. C.l: ML 34,1071.

conyugal; lo segundo, mediante otras obras del marido y de la mujer, con las que se ayudan mutuamente para criar a los hijos.

Se impone, por consiguiente, decir que, en cuanto a la primera perfección, el matrimonio de la Virgen Madre de Dios con José fue enteramente verdadero, porque consintieron ambos en la unión conyugal, aunque no expresamente en la cópula carnal, sino a condición de *que eso pluguiese a Dios.* Por eso el ángel llama a María esposa de José cuando le dice a éste, en Mt 1,20: *No temas recibir en tu casa a María, tu esposa.* Exponiendo este pasaje Agustín, dice en su libro *De nuptiis et concupiscentia*[2]*z: En virtud de la fidelidad inicial de los desposorios llama esposa a la que no había conocido, ni había de conocer, por la cópula carnal*[1']*.*

En lo que atañe a la segunda perfección, que se logra por el acto del matrimonio, si éste se refiere a la unión carnal mediante la que se engendran los hijos, aquel matrimonio no fue consumado. Por lo que dice Ambrosio *In Lúe.* [25]: *No te inquiete el que la Escritura llame a María esposa. La celebración de las bodas no es una declaración de la pérdida de la virginidad, sino un testimonio del matrimonio.* Sin embargo, aquel matrimonio tuvo también la segunda perfección en cuanto a la educación de la prole. Por esto dice Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[26]: *Todos los bienes de las bodas tuvieron su cumplimiento en los padres de Cristo: La prole, la fidelidad y el sacramento. Reconocemos la prole en el mismo Señor Jesús; la fidelidad, en que no hubo adulterio alguno; el sacramento, porque tampoco se dio divorcio de ninguna clase. Sólo estuvo ausente de él la cópula conjugal.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* En el pasaje mencionado, Jerónimo da a la palabra *marido* el sentido que se deriva del matrimonio consumado.

2. *A la segunda hay que decir:* Jerónimo llama bodas a la cópula conyugal.

3. *Ala tercera hay que decir.* Como enseña el Crisóstomo, *Super Matth.* [21]*:* La Santísima Virgen estuvo desposada con José de tal modo que también la tuvo en su casa. *Pues como respecto de la que concibe en casa de su esposo se entiende que concibe de su marido, así la que concibe fuera de la casa sugiere una unión sospechosa.* Y, de esta manera, no se hubieran tomado las precauciones suficientes respecto a la fama de la Santísima Virgen si José no la hubiera tenido también en su casa. Por lo que las palabras *j no queriendo conducirla* (a su casa) se entienden mejor así: *no queriendo difamarla públicamente,* que referidas a la conducción a la casa de José. Por eso añade el Evangelista: *Quiso repudiarla en secreto.* Sin embargo, aunque la tuviera en su casa en virtud de la fe inicial de los esponsales, todavía no se había realizado la celebración solemne de las bodas, por lo que aún no había mediado entre ellos la unión carnal. De donde, como escribe el Crisóstomo [28], *el Evangelista no dice: antes de que fuera conducida a la casa de su esposo, pues ya vivía en ella, porque los antiguos acostumbraban muchas veces a tener a las desposadas en casa del marido.* Y por este motivo dice el ángel a José (Mt 1,20): *No temas recibir a María como esposa;* esto es: *no temas celebrar solemnemente las bodas.* Aunque otros[29] digan que todavía no había sido llevada a su casa, sino que sólo estaba desposada, lo primero concuerda mejor con el Evangelio.

24. L.l c.ll: ML 44,420. 25. L.2, sobre 1,27: ML 15,1635. 26. L.l c.ll: ML 34,421; c.12: ML 44,421. 27. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.*, super 1,17, hom.l: MG 56,631. 28. *In Matth.* hom.4: MG 57,42. 29. RKMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 1,18 hom.4: ML 131,887; HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, sobre Mt 1,18 (VI,5vb); BEDA, *Homiliae* 1.1 hom.5 *In Vigilia Nativitatis Dom.:* ML 94,31. Véase *G/ossa ordin.*, sobre Mt 1,18 (V,7 F).

b. Se destaca la sintonía espiritual entre José y María (q.28 a.4; q.30 a.2, sol.l y 2).

CUESTIÓN 30

Sobre la anunciación de la Santísima Virgen

Pasamos ahora a tratar de la anunciación de la Santísima Virgen. Y sobre ello se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue conveniente que se le anunciase lo que en ella se iba a engendrar?— 2. ¿Quién debía anunciárselo?—3. ¿De qué manera le debía ser anunciado?— 4. ¿En qué orden había de anunciarse?

ARTICULO 1

¿Fue necesario anunciar a la Santísima Virgen lo que iba a realizarse en ella?

In Sent. 3 d.3 q.3 a.l q.ª1

Objeciones por las que parece que no fue necesario anunciar a la Santísima Virgen lo que en ella iba a realizarse.

1. Porque la anunciación sólo parece necesaria para obtener el consentimiento de la Virgen. Pero tal consentimiento no parece haber sido necesario, porque la concepción de la Virgen había sido predicha mediante profecía *de predestinación,* que *se cumple sin intervención de nuestra propia voluntad,* como apostilla una *Glosa*[1] a propósito de Mt 1,22. Luego no fue necesario que se diese tal anunciación.

2. Aún más: la Santísima Virgen tenía acerca de la encarnación aquella fe sin la que nadie puede estar en estado de salvación, porque, como se dice en Rom 3,22, *la justicia de Dios se obtiene por la fe en Jesucristo.* Ahora bien, el que cree algo sin duda de ninguna clase, no necesita de más instrucciones sobre lo mismo. Luego no fue necesario que a la Santísima Virgen se le anunciase la encarnación de su Hijo.

3. Y también: como la Santísima Virgen concibió corporalmente a Cristo, así también lo concibe espiritualmente cada una de las almas; por eso dice el Apóstol en Gal 4,19: *Mijitos míos, a los que de nuevo alumbro con dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros.* Pero a los que deben concebirle espiritualmente, no se les anuncia tal concepción. Luego tampoco a la Santísima Virgen debió anunciársele que concebiría en su seno al Hijo de Dios.

En cambio está que, según Le 1,31, el ángel le dijo: *He aquí que concebirás en tu seno j darás a luz un hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que a la Santísima Virgen se le anunciase que habría de concebir a Cristo. Primero, para que se guardase el orden oportuno en la unión del Hijo de Dios con la Virgen, esto es: para que su mente fuera instruida acerca de El antes de que lo concibiese corporalmente. De donde dice Agustín en el libro *De virginitate*[2]*: María es más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo.* Y además añade: *Nada aprovecharía a María la unión materna si no llevase con mayor felicidad a Cristo en el corazón que en el cuerpo".*

Segundo, para que pudiera ser testigo más seguro de este misterio, supuesto que había sido instruida por inspiración divina acerca de él.

Tercero, para que ofreciese voluntariamente a Dios el don de su obediencia, para lo que se ofreció dispuesta cuando dijo: *He aquí la esclava del Señor* (Le 1,38).

Cuarto, para dar a conocer la existencia de un cierto matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Y, por eso, mediante la anunciación se esperaba con ansia el consentimiento de la virgen en nombre de toda la naturaleza humana *.

1. *Glossa ordin.* (V,8 B). 2. C.3: ML 40,398.

a. Gracias al Espíritu que actuó en ella, María es antes discípula y creyente que madre física de Cristo.

b. María da su consentimiento «en lugar de toda la humanidad». La comunidad de salvación, el nuevo pueblo de Dios, está personalizada en María, nueva Eva en la nueva creación y madre de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La profecía de predestinación se cumple sin que actúe nuestro libre albedrío como causa, pero no sin su consentimiento.

2. *A la segunda hay que decir.* La Santísima Virgen tenía fe expresa en la futura encarnación; pero, siendo humilde, no pensaba en misterios tan sublimes respecto de sí misma. Y por eso tenía que ser instruida acerca de ello.

3. *A. la tercera hay que decir:* La concepción espiritual de Cristo, que se realiza por la fe, va precedida del anuncio que se concreta en la predicación de la misma fe, conforme a lo que se dice en Rom 10,17: *La fe viene de la audición.* Sin embargo, nadie tiene por esto la certeza de poseer la gracia; pero tiene certeza de que la fe que recibe es verdadera.

ARTICULO 2

¿La anunciación a la Santísima Virgen debió ser hecha por medio de un ángel?[c]

In Sent. 3 d.3 q.3 a.2 q.ª1 y 2

Objeciones por las que parece que la anunciación a la Santísima Virgen no debió hacerse por medio de un ángel.

1. Porque los ángeles supremos reciben la revelación inmediatamente de Dios, como dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.* [3]. Pero la Madre de Dios ha sido exaltada por encima de todos los ángeles. Luego parece que el misterio de la encarnación debió serle anunciado inmediatamente por Dios, y no por medio de un ángel.

2. Aún más: si era razonable que en esto se respetase el orden común de que las cosas divinas son reveladas a los hombres por medio de ángeles, del mismo modo a la mujer deben serle comunicadas por medio del marido; de donde dice el Apóstol en 1 Cor 14,34-35: *Las mujeres guarden silencio en las asambleas; j, si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos.* Por consiguiente, parece que el misterio de la encarnación debió ser anunciado a la Santísima Virgen por medio de un varón; sobre todo porque José, su esposo, fue instruido por un ángel, como se lee en Mt 1,20-21.

3. Y también: nadie puede anunciar convenientemente lo que ignora. Ahora bien, los ángeles supremos no conocieron plenamente el misterio de la encarnación. Por eso dice Dionisio, en el c.7 del *De Cael. Hier.* [4], que la pregunta planteada en Is 63,1: *¿Quién es este que viene de Edom?,* debe entenderse respecto de aquéllos. Luego parece que la anunciación de la encarnación no pudo hacerla debidamente ningún ángel.

4. Por último: los negocios más graves deben ser anunciados por los mensajeros de mayor categoría. Ahora bien, el misterio de la encarnación es el supremo entre los anunciados a los hombres por los ángeles. Parece, por consiguiente, que si debió ser anunciado por medio de un ángel, éste hubo de ser del orden supremo. Pero Gabriel no pertenece al orden supremo, sino al orden de los arcángeles, que es el penúltimo; de donde canta la Iglesia[5]*: Sabemos que el arcángel Gabriel te habló de parte de Dios.* Luego una anunciación de esta categoría no fue convenientemente hecha por el arcángel Gabriel.

En cambio está lo que se lee en Le 1,26: *Fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios,* etc.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que un ángel anunciase el misterio de la encarnación divina a la Santísima Virgen, por tres motivos. Primero, para que también en esto se observase la disposición divina de que las cosas del cielo lleguen a los hombres por medio de los ángeles. Por lo que dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.* [6]: *Sobre el misterio divino de la benignidad de Jesús primeramente fueron instruidos los ángeles; luego, por medio de ellos, pasó a nosotros la gracia de ese conocimiento. Así pues, el excelso Gabriel anunció a Zacarías que de él nacería un profeta; y a María la hizo saber el modo en que se realizaría en ella el misterío divino de la formación inefable de Dios.*

Segundo, fue conveniente para la restauración de la humanidad, que había de realizarse por medio de Cristo. De donde dice Beda, en una *Homilía*[7]*: Fue un principio a*

3. § 3: MG 3,209. 4. § 3: MG 3,209. 5. En la fiesta de la Purificación de la Santísima Virgen, día 2 de febrero, responsorio 9 (en el antiguo *Breviarium S. O .P.* t.l p.1100). 6. § 4: MG 3,181. 7. *Homiliae* 1.1, homü.l *In Fesío Annuntiat. B. M. V.:* ML 94,9.

c. Los ángeles son mensajeros de Dios en la historia de la salvación. Sobre las especies de ángeles, I q.108.

propósito de la restauración humana el que Dios enviase un ángel a la Virgen que iba a ser consagrada con un parto divino, ya que la primera causa de la perdición humana fue el envío de la serpiente, parparte del diablo, a la mujer para que fuese engañada con el espíritu de soberbia.

Tercero, porque esto convenía a la virginidad de la Madre de Dios. Por eso dice Jerónimo en un Sermón sobre la *Asunción* [8]: *Perfecto resulta que sea enviado un ángel a la Virgen, porque la virginidad siempre fue pariente de los ángeles. Verdaderamente, vivir en la carne al margen de ella no es vida terrena, sino celestial.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Madre de Dios era superior a los ángeles por lo que atañe a la dignidad para la que era elegida. Pero era inferior a ellos por lo que se refiere al estado de la vida presente, porque incluso el mismo Cristo, por razón de su vida pasible, *fue hecho un poco inferior a los ángeles,* como se lee en Heb 2,9. Sin embargo, Cristo, por haber sido viador y comprehensor, no necesitaba ser instruido por los ángeles acerca del conocimiento de las cosas divinas. Pero la Madre de Dios no estaba todavía en el estado de los comprehensores, y por lo tanto tenía que ser instruida por los ángeles acerca de la concepción divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Asunción* [9], la Santísima Virgen está justamente exenta de algunas leyes generales, porque *ni multiplicó sus concepciones ni estuvo bajo la potestad de un varón,* es decir, de su marido, *porque recibió a Cristo en sus purísimas entrañas por obra del Espíritu Santo.* Y, por tanto, no debió ser instruida sobre el misterio de la encarnación por su marido, sino por medio de un ángel. Precisamente por eso también fue instruida ella primero que José, pues ella lo fue antes de la concepción, y José después de la misma (cf. Mt 1,2).

3. *A la tercera hay que decir.* Como es manifiesto por la autoridad alegada de Dionisio [10], los ángeles conocieron el misterio de la encarnación; pero, sin embargo, preguntan, deseando conocer mejor por medio del propio Cristo las razones de este misterio, que son incomprensibles para todo entendimiento creado. Por eso escribe Máximo [11]: *No se puede dudar de que los ángeles hayan conocido la futura encarnación. Pero estuvo oculta para ellos la impenetrable concepción del Señor, y el modo de permanecer totalmente en el Padre, enteramente en todas las cosas, e incluso en el seno de la Virgen.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos [12] sostienen que Gabriel pertenece al orden supremo, porque dice Gregorio [13]: *Sería conveniente que viniera un ángel supremo, puesto que anunciaba el supremo de los misterios.* Pero de eso no se sigue que fuera el máximo de todos los órdenes, sino respecto de los ángeles. Por lo que la Iglesia le llama arcángel, y el propio Gregorio dice en la Homilía *De centum ovibus* [14]: *Llamamos arcángeles a los que anuncian los supremos misterios.* Por consiguiente, es bastante creíble que sea el supremo en el orden de los arcángeles. Y, como dice Gregorio [15], este nombre rima con su oficio, pues *Gabriel significa fortaleza de Dios. Y por la fortaleza de Dios debía ser anunciado, porque venía el Señor de las potestades y el poderoso en las batallas para vencer a las potestades aéreas.*

ARTICULO 3

El ángel de la anunciación, ¿debió aparecerse a la Virgen en forma corpórea?

In Sent. 3 d.3 q.3 a.l q.ª2

Objeciones por las que parece que el ángel de la anunciación no debió aparecerse a la Virgen en forma corpórea.

1. Porque, como dice Agustín en el libro XII *De Genesi ad litt.* [16], *la visión intelectual es más digna que la corporal*'y, sobre todo, más conveniente al ángel, pues en la visión intelectual se ve al ángel en su propia sustancia, mientras que en la corporal es visto en la figura corpórea que toma. Pero como para anunciar la concepción divina convenía que viniese un mensajero supremo, de igual modo parece conveniente que la categoría de la visión fuese la suprema. Luego parece que el ángel de la anunciación se apareció a la Virgen en visión intelectual.

8. *Epist.9 Ad Pau/am et Eustoch.:* ML 30,130. 9. C.4: ML 40,1144. 10. *De Cae/. Hier.,* c.4 § 4: MG 3,181; c.7 § 3: MG 3,209. Cf. arg.3 y la sol. 11. MÁXIMO CONFKSOR, *Quaest. interrog. et resp.* interrog.42: MG 90,820. 12. BERNARDO, *De Laudibus Virg. Matrís* homil.l: ML 183,57. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* sobre Le 1,26 (VI,130vb). 13. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1250. 14. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1250. 15. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1251. 16. C.24: ML 34,474.

2. Aún más: la visión imaginaria parece que también es más noble que la visión corpórea, como la imaginación es una potencia más elevada que el sentido. Pero *el ángel se apareció a José en sueños,* en visión imaginaria, como es manifiesto por Mt 1,20 y 2,13.19. Luego da la impresión de que también debió aparecerse a la Santísima Virgen en visión imaginaria, y no en visión corpórea.

3. Y también: la visión corpórea de una sustancia espiritual causa estupefacción a los que la contemplan, por lo que también se canta a propósito de la propia Virgen[17]: *Y la Virgen se espantó de la luz.* Pero hubiera sido mejor que su alma hubiera sido preservada de tal turbación. Luego no fue conveniente que una anunciación de este género se hiciese mediante visión corpórea.

En cambio está que Agustín, en un *Sermón*[18], hace comparecer a la Santísima Virgen hablando de esta manera: *Vino a mí el arcángel Gabriel con rostro resplandeciente, con vestido brillante, con un modo de andar maravilloso.* Pero estas circunstancias sólo pueden convenir a una visión corpórea. Luego el ángel de la anunciación se apareció a la Santísima Virgen en visión corpórea.

Solución. *Hay que decir:* El ángel de la anunciación se apareció a la Madre de Dios en visión corporal. Y esto fue conveniente: Primero, en cuanto a lo que se anunciaba, pues el ángel había venido a anunciar la encarnación del Dios invisible. Por lo que fue también conveniente que, para la declaración de este misterio, una criatura invisible tomase forma visible, estando además ordenadas todas las apariciones del Antiguo Testamento a esta aparición, en la que el Hijo de Dios se dejó ver en carne.

Segundo, convino a la dignidad de la Madre de Dios, que había de recibir al Hijo de Dios no sólo en la mente, sino también en el seno corporal. Y por tanto, no sólo su mente, sino también sus sentidos corporales debían ser vigorizados con la visión angélica.

Tercero, convino a la certeza del misterio que se anunciaba. Las cosas que captan nuestros ojos las percibimos con más seguridad que aquellas que imaginamos. De donde dice Crisóstomo, *In Matth.* [19], que el ángel no se presentó a la Virgen en sueños sino visiblemente, *pues, dado que recibía del ángel una altísima comunicación, necesitaba una visión solemne antes del acontecimiento de un hecho tan maravilloso* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La visión intelectual es mejor que la visión imaginaria o corpórea si éstas se toman en solitario. Pero el mismo Agustín dice [20] que es mejor la profecía que incluye a la vez la visión intelectual y la imaginaria que aquella que cuenta sólo con una de ellas. Y la Santísima Virgen no percibió sólo la visión corporal, sino que disfrutó también de la iluminación intelectual. Por lo cual tal aparición fue más noble.

Sin embargo, hubiera sido todavía más noble en caso de que hubiese contemplado en visión intelectual al ángel en su propia sustancia. Pero no es compatible con el estado del hombre viador ver al ángel en su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La imaginación es una potencia más noble que los sentidos externos; sin embargo, como el principio del conocimiento humano son los sentidos, en éstos se asienta la máxima certeza, pues siempre es necesario que los principios del conocimiento sean los más ciertos. Y por eso José, a quien el ángel se le apareció en sueños, no disfrutó de una aparición tan excelente como la Santísima Virgen.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice Ambrosio, *In Lúe.* [21], *nos turbamos y nos sentimos fuera de nosotros mismos cuando estamos subyugados por el encuentro con un poder superior.* Pero esto no acontece sólo en la visión corpórea, sino también en la visión imaginaria. Por lo que en Gen 15,12 se dice que, *puesto el sol, cayó un sopor sobre Abrahán y se apoderó de él un terror grande y tenebroso.* Sin embargo, el daño ocasionado por tal pertur-

17. En la fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen, 25 de marzo, responsorio 2 de Maitines (en el antiguo *Breviaríum S. O. P.* t.l p.1249). 18. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.195: ML 39,2108. 19. *Homil.* 4: MG 57,45. 20. *De Genesi ad litt.* 1.12 c.9: ML 34,461. 21. L.1, sobre 1,11: ML 15,1625.

d. En la anunciación el evangelista Lucas se sirve del esquema bíblico en las teofanías. La razón de conveniencia destaca el realismo de la encarnación. Hay que admitir una «iluminación intelectual» de María, pero siempre dentro de la fe (sol.l; a.2 sol.l).

bación no es tan grande que obligue a omitir la aparición de un ángel. Primero, porque cuando el hombre se eleva sobre sí mismo, lo que es propio de su dignidad, su parte inferior se debilita, de lo que se origina la perturbación mencionada; como cuando el calor natural se concentra en el interior, los miembros externos tiemblan. Segundo, porque, como dice Orígenes *In Lúe.* [22], *el ángel, al aparecerse, conociendo la condición humana, cura en primer lugar esa perturbación.* Por lo que, tras la turbación, tanto a Zacarías como a María les dijo: *No temas* (Le 1,13.30). Y por esto, como se lee en la *Vida de Antonio, no es difícil el discernimiento entre los espíritus buenos y los malos. Si tras el temor surge el gozo, sepamos que el auxilio nos ha venido del Señor, porque la seguridad del alma es un indicio de la presencia de Dios. En cambio, si persevera el temor, es el enemigo quien se aparece.*

Incluso la turbación de la Virgen rimaba con su pudor virginal, porque, como dice Ambrosio *In Lúe.* [24], *es propio de las vírgenes el temblor, y el temer ante cualquier aproximación del varón, el avergonzarse ante cualquier palabra del hombre.*

Algunos[25] dicen, sin embargo, que la Santísima Virgen, por estar acostumbrada a las visiones angélicas, no se turbó con la visión del ángel, sino por la admiración de lo que éste le decía, al no pensar de sí misma cosas tan altas. Por lo que el Evangelista no dice que se turbase con la visión del ángel, sino *a causa de sus palabras* (Le 1,29).

ARTICULO 4

¿Fue perfecta la anunciación en cuanto al orden conveniente?

Objeciones por las que parece que la anunciación no fue perfecta en lo que se refiere al orden conveniente (Le 1,26).

1. Porque la dignidad de la Madre de Dios depende de la prole concebida. Pero la causa debe manifestarse antes que el efecto. Luego el ángel debió anunciar a la Virgen la concepción de la prole antes que expresar su dignidad saludándola.

2. Aún más: la prueba, o debe silenciarse cuando se trata de cosas que no admiten duda, o debe anteponerse cuando afecta a cosas que pueden ser dudosas. Ahora bien, parece que el ángel anunció primeramente aquello de que la Virgen dudaría, y sobre lo que, a consecuencia de la duda, preguntaría, diciendo: *¿Cómo será esto?* (Le 1,34), y después añadió la prueba, ya con el ejemplo de Isabel, ya por parte de la omnipotencia divina. Luego la anunciación del ángel se realizó en un orden incorrecto.

3. Y también: lo mayor no se prueba de manera suficiente mediante lo que es menor. Pero es mayor prodigio dar a luz una virgen que una anciana. Luego la prueba del ángel para demostrar la concepción de la Virgen, apoyándose en la concepción de una anciana, no fue suficiente.

En cambio está lo que se dice en Rom 13,1: *Las cosas que proceden de Dios están en orden.* Pero *el ángel fue enviado por Dios* para llevar el mensaje a la Virgen, como se lee en Le 1,26. Luego la anunciación por medio del ángel se produjo en perfectísimo orden.

Solución. *Hay que decir.* La anunciación se produjo en el orden conveniente, pues tres eran los propósitos del ángel respecto de la Virgen. Primero, llamar su atención para que reflexionase sobre un misterio tan grande. Hizo esto saludándola con un saludo nuevo e insólito. De donde dice Orígenes, *In Lúe.* [26], que *si* (la Virgen) *hubiera sabido (puesto que tenía conocimiento de la Escritura) que palabras semejantes habían sido dirigidas a cualquier otra persona, jamás la hubiese asustado tal saludo como algo extraño.* En tal saludo le adelantó su idoneidad para la concepción, al llamarla *llena de gracia;* le expresó la misma concepción, al decirle *el Señor está contigo;* y le predijo el honor subsiguiente, cuando le dijo *Bendita tú entre las mujeres.*

Segundo, intentaba instruirla acerca del misterio de la encarnación, que debía realizarse en ella. Y lo hizo prediciendo la concepción y el parto, al decir: *He aquí que concebirás en tu seno,* etc.; y manifestando la dignidad del Hijo concebido, cuando le dijo: *Este será grande;* y también dándole a

22. A través de la interpretación de JERÓNIMO, homil.4: MG 13,1810; cf. ML 26,240. 23. ATAÑAsio, interpretado por EvAGRIO. El texto consta de tres sentencias y tres párrafos entresacados, a saber: §35: MG 26,893; §36: MG 26,896; y §37: MG 26,897. 24. L.2, sobre 1,28: ML 15,1636. 25. Cf. TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* c.l § 8 sobre el v.29; cita esta opinión bajo el nombre de cierto GRIEGO. 26. Interpretado por JERÓNIMO, homil.6: MG 13,1816; cf. ML 26,246.

conocer el modo de la concepción, al decirle: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti desde lo alto.*

Tercero, intentaba inducirla a que prestase su consentimiento. Y esto lo hizo citando el ejemplo de Isabel y alegando la razón que provenía de la omnipotencia divina.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Para un alma humilde, nada hay más sorprendente que oír sus propias alabanzas. La admiración despierta sobremanera la atención de la mente, y por eso el ángel, queriendo llamar la atención de la Virgen hacia el anuncio de un misterio tan grande, comenzó por alabarla.

2. *A la segunda hay que decir:* Ambrosio, *In Lúe.* [27], declara expresamente que la Santísima Virgen no dudó de las palabras del ángel. Dice, en efecto: *La respuesta de María es más moderada que las palabras del sacerdote. Esta dice: ¿Cómo será esto? Aquél responde: ¿Por dónde lo conoceré? Se niega a creer aquel que niega conocer lo que se le propone. No duda de que se hará quien pregunta sobre el modo en que eso se hará.*

Agustín, sin embargo, parece decir que ella hubiera dudado. Escribe, efectivamente, en el libro *Quaestionum Veteris et Novi Test.* [28]: *A la Virgen que duda de la concepción, le anuncia el ángel su posibilidad.* Pero tal duda es más fruto de la admiración que de incredulidad. Y por eso el ángel alegó la prueba, no para quitar la infidelidad, sino para suprimir su admiración.

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Ambrosio, *In Hexame.* [29], *muchas estériles se anticiparon en dar a luz para que se crea en el parto de la Virgen.* Y por eso se alega la concepción de Isabel, no como argumento suficiente, sino como ejemplo con carácter de figura. Por esta razón, para confirmar este ejemplo, se añade el argumento eficaz de la omnipotencia divina.

27. L.2, sobre 1,34: ML 15,1639. 28. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test.* q.51: ML 35,2250. 29. Cf. CRISÓSTOMO, *In Genesim* homil.49: MG 53,445. Véase también AMBROSIO, *In Lúe.* 1.2, sobre 1,39: ML 15,1640; 1.6, sobre 8,49: ML 15,1770; cf. *In Hexame.* 1.5 c.20: ML 14,248.

CUESTIÓN 31

Sobre la materia de la que fue concebido el cuerpo del Salvador [a]

Corresponde a continuación tratar de la concepción del Salvador en sí misma. Y, primero, en cuanto a la materia de que fue concebido su cuerpo; segundo, en cuanto al autor de la concepción (q.32); tercero, en cuanto al modo y orden de la concepción (q.33).

Sobre lo primero se plantean ocho preguntas:

1. ¿La carne de Cristo fue tomada de Adán?—2. ¿Fue tomada de David?—3. ¿Lo fue de la genealogía de Cristo narrada en los Evangelios?—4. ¿Le estuvo bien a Cristo nacer de una mujer?—5. ¿Fue formado su cuerpo de la purísima sangre de la Virgen?—6. ¿Existió la carne de Cristo en los antiguos Padres en una forma concreta?—7. La carne de Cristo, en los Padres, ¿estuvo sujeta al pecado?—8. ¿Pagó el diezmo en la persona de Abrahán?

ARTICULO 1

¿La carne de Cristo fue tomada de Adán?

In Is. 11; *Competid, theol.* c.217

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no fue tomada de Adán.

1. Porque dice el Apóstol en 1 Cor 15,47: *El primer hombre, hecho de tierra, es terreno; el segundo, que procede del cielo, es celestial.* Pero el primer hombre es Adán; el segundo, Cristo. Luego Cristo no viene de Adán, sino que tiene un origen distinto.

2. Aún más: la concepción de Cristo debió ser milagrosa en grado sumo. Ahora bien, formar el cuerpo del hombre del limo de la tierra es mayor milagro que formarlo de materia humana, que proviene de Adán. Luego parece que no fue conveniente que Cristo tomase carne de Adán. En consecuencia, da la impresión de que el cuerpo de Cristo no debió formarse de la masa del género humano derivada de Adán, sino de otra materia distinta.

3. Y también: *El pecado entró en este mundo por un hombre,* esto es, por Adán, porque todos los hombres pecaron originalmente en él, como es claro por Rom 5,12. Pero, en el caso de que el cuerpo de Cristo hubiera sido tomado de Adán, también él hubiera estado originalmente en Adán cuando pecó. Luego hubiera contraído el pecado original. Esto no convenía a la pureza de Cristo. Por consiguiente, el cuerpo de Cristo no fue formado de la materia tomada de Adán.

En cambio está lo que escribe el Apóstol en Heb 2,16: El Hijo de Dios *no asumió en ninguna parte a los ángeles, sino que tomó la descendencia de Abrahán.* Pero la descendencia de Abrahán fue tomada de Adán. Luego el cuerpo de Cristo fue formado de la materia tomada de Adán.

Solución. *Hay que decir:* Cristo tomó la naturaleza humana para purificarla de la corrupción. Pero la naturaleza humana no necesitaba de tal purificación sino en cuanto que estaba infectada por el origen viciado que traía de Adán. Y por eso fue conveniente que tomase carne de la naturaleza derivada de Adán, para que esa misma naturaleza quedase curada mediante la asunción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Se afirma que el segundo hombre, es decir, Cristo, procede del cielo no en cuanto a la materia del cuerpo, sino en lo que se refiere o a la virtud que formó el cuerpo, o también a su propia divinidad. Pero, en cuanto a la materia, el cuerpo de Cristo fue terreno, como lo fue el cuerpo de Adán.

2. *A la segunda hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.29 a.l ad 2), el misterio de la encarnación de Cristo fue algo milagroso, pero no en cuanto ordenado a la confirmación de la fe, sino como artículo

a. Hay dos preocupaciones: pertenencia de Cristo a la raza humana y al pueblo elegido; la humanidad de Cristo está libre de pecado.

de fe. Y por esto en el misterio de la encarnación no se requiere que se dé el mayor milagro, como acontece con los milagros que se hacen para confirmar la fe; sino que se dé lo que sea más conveniente a la sabiduría divina, y lo que conduzca mejor a la salvación de los hombres, cosa que se requiere en todo lo que se refiere a la fe.

O puede decirse que en el misterio de la encarnación no se considera el milagro sólo por parte de la materia de la concepción, sino más bien por parte del modo de la concepción y del parto, esto es, porque una virgen concibió y dio a luz a Dios.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes quedó establecido (q.15 a.l ad 2), el cuerpo de Cristo estuvo en Adán en cuanto a su sustancia corporal, es a saber, porque la materia corporal del cuerpo de Cristo provino de Adán; pero no estuvo en él en cuanto al aspecto seminal, puesto que tal materia corporal no fue concebida mediante el semen del varón. Y por eso no contrajo el pecado original, como acontece en los demás hombres, que provienen de Adán por medio del semen viril[b].

ARTICULO 2

¿Tomó Cristo carne de la estirpe de David?

In Heb. 7 lect.3; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tomó carne de la estirpe de David.

1. Porque Mateo, al trazar la genealogía de Cristo, la lleva hasta José. Pero José no fue padre de Cristo, como antes queda demostrado (q.28 a.l ad 1 y 2). Luego parece que Cristo no desciende de la familia de David.

2. Aún más: Aarón fue de la tribu de Leví, como es manifiesto por Ex 6,16ss. Ahora bien, María, la Madre de Cristo, es llamada *pariente* de Isabel, que era *hija de Aarón,* como es claro por Le 1,5.36. Luego, por ser David de la tribu de Judá, como es notorio por Mt l,3ss, parece que Cristo no descendió del linaje de David.

3. Y también: en Jer 22,30 se dice a propósito de Jeconías: *Inscribe a ese hombre como estéril, porque no tendrá descendiente que se siente sobre el trono de David.* Pero en Is 9,7 se escribe a propósito de Cristo: *Se sentará en el trono de David.* Luego Cristo no fue de la estirpe de Jeconías y, por consiguiente, tampoco del linaje de David, porque Mateo fija la línea generacional de David por medio de Jeconías.

En cambio está lo que se dice en Rom 1,3: *Que nació del linaje de David según la carne.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo es llamado hijo especialmente de dos de los antiguos patriarcas, a saber, Abrahán y David, como es manifiesto por Mt 1,1. Las razones de eso son varias. Primera, porque a ellos se hizo especialmente la promesa de Cristo. A Abrahán le fue dicho en Gen 22,18: *En tu descendencia serán bendecidas todas las gentes,* lo que el Apóstol interpreta de Cristo, cuando escribe en Gal 3,16: *Las promesas fueron hechas a Abrahán y a su descendencia. No dice «y a sus descendencias», como si fuesen muchas, sino que* (lo dice) *de uno solo, «y a tu descendencia», que es Cristo.* Y a David se le dijo (Sal 131,11): *Del fruto de tus entrañas pondré sobre tu trono.* Por esto las multitudes de los judíos, recibiéndole honoríficamente como a rey, clamaban: *Hosanna al Hijo de David* (Mt 21,9).

Segunda, porque Cristo había de ser rey, profeta y sacerdote. Y Abrahán fue sacerdote, como es manifiesto por las palabras que le dirigió el Señor en Gen 15,9: *Toma una vaca de tres años,* etc. Fue también profeta, conforme a lo que se lee en Gen 20,7: *Es profeta, y rogará por ti.* David, a su vez, fue rey y profeta.

Tercera, porque con Abrahán comenzó la circuncisión por primera vez (Gen 17,10). Y en David se manifestó principalmente la elección de Dios, según palabras de 1 Sam 13,14: *Se ha buscado el Señor un hombre según su corazón.* Y por eso Cristo es llamado especialísimamente hijo de ambos, para demostrar que es salvación para los circuncisos y elección para los gentiles.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esta objeción proviene de Fausto Maniqueo \ que intenta demos-

1. En AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 c.3: ML 42,468.

b. La distinción entre «origen corporal» y «origen seminal» es de San Agustín. Aquí sirve para afirmar que Cristo es descendiente de Abrahán, pero no tiene pecado original transmitido por generación.

trar que Cristo no es hijo de David porque no fue engendrado por José, hasta el que Mateo prolonga la genealogía. A lo que, a su vez, responde Agustín en el libro XXIII *Contra Faustum*[2]: *Diciendo el mismo evangelista que José es el esposo de María, que la Madre de Cristo es virgen, y que Cristo es de la descendencia de David, ¿qué queda sino creer que María no fue extraña a la descendencia de David, y que no en vano es llamada esposa de José, por la unión de corazones, aunque no hubiera mediado entre ellos unión carnal; y que la lista genealógica es llevada hasta José más bien a causa de la dignidad del varón? Así pues, creemos que María fue también del linaje de David, porque damos fe a las Escrituras, que afirman las dos cosas: Que Cristo es del linaje de David según la carne, y que María fue su Madre no en virtud de unión con su esposo, sino virginalmente.* Como dice Jerónimo, *In Matth.*[3], *José y María fueron de la misma tribu, por lo que aquél estaba obligado por la ley a tomarla* (por esposa) *como pariente suya. De ahí que se empadronasen juntos en Belén, como descendientes de una misma estirpe.*

2. *A la segunda hay que decir.* A esta objeción responde Gregorio Nacianceno[4] diciendo que, por voluntad divina, aconteció que el linaje real se juntase con la estirpe sacerdotal, a fin de que Cristo, rey y sacerdote, naciese de ambos linajes según la carne. Por lo que también Aarón, primer sacerdote según la Ley, tomó por esposa a Isabel (Ex 6,23) de la tribu de judá, por ser hija de Aminadab (cf. 1 Par 2,10). Así pues, pudo suceder que el padre de Isabel tuviera una mujer de la estirpe de David, con lo que la Virgen María, que era del linaje de David, sería pariente de Isabel. O mejor, al revés, que el padre de la Santísima Virgen, de la estirpe de David, hubiera tomado una esposa del linaje de Aarón.

O, como dice Agustín, en el libro XXIII *Contra Faustum*[5], si Joaquín, padre de María, fue del linaje de Aarón (como afirmaba el hereje Fausto en virtud de ciertos escritos apócrifos[6]), es de creer que la madre de Joaquín fuera de la estirpe de David, o que también lo fuera su mujer, de modo que digamos de alguna manera que María fue del linaje de David.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la autoridad profética aducida, como dice Ambrosio *In Lúe.*[7], *no se niega que de Jeconías habían de nacer descendientes. Y por eso Cristo es de su linaje. Y el que Cristo haya reinado no va en contra de la profecía, pues no reinó con honores profanos, puesto que él mismo dijo: Mi reino no es de este mundo* (Jn 18,36).

ARTICULO 3

¿Está correctamente trabada por los evangelistas la genealogía de Cristo?[c]

InMt.

Objeciones por las que parece que la genealogía de Cristo no está debidamente trazada por los evangelistas (Mt 1; Le 3,23).

1. Porque, refiriéndose a Cristo, en Is 53,8 se dice: *¿Quién contará su generación?* Luego la genealogía de Cristo no debió ser narrada.

2. Aún más: no es posible que un mismo hombre tenga dos padres. Ahora bien, Mateo dice (1,16) que *Jacob engendró a José, esposo de María,* mientras Lucas escribe (3,23) que fue hijo de Helí. Luego narran cosas contrarias entre sí.

3. Y también: parecen diferir entre sí en algunos puntos. Mateo, al principio de su libro, comenzando por Abrahán y bajando hasta José, enumera cuarenta y dos generaciones. Lucas, en cambio, coloca la genealogía de Cristo después de su bautismo; comenzando por el propio Cristo y prolongando el número de las generaciones hasta Dios, establece setenta y siete generaciones, contando los dos extremos. Luego da la impresión de que describen la genealogía de Cristo incorrectamente.

4. Todavía más: en 2 Re 8,24 se lee que Joram engendró a Ocozías, a quien sucedió Joas, su hijo (2 Re 11,12); a éste le sucedió su hijo Amasias (2 Re 12,22); después reinó su hijo Azarías (2 Re 14,21), llamado (también) Ozías (cf. 2 Par 26,1), al cual sucedió Joatán, su hijo (2 Re 15,32). Ahora bien,

2. C.8: ML 42,471; c.9: ML 42,471. 3. L.l sobre 1,18: ML 26,24. 4. *Carmina* 1.1 sect.l poém.18: MG 37,480. Y mejor BEDA, *In Lúe.* 1.1, sobre Le 1,36: ML 92,319. 5. C.9: ML 42,472. 6. En AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 c.4: ML 42,472. Cf. *Evang. Infantiae* c.1-4: TI 54-61. 7. L.3, sobre 3,28: ML 15,1690.

c. Las genealogías llevan una intención teológica: Jesucristo es la culminación de toda la historia humana (Le 3,38) y de toda la historia bíblica (Mt 1,1).

Mateo dice (1,8) que *Joram engendró a Ozías.* Luego parece que fijó incorrectamente la genealogía de Cristo, al omitir los tres reyes que existieron entre uno y otro.

5. Por último: todos los transcritos en la genealogía de Cristo tuvieron padre y madre, y muchos de ellos tuvieron también hermanos. Pero Mateo, en la genealogía de Cristo, sólo menciona tres madres, a saber: Tamar, Rut y la mujer de Urías. Cita a los hermanos de Judá y Jeconías; y, en segundo lugar, a Fares y Zara. Ni de aquéllas ni de éstos habla Lucas. Luego parece que los Evangelistas han narrado incorrectamente la genealogía de Cristo.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que deár:* Como se escribe en 2 Tim 3,16, *toda Escritura sagrada es divinamente inspirada.* Ahora bien, las cosas que hace Dios están perfectísimamente ordenadas, según palabras de Rom 13,1: *Lo que procede de Dios está en orden.* Por lo que la genealogía de Cristo está dispuesta por los Evangelistas en el orden debido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir.* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[8], Isaías habla de la generación de la divinidad de Cristo. Mateo, en cambio, describe su generación humana; no, por cierto, explicando el modo de la encarnación, porque también eso es inefable, sino enumerando los antepasados de los que Cristo procede según la carne.

2. *A. la segunda hay que decir.* A esta objeción, interpuesta por Juliano el Apóstata[9], se han dado distintas respuestas. Unos[10], como escribe Gregorio Nacianceno[n], sostienen que ambos evangelistas mencionan los mismos personajes, aunque bajo nombres diferentes, como si la misma persona tuviese dos nombres. Pero esto carece de fundamento, porque Mateo menciona un hijo de David, es a saber, Salomón, mientras que Lucas cita a otro, Natán, los cuales, según la historia del libro de los Reyes (cf. 2 Sam 5,14), consta que fueron hermanos.

Por eso dijeron otros[12] que Mateo ha transmitido la verdadera genealogía de Cristo, mientras que Lucas consigna la putativa, por lo que comienza (Le 3,23): *según se creía, hijo de José.* Había entre los judíos quienes pensaban que Cristo había de nacer de David, pero no por línea real, a causa de los pecados de los reyes de Judá, sino por otra línea de hombres particulares.

Otros[13] han enseñado que Mateo consignó los padres carnales, mientras que Lucas nos ofrece los espirituales, es decir, los varones justos que son llamados padres por semejanza en la virtud.

Pero en el libro *De Quaest. Nov. et Vet. Test.*[14] se responde que no debe entenderse que Lucas llame a José hijo de Helí, sino que Helí y José, en tiempos de Cristo, fueron descendientes de David de diverso modo. Y por eso se dice de Cristo (Le 3,23) que *se le creía hijo de José,* y que el propio Cristo también *fue hijo de Helí.* Como si dijera que Cristo, por la misma razón que se llama hijo de José, podría ser llamado hijo de Helí y de cuantos descienden de la estirpe de David, como escribe el Apóstol en Rom 9,5: *De los cuales,* es a saber, de los judíos, *procede Cristo según la carne.*

Sin embargo, Agustín, en el libro *De Quaest. Evang.*[15], ofrece tres soluciones a la cuestión, diciendo: *Caben tres posibilidades, de las que el evangelista siguió una. O un evangelista llama padre de José a quien le engendró, y otro da tal nombre al abuelo 'materno o a uno de los ascendientes consanguíneos. O uno era el padre natural de José, y otro lo era adoptivo. O, conforme a la costumbre de los judíos, por haber muerto uno sin descendencia, tomando la viuda un pariente, engendró* (en ella) *un hijo que destinó alpariente muerto,* lo que equivale a una especie de adopción legal, como dice el mismo Agustín en el II *De Consensu Evang.*[16].

Y esta última solución es la más cierta. También opta por ella Jerónimo, *In Matth.*[17]; y Eusebio de Cesárea, en su *Ecclesiastica Historia*[18], dice que esto es lo enseñado por un Historiador Africano[19]. Sostienen, pues, que Matan y Melqui, en distintas

8. L.l, sobre 1,1: ML 26,21. 9. En CIRILO DE ALEJANDRÍA,-:z *Mían.* 1.8: MG 76,888. Véase JERÓNIMO, *In Matth.* 1.1, sobre 1,16: ML 26,23. 10. Véase TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 §8. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* 1.2 q.5, sobre Le 3,23: ML 35,334. 11. No se da con el lugar correspondiente. Véase TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 § 8. 12. TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 § 8, donde lo atribuye a EUSEBIO DE EMISA. 13. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, sobre Le 3,38 (VI,152vb); ALBERTO MAGNO, *In Matth.* 1,2 (BO 20,21), *In Lúe.* 3,23 (BO 22,295). 14. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test,* q.56: ML 35,2253. 15. L.2 q.5 sobre Le 3,23: ML 35,324. 16. Cf. *Retract.* 1.2 c.7: ML 32,633. 17. L.l, sobre 1,16: ML 26,24. 18. L.l c.7: MG 20,89. 19. JULIO AFRICANO, *Epist. ad Aristidem:* MG 10,57.

fechas y de una misma esposa, llamada Estha, tuvieron un hijo cada uno. Como Matan, que desciende por medio de Salomón, la tomó primeramente por mujer y, después de tener de ella un hijo llamado Jacob, se murió, al no prohibir la Ley a la viuda casarse con otro hombre, tomó a ésta por mujer Melqui, de la misma estirpe que Matan, por ser de la misma tribu, aunque no del mismo linaje, y tuvo de ella un hijo llamado Helí. Y, de esta manera, Jacob y Helí resultan hermanos uterinos aunque procedan de padres distintos. Uno de ellos, Jacob, tomando por imperativo de la Ley la mujer de su hermano Helí, que había muerto sin hijos, engendró a José, hijo suyo por naturaleza, pero hijo de Helí según un precepto legal. Y por esto dice Mateo *que Jacob engendró a José* (Mt 1,16); en cambio, Lucas, al describir la generación legal, no dice que (Jacob) haya engendrado hijo alguno.

Y aunque el Damasceno diga[20] que la Santísima Virgen María estaba emparentada con José al proceder éste de Helí por vía paterna, porque sostiene que aquélla descendía de Melqui, más bien se ha de creer que (María) traiga también su origen de Salomón de algún modo, por medio de los antepasados que enumera Mateo, que es quien se dice que describe la genealogía carnal de Cristo, sobre todo al afirmar Ambrosio[21] que Cristo descendía *del linaje de Jeconías.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el libro *De Consensu Evang.*[22], *Mateo se había propuesto darnos a conocer la dignidad real de Cristo; Lucas, en cambio, la sacerdotal. Por lo que en la genealogía de Mateo está figurada la asunción de los pecados por Jesucristo el Señor,* es a saber, en cuanto que por su origen carnal tomó *la semejanza de la carne del pecado* (Rom 8,3). *En cambio, en la genealogía de Lucas está significada la purificación de los pecados,* que se realiza mediante el sacrificio de Cristo. *Y por eso Mateo cuenta las generaciones en sentido descendente, mientras que Lucas las enumera en sentido ascendente.* Eso explica también *el que Mateo descienda de David por Salomón, con cuya madre pecó aquél, mientras que Lucas asciende a David mediante Natán, nombre que llevaba el profeta por el cual Dios expió el pecado de aquél.*

De ahí proviene asimismo el que *Mateo, queriendo presentar a Cristo descendiendo a nuestra mortalidad, refiera las generaciones desde Abrahán hasta José, y hasta el mismo nacimiento de Cristo, en sentido descendente desde el mismo inicio de su Evangelio. Lucas, por el contrario, no cuenta la genealogía desde el principio, sino a partir del bautismo de Cristo, j no en sentido descendente, sino ascendente, como señalando al sacerdote que había de expiar los pecados cuando Juan dio testimonio, diciendo* (Jn 1,29): *He aquí el que quita el pecado de/ mundo. Subiendo, pues, pasa de Abrahán y llega a Dios, con quien, una vez purificados y expiados, nos reconciliamos.*

Y con razón se fijó en el origen de la adopción, ya que por ella somos hechos hijos de Dios, mientras que por la generación carnal el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre. Ha demostrado, pues, suficientemente que no llamó a José hijo de Helí porque éste le hubiera engendrado, sino porque le adoptó, puesto que llamó hijo de Dios al mismo Adán, habiendo sido éste hecho por Dios.

También el número cuadragenario concierne al tiempo de la vida presente a causa de las cuatro partes del mundo, en el que pasamos la vida mortal bajo el reinado de Cristo. Cuarenta equivale a cuatro veces diez. Y el propio diez resulta del número que va aumentando desde el uno hasta el cuatro[23]. El diez podría referirse también al decálogo, y el cuatro a la vida presente, o a los cuatro Evangelios, por los que Cristo reina en nosotros. Y por eso *Mateo, al avalorar la persona real de Cristo, contó cuarenta personas, exceptuando a este último*[24]. Pero esto ha de entenderse así en el supuesto de que sea uno mismo el Jeconías que figura al final de la segunda serie de catorce y al principio de la tercera, como quiere Agustín. Dice[25] que esto sucedió para dar a entender que *en Jeconías se produjo cierta declinación hacia las gentes extranjeras, cuando el destierro de Babilonia; lo cual también figuraba de antemano que Cristo habría de pasar del Israel circunciso a los pueblos no circuncidados.*

Jerónimo sostiene[26] que hubo dos personas que se llamaron Joaquín, es decir, Jeconías, a saber: el padre y su hijo. Los dos figuran en la genealogía de Cristo para que conste la distinción de las generaciones, que el Evangelista distribuye en tres series de catorce, lo que nos da un total de cuarenta

20. *De Fide Orth.* 1.4 c.14: MG 94,1157. 21. *In Lúe.* 1.3, sobre 3,28: ML 15,1690. 22. L.2 c.4: ML 34,1074. 23. Cf. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1074. 24. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1074. 25. *De consensu Fivangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1076. 26. *In Matth.* 1,12 1.1: ML 26,23.

y dos personas; número que también conviene a la santa Iglesia. Resulta, efectivamente, de un senario, que significa los trabajos de la vida presente, y de un septenario, que da a entender el descanso de la vida futura. Seis multiplicado por siete hace cuarenta y dos. El mismo catorce, que resulta de sumar diez y cuatro, puede tener la misma significación que la asignada al cuarenta, que proviene de los mismos números por multiplicación.

En cambio, el número utilizado por Lucas en la genealogía de Cristo significa la universalidad de los pecados. *Ea decena, en cuanto número representativo de la justicia, se manifiesta en los diezpreceptos de la ley. El pecado es la transgresión de la ley. Y el once es la transgresión del número diez*[21]. Y el septenario significa la universalidad, porque *todo el tiempo discurre a lo largo de siete días*[28]. Siete veces once son setenta y siete. Y de este modo se da a entender la universalidad de los pecados, que son quitados por Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir.* Como expone Jerónimo *In Matth.*[29], *el rey Joram, por haberse unido a la familia de la impiísima Je-zabel, dejó de SCT" ffíCHClOHdClO hdStd Id tCTCSTCl QCH&TdClO'Yl d iltl Cl6 que no figurase en la serie santa de la Natividad.* Y así, como dice el Crisóstomo[30], *cuanta fue la bendición dispensada a Jehú, por haber ejercido la vengan-za sobre la casa de Acaby Jezabel, tanta es la maldición para la casa de Joram, a causa de la hija del inicuo Acaby de Jezabel, que sus hijos son eliminados del catálogo de los reyes hasta la cuarta generación, como está escrito en* Ex 20,5: *Castigaré elpecado de los padres en los hijos hasta la terceray cuarta generación.*

Ha de observarse que hubo otros reyes que también fueron pecadores, y figuran en la genealogía de Cristo porque su impiedad no fue continua. Pues, como se dice en el libro *Quaest. Novi et Vet. Test.*[31], *Salomón fue dejado en el reino por los méritos de su padre, Roboam por los de Asa, hijo de su hijo Abías. Y la impiedad de estos tres fue continua.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[32], *en la genealogía del Salvador no se recoge ninguna de las mujeres santas, sino aquellas que la Escritura reprende, a fin de que quien había venido por causa de los pecadores, naciendo de los mismos, borrase los pecados de todos.* Por eso se incluye a Tamar, que es censurada por el trato sexual con su suegro; a Rahab, que fue una meretriz; a Rut, que fue extranjera; y a Betsabé, esposa de Urías, que fue adúltera. A ésta, sin embargo, no se la designa por su propio nombre, sino por el nombre de su marido: sea por su propio pecado, puesto que fue consciente del adulterio y del homicidio; sea para que, nombrando al marido, se traiga a Ja memoria el pecado de David. En cambio, Lucas, por tratar de representar a Cristo como el que expía los pecados, no hace mención de tales mujeres.

Menciona a los hermanos de Judá para demostrar que pertenecen al pueblo de Dios, mientras que Ismael, hermano de Isaac, y Esaú, hermano de Jacob, fueron separados de dicho pueblo. De ahí que no se les recuerde en la genealogía de Cristo. Y también para excluir el orgullo de la nobleza, pues varios de los hermanos de Judá nacieron de esclavas, pero todos eran patriarcas y jefes de tribus. Fares y Zara son nombrados juntamente porque, como dice Ambrosio *In Euc.*[33], *por medio de ellos se describe la doble vida de los pueblos: una, según la ley,* representada por Zara; *otra, por la fe,* manifestada por Fares. Y consigna los hermanos de Jeconías porque todos reinaron en épocas diversas, lo que no había sucedido con los otros reyes. O porque su iniquidad y miseria fueron semejantes.

ARTICULO 4

¿La materia del cuerpo de Cristo debió tomarse de una mujer?

In Sent. 3 d.12 q.3 a.2 q."2; *Competid, theol.* c.221

Objeciones por las que parece que la materia del cuerpo de Cristo no debió tomarse de una mujer.

1. El sexo masculino es más noble que el femenino. Ahora bien, fue sumamente conveniente que Cristo tomase lo que es más perfecto en la naturaleza humana. Luego parece que no debió tomar carne de una mujer, sino de un hombre, al modo en que Eva fue formada de la costilla del varón (Gen 2,21).

2. Aún más: todo el que es concebido de una mujer queda encerrado en el seno

27. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1077. 28. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1077. 29. L.l, sobre 1,8: ML 26,23. 30. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 1,8 hom.l: MG 56,624. 31. PSKUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test,* q.85: ML 35,2280. 32. L.l, sobre 1,3: ML 26,22. 33. L.3, sobre 3,23: ML 15,1680.

de la misma. Pero a Dios, que, como se dice en Jer 23,24, *llena el cielo j la tierra,* no le corresponde estar encerrado en el reducido seno de una mujer. Luego parece que no debió ser concebido de una mujer.

3. Y también: los que son concebidos de una mujer sufren una cierta impureza, como se dice en Job 25,4: *¿Puede acaso justificarse el hombre comparado con Dios, o aparecer limpio el nacido de mujer?* Pero en Cristo no debió haber impureza de ninguna clase, porque El es *la Sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24), de la que se dice en Sab 7,25: *Nada manchado cayó sobre ella.* Luego da la impresión de que no debió haber tomado carne de mujer.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Dios envió a su Hijo hecho de una mujer.*

Solución. *Hay que decir:* Aunque el Hijo de Dios hubiera podido tomar carne humana de cualquier materia que hubiese querido, fue sin embargo convenientísimo que la tomase de una mujer. Primero, porque de este modo fue ennoblecida toda la naturaleza humana. De donde dice Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.*[34]: *La liberación del hombre debió manifestarse en los dos sexos. Luego, al convenir que asumiese al varón, por ser el sexo más noble, era también conveniente que se hiciese patente la liberación del sexo femenino, naciendo tal varón de una mujer.*

Segundo, porque así se consolida la verdad de la encarnación. Por eso escribe Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[35]: *Hallarás muchas cosas conformes con la naturaleza, j muchas por encima de ella. Pues fue conforme a la condición de la naturaleza haber estado en el seno* de un cuerpo femenino; *pero estuvo por encima de la condición natural el que una virgen concibió j procreó, para que creas que era Dios el que alteraba la naturaleza, y que era hombre el que nada, conforme a la naturaleza, de un ser humano.* Y Agustín, en la Epístola *Ad Volusianum*[36], dice: *Si Dios omnipotente hubiera creado un hombre, formado en cualquier parte,* (y) *no del seno de una mujer, presentándolo de improviso a las miradas de los hombres, ¿no hubiera confirmado una opinión errónea?; ¿y no se hubiera creído que no tomó la naturaleza humana en modo alguno?; y al hacer cosas maravillosas, ¿no hubiera destruido lo que hizo misericordiosamente? En cambio, ahora, de tal manera se ha manifestado como mediador entre Dios y el hombre que, juntando en la unidad de la persona ambas naturalezas, sublimó lo ordinario con lo insólito j moderó lo insólito con lo ordinario.*

Tercero, porque de esta manera se completa toda la diversidad de la generación humana. En efecto, el primer hombre fue creado *del limo de la tierra* (Gen 2,7), sin varón ni mujer; Eva fue hecha del hombre sin la mujer (Gen 2,22); y los demás hombres son engendrados por el hombre y la mujer. De donde quedaba un cuarto modo como propio de Cristo: el nacer de la mujer sin el varón.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El sexo masculino es más noble que el femenino; por eso tomó la naturaleza humana en el sexo masculino. Sin embargo, para que el sexo femenino no fuese tenido en poco, fue conveniente que tomase carne de una mujer. Por lo que dice Agustín en el libro *De agone christiano*[37]: *Hombres, no os despreciéis a vosotros mismos: El Hijo de Dios tomó la naturaleza del varón. Mujeres, no queráis teneros en poco: El Hijo de Dios nació de una mujer.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en el libro XXIII *Contra Faustum*[38], que alegaba esta objeción: *La fe católica, que cree que el Hijo de Dios nació de una virgen según la carne, en modo alguno encerró ciertamente a ese mismo Hijo de Dios en el seno de una mujer, de manera que no estuviera fuera, como si hubiese abandonado el gobierno del cielo y de la tierra, como si se hubiera apartado del Padre. Pero vosotros, los Maniqueos, con ese corazón con el que no podéis pensar nada fuera de las imágenes corporales, no entendéis esto de ningún modo.* Y, como escribe en la Epístola *Ad Volusianum*[39]: *Tal es el sentido de estos hombres que no alcanzan a pensar sino los cuerpos, de los que ninguno puede estar en todas partes enteramente, porque es necesario que, debido a sus innumerables partes, otro ocupe distinto lugar. La naturaleza del alma es muy diferente de la del cuerpo. ¿Cuánto más lo será la de Dios, que es el Creador del alma y del cuerpo? Sabe estar todo en todas partes y no ser contenido por ninguna; sabe venir sin apartarse de donde estaba; sabe marcharse sin dejar el lugar adonde había venido.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la concepción del hombre por una mujer no hay nada inmundo, en cuanto que es obra de Dios. Por eso se dice en Act 10,15: *Lo que Dios ha creado, tú no lo llames común,* es decir,

34. Q.11: ML 40,14. 35. C.6: ML 16,867. 36. £>>¿137 c.3: ML 33,519. 37. C.11: ML 40,298. 38. C.10: ML 42,472. 39. *Epist.W* c.2: ML 33,517.

impuro. Hay, sin embargo, en este caso una impureza que proviene del pecado, al ser uno concebido con deleite por la unión del varón y la hembra. Pero esto no aconteció con Cristo, como antes se ha demostrado (q.28 a.l).

No obstante, si en eso hubiera alguna impureza, no sería contaminado por ella el Verbo, porque no es mutable en modo alguno. De donde dice Agustín en el libro *Contra quinqué haereses*[m]: *Dice Dios, Creador del hombre: ¿Qué es lo que te inquieta respecto de mi nacimiento? Yo no he sido concebido con la pasión libidinosa. Yo hice a la madre de la que había de nacer. Si el rayo de sol sabe secar las inmundicias de las cloacas, no conoce la contaminación de las mismas; mucho más el Resplandor de la /#£ eterna puede purificar cualquier parte que irradie, sin que él pueda contaminarse.*

ARTICULO 5

¿La carne de Cristo fue concebida de la purísima sangre de la Virgen?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.l

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no hubiera sido concebida de la purísima sangre de la Virgen.

1. Se dice en una *Colectaz* que Dios *quiso que su Verbo tomase carne de la Virgen.* Pero la carne es diferente de la sangre. Luego el cuerpo de Cristo no fue tomado de la sangre de la Virgen.

2. Aún más: como la mujer fue formada milagrosamente del varón, así fue formado milagrosamente de la Virgen el cuerpo de Cristo. Ahora bien, no se dice que la mujer fuera formada de la sangre del varón, sino más bien de su carne y de sus huesos, conforme al texto de Gen 2,23: *Ahora esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne.* Parece, por consiguiente, que tampoco el cuerpo de Cristo hubiera debido ser formado de la sangre de la Virgen, sino de su carne y de sus huesos.

3. Y también: el cuerpo de Cristo fue de la misma especie que los cuerpos de los demás hombres. Pero los cuerpos de los otros hombres no son formados de la purísima sangre, sino del semen y de la sangre menstrual. Luego parece que tampoco el cuerpo de Cristo hubiera sido concebido de la purísima sangre de la Virgen.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[42]: *El Hijo de Dios formó para sí mismo una carne animada de alma racional 'de la casta y purísima sangre de la Virgen.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes queda expuesto (a.4), en la concepción de Cristo fue conforme al orden natural nacer de una mujer, pero fue sobre el orden natural nacer de una virgen. Es propio de la condición natural que, en la generación del animal, la hembra suministre la materia, y el macho proporcione el principio activo, como lo prueba el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.*[43]. La mujer que concibe de varón no es virgen. Y por eso es propio del modo sobrenatural de la generación de Cristo que el principio activo de la misma fuera la virtud sobrenatural divina; pero pertenece al modo natural de su generación que la materia de que fue concebido su cuerpo sea conforme a la materia que suministran las demás mujeres para la concepción de la prole. Tal materia, según el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.*[M], es la sangre de la mujer, pero no cualquier sangre, sino aquella que, a través de una mejor elaboración por la virtud generativa de la madre, se convierte en materia apta para la concepción. Y, por eso, el cuerpo de Cristo fue concebido de una materia semejante.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Siendo la Santísima Virgen de la misma naturaleza que las demás mujeres, es natural que tuviera carne y huesos de esa misma naturaleza. Pero en las demás mujeres la carne y los huesos son las partes actuales de su cuerpo, de las que resulta la integridad del mismo, y de ahí que no puedan quitarse sin la corrupción o disminución del propio cuerpo. Y por esto el cuerpo de Cristo no debió ser formado de la carne o de los huesos de la Virgen, sino de su sangre, que todavía no es parte en acto, sino pura potencia, como se dice en el libro *De Gen. Anim.*[45]. Y por este motivo se dice que tomó carne de la Virgen, no porque la materia del cuerpo fuera carne en acto, sino porque lo era de la sangre, que es carne en potencia.

40. Entre las Obras de AGUSTÍN, c.5: ML 42,1107. 41. En la fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen (antiguo *Missale S. O. P.* p.385). 42. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 43. L.l c.2 (BK 716a5); c.20 (BK 729a9); 1.2 c.4 (BK 738b20); 1.4 c.l (BK 765blO). 44. L.l c.19 (BK 727b31). 45. ARISTÓTELES L.l c.19 (BK 726b5); cf. *De Part. Anim.* 1.3 c.5 (BK 668a4).

2. *A la segunda hay que decir:* Como queda expuesto en la *Primera Parte* (q. 92 a.3 ad 2), Adán, por haber sido instituido como principio de la naturaleza humana, tenía en su cuerpo una porción de carne y de hueso que no pertenecía a su integridad personal, sino que sólo le pertenecía en cuanto principio de la naturaleza humana. Y de esa porción fue formada la mujer, sin detrimento del varón. Pero en el cuerpo de la Virgen no hubo nada semejante, de lo que pudiera ser formado el cuerpo de Cristo sin alteración del cuerpo de la madre.

,3. *A la tercera hay que decir:* El semen de la hembra no es apto para la generación, sino que es algo imperfecto en el género del semen, porque no pudo ser conducido hasta perfecto complemento del semen a causa de la imperfección de la facultad femenina. Y, por eso, tal semen no es una materia requerida necesariamente para la concepción, como dice el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.* [46]. Y por ese motivo no existió en la concepción de Cristo; sobre todo porque, a pesar de ser imperfecto en el género del semen, se emite, no obstante, con cierta concupiscencia, igual que el semen del varón. Pero en la concepción virginal no pudo tener lugar la concupiscencia. Y por eso dice el Damasceno que el cuerpo de Cristo no fue concebido *por vía seminal.*

La sangre menstrual, que cada mes eliminan las mujeres, lleva consigo cierta impureza natural, lo mismo que las demás superfluidades de las que no necesita la naturaleza, y que expulsa. De tal sangre menstrual que incluye corrupción, por lo que la naturaleza la expele, no se hace la concepción. Es, por el contrario, una especie de purificación de aquella sangre purísima que, mediante cierta elaboración, queda preparada para la concepción, como más pura y más perfecta que la otra sangre. Sin embargo, en la concepción de los demás hombres incluye la impureza del placer en cuanto que, por la unión del hombre y la mujer, tal sangre es atraída al lugar apto para la generación. Pero esto no aconteció en la concepción de Cristo porque, mediante la acción del Espíritu Santo, esa sangre se juntó en el seno de la Virgen y se convirtió en la prole. Y por eso se dice que el cuerpo de Cristo *fue formado de la castísima j purísima sangre de la Virgen* [48].

ARTICULO 6

¿Existió el cuerpo de Cristo en forma determinada en Adán y en los otros patriarcas?

In Sent. 3 d.3 q.4 a.2

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo hubiera existido en forma determinada en Adán y en los otros patriarcas.

1. Dice Agustín, en el libro X *De Genesi ad litt.* [49], que la carne de Cristo se halló en Adán y en Abrahán *a modo de sustancia corporal.* Pero la sustancia corporal es algo determinado. Luego la carne de Cristo existió en Adán y en Abrahán y en los demás patriarcas como una realidad determinada.

2. Aún más: en Rom 1,3 se dice que Cristo *fue hecho del semen de David según la carne.* Pero el semen de David fue algo concreto en él mismo. Luego Cristo existió en David como algo determinado y, por la misma razón, en los demás patriarcas.

3. Y también: Cristo tiene afinidad con el género humano en cuanto que tomó su carne del mismo. Ahora bien, si esa carne no existió como algo concreto en Adán, no parece que tenga afinidad alguna con el género humano, mediante el cual proviene de Adán, sino más bien con las otras realidades de donde fue tomada la materia de su carne. Por consiguiente, parece que la carne de Cristo hubiera existido en Adán y en los demás patriarcas como algo concreto.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.*[50]: De cualquier modo que Cristo haya estado en Adán y en Abrahán, allí estuvieron los demás hombres; pero (esas situaciones) no son intercambiables. Y los demás hombres no estuvieron en Adán y en Abrahán con arreglo a una materia determinada, sino sólo por razón del origen, como se expuso en la *Primera Parte* (q.H9 a.l; a.2 ad 4). Luego tampoco Cristo estuvo en Adán y en Abrahán según algo concreto, y por la misma razón no estuvo tampoco en los demás patriarcas.

46. L.1 c.20 (BK 727B33). 47. *De Pide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 48. JUAN DAMASCKNO, *De Fide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 49. C.20: ML 34,424. 50. C.19: ML 34,423; c.20: ML 34,424.

Solución. *Hay que decir:* Como ya queda expuesto (a.5 ad 1), la materia del cuerpo de Cristo no fue la carne y los huesos de la Santísima Virgen, ni cosa alguna que fuera parte actual de su cuerpo, sino su sangre, que es carne en potencia. Pero todo lo que la Santísima Virgen recibió de sus padres fue en ella parte actual de su cuerpo. Por consiguiente, lo recibido por la Santísima Virgen de sus padres no fue materia del cuerpo de Cristo. Y por eso es preciso decir que el cuerpo de Cristo no existió en Adán y en los demás patriarcas en forma concreta, es a saber, de modo que alguna porción del cuerpo de Adán, o de algún otro, pudiera designarse determinadamente, diciendo que de esa materia será formado el cuerpo de Cristo, sino que Cristo existió en Adán por razón del origen, igual que la carne de los demás hombres. El cuerpo de Cristo guarda relación con Adán y con los demás patriarcas mediante el cuerpo de su madre. Por lo que el cuerpo de Cristo no estuvo en los patriarcas de manera distinta del modo en que lo estuvo el cuerpo de su madre, el cual no se halló en los patriarcas como materia determinada, igual que los cuerpos de los demás hombres, como quedó dicho en la *Primera Parte* (q-119 a.l; a.2 ad4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se afirma que el cuerpo de Cristo estuvo en Adán *al modo de una sustancia corporal,* no debe entenderse como que el cuerpo de Cristo haya sido en Adán una sustancia corporal, sino en el sentido de que la sustancia corporal del cuerpo de Cristo, es decir, la materia que tomó de la Virgen, estuvo en Adán como en principio activo, pero no como en principio material, por cuanto que, mediante el poder generativo de Adán y de los demás descendientes suyos hasta la Santísima Virgen, sucedió que aquella materia quedase de ese modo preparada para la concepción de Cristo. No se convirtió, pues, aquella materia en el cuerpo de Cristo por la virtud derivada del semen de Adán. Y por eso se dice que Cristo estuvo originalmente en Adán a modo de sustancia corporal, pero no por vía seminal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el cuerpo de Cristo no haya estado en Adán y en los demás patriarcas por vía seminal, sí lo estuvo el cuerpo de la Santísima Virgen, puesto que fue concebido por obra de varón. Y por eso se dice que, mediante la Santísima Virgen, Cristo, según la carne, es del semen de David por vía de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo tiene afinidad con el género humano por la semejanza específica. Pero la semejanza específica no se establece de acuerdo con la materia remota, sino conforme a la materia próxima y según el principio activo, que engendra un ser semejante a sí en la especie. Así pues, la afinidad de Cristo con el género humano se salva suficientemente por el hecho de que su cuerpo fue formado de la sangre de la Virgen, que trae su origen de Adán y de los demás patriarcas. Y no afecta a esta afinidad de dondequiera que haya sido tomada la materia de esa sangre, como no hace al caso en la generación de los demás hombres, según se ha dicho en la *Primera Parte* (q.119 a.2 ad 3).

ARTICULO 7

¿Estuvo la carne de Cristo inficionada por el pecado en los antiguos patriarcas?

Infra. a.8 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.4 a.l; P.2, expos. text.; *Inh.* \\;*In lo.* 3 lect.5

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no hubiera estado inficionada por el pecado en los antiguos patriarcas.

1. Porque en Sab 7,25 se dice que en la sabiduría divina *no hay nada manchado.* Pero Cristo es *la Sabiduría de Dios,* como se afirma en 1 Cor 1,24. Luego la carne de Cristo jamás estuvo manchada por el pecado.

2. Aún más: dice el Damasceno, en el libro III[51], que Cristo *asumió las primicias de nuestra naturaleza.* Ahora bien, en su primer estado la carne humana no estaba manchada por el pecado. Luego la carne de Cristo no estuvo inficionada ni en Adán ni en los demás patriarcas.

3. Y también: en el libro X *De Genesi ad litt.*[52] dice Agustín que *la naturaleza humana, con la herida, siempre tuvo el remedio de la misma.* Pero lo inficionado no puede ser medicina de la herida, sino que más bien necesita de la medicina. Luego en la naturaleza humana siempre existió algo no inficionado, de lo que después fue formado el cuerpo de Cristo.

51. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985; c.ll: MG 94,1024. 52. C.20: ML 34,424.

En cambio está que el cuerpo de Cristo no se relaciona con Adán y con los demás patriarcas sino mediante el cuerpo de la Santísima Virgen, de la que tomó la carne. Ahora bien, el cuerpo de la Santísima Virgen fue enteramente concebido en pecado original, como arriba se ha dicho (q.14 a.3 ad 1); y así también, en cuanto existente en los patriarcas, estuvo sujeto al pecado. Luego la carne de Cristo, conforme a su existencia en los patriarcas, estuvo sujeta al pecado.

Solución. *Hay que decir.* Cuando afirmamos que Cristo, o su carne, estuvo en Adán y en los otros patriarcas, le confrontamos a él o a su carne con Adán y los demás patriarcas. Pero es manifiesto que una fue la condición de los patriarcas, y otra la de Cristo, pues los patriarcas estuvieron sujetos al pecado, mientras que Cristo fue totalmente inmune del mismo. Ocurre, pues, que en esta comparación se yerra de dos modos. Uno, atribuyendo a Cristo, o a su carne, la condición que se dio en los patriarcas; por ejemplo, si decimos que Cristo pecó en Adán porque, de algún modo, existió en él. Esto es falso, porque Cristo no estuvo en Adán de un modo en que pudiera extenderse hasta él la falta de este último, ya que no procede de él en virtud de la ley de la concupiscencia o por vía seminal, como antes hemos dicho (a.l ad 3; a.6 ad 1; q.15 a.l ad 2).

Otro, atribuyéndole (a Cristo), desde que estuvo actualmente en los patriarcas, la propia condición de Cristo, o de su carne, de modo que la carne de Cristo, tal como existió en El exenta de pecado, fue también libre de pecado en Adán y en los demás patriarcas en una porción de la que, luego, sería formado el cuerpo de Cristo, como algunos han enseñado . Pero esto es inadmisible. Primero, porque la carne de Cristo no estuvo en Adán y en los otros patriarcas en una forma concreta, pudiendo distinguirse del resto de su carne como lo puro de lo impuro, según antes se dijo (a.6). Segundo, porque inficionándose la carne humana por el pecado al ser concebida a través de la concupiscencia, así como toda la carne de un hombre es concebida mediante la concupiscencia, así también está contaminada toda ella por el pecado. Y por esto es preciso decir que toda la carne de los antiguos patriarcas estuvo sujeta al pecado, sin que existiese en los mismos porción alguna exenta de pecado, de la que luego sería formado el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo no tomó la carne del género humano sujeta al pecado, sino limpia de toda infección de pecado. Y, por eso, *nada manchado hay en la Sabiduría de Dios.*

2. *A ¿a segunda hay que decir:* Se afirma que Cristo tomó las primicias de nuestra naturaleza en cuanto a la semejanza de la condición, es a saber: porque tomó una carne no inficionada por el pecado, como había sido la carne del hombre antes del pecado. Pero esto no se entiende conforme a una continuación de la pureza, de modo que aquella carne del hombre limpio se conservase inmune de pecado hasta la formación del cuerpo de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir.* En la naturaleza humana, antes de Cristo, existía en acto una herida, esto es, la infección del pecado original. Pero, en tales circunstancias, no existía la medicina en acto, sino sólo en cuanto a la potencia generativa, según que de aquellos patriarcas había de propagarse la carne de Cristo.

ARTICULO 8

¿Pagó Cristo los diezmos en la potencia generativa de Abrahán?

In Sent. 3 d.3 q.4 a.3 q.ᵃ1 y 2; 4 d.l q.2. a.2 q.ᵃ3 ad 2; *In Hebr. 1* lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo pagó los diezmos en la potencia generativa de Abrahán.

1. Porque en Heb 7,9-10 dice el Apóstol que *Leví,* biznieto de Abrahán, *pagó el diezmo en Abrahán,* puesto que cuando éste dio el diezmo a Melquisedec, *Leví se hallaba todavía en sus entrañas.* Igualmente estaba Cristo en las entrañas de Abrahán cuando éste dio el diezmo. Luego también el mismo Cristo pagó el diezmo en Abrahán.

2. Aún más: Cristo es de la estirpe de Abrahán según la carne que tomó de su madre. Pero su madre pagó el diezmo en Abrahán. Luego, por la misma razón, lo pagó Cristo.

3. Y también: *Pagaba el diezmo en Abrahán lo que necesitaba de curación,* como dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.*[54]. Y necesitaba de curación toda carne sujeta al

53. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.l c.5: ML 176,381. 54. C.20: ML 34,424.

pecado. Luego, por haber estado la carne de Cristo sujeta al pecado, como antes se ha dicho (a.7), parece que pagó el diezmo en Abrahán.

4. Por último: esto no rebaja en modo alguno la dignidad de Cristo. Efectivamente, nada impide que, por pagar el padre de un pontífice el diezmo a un sacerdote, su hijo sea un pontífice mayor que el simple sacerdote. Por consiguiente, al decir que Cristo pagó el diezmo cuando Abrahán lo dio a Melquisedec, no por eso queda excluido el que Cristo sea mayor que Melquisedec.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.*[55]: *Cristo allí,* esto es, en Abrahán, *no pagó el diezmo, puesto que su carne no trajo de allí el ardor de una herida, sino la materia de un remedio.*

Solución. *Hay que decir:* Según la intención del Apóstol (Heb 7,6), es preciso decir que Cristo no pagó el diezmo en la potencia generativa de Abrahán. Demuestra el Apóstol, efectivamente, que el sacerdocio según el rito de Melquisedec es más grande que el sacerdocio levítico por el hecho de haber dado Abrahán el diezmo a Melquisedec cuando todavía estaba en sus entrañas Leví, a quien pertenece el sacerdocio legal. Pero, de haber pagado Cristo el diezmo en Abrahán, su sacerdocio no sería según el rito de Melquisedec, sino inferior al sacerdocio de Melquisedec. Y por eso es necesario decir que Cristo no pagó el diezmo en la potencia generativa de Abrahán, como lo pagó Leví.

También, porque quien paga el diezmo retiene para sí nueve partes y entrega a otro la décima, que es un signo de perfección, en cuanto que, de algún modo, es el término de todos los números que se suceden hasta el diez. De ahí que quien paga el diezmo declara que es imperfecto y reconoce a otro la perfección. Y la imperfección del género humano proviene del pecado, que necesita de la perfección de aquel que cura el pecado. Ahora bien, curar el pecado es exclusivo de Cristo, porque El es *el Cordero que quita el pecado del mundo,* como se dice en Jn 1,29. Ahora bien, Melquisedec era figura suya, como prueba el Apóstol en Heb 7. Por el hecho, pues, de haber dado Abrahán a Melquisedec el diezmo, figuró de antemano que él, como concebido en pecado, y todos los que de él habían de deseender de modo que contrajesen el pecado original, necesitan de la curación que viene por medio de Cristo. Isaac, Jacob, Leví y todos los demás, de tal modo estuvieron en Abrahán, que descendieron de él no sólo según la *sustancia corporal,* sino también según la *vía seminal,* mediante la cual se contrae el pecado original. Y, por ese motivo, todos pagaron el diezmo en Abrahán, es decir, prefiguraron que necesitaban de la curación que viene por Cristo. Solamente Cristo estuvo en Abrahán de tal manera que no descendiese de él por vía seminal, sino conforme a la sustancia corporal. Y por eso no estuvo en Abrahán como quien necesita de curación, sino más bien como medicina de la herida. Y por lo mismo no pagó el diezmo en las entrañas de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que dedr.* Queda resuelta por lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir.* La Santísima Virgen, por haber sido concebida en pecado original, estuvo en Abrahán como quien necesita de curación. Y por eso pagó allí el diezmo, como el que desciende del patriarca por vía seminal. Pero no acontece así con el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la carne de Cristo estuvo sujeta al pecado en los antiguos patriarcas según el estado que tuvo en éstos, los cuales pagaron el diezmo. Pero no cabe decir lo mismo en cuanto al estado actual que tiene tal carne en Cristo, que no pagó el diezmo.

4. *Ala cuarta hay que decir:* El sacerdocio levítico se transmitía por vía carnal. De ahí que no estuviese menos en Abrahán que en Leví. De donde, por haber dado Abrahán el diezmo a Melquisedec como a su superior, queda demostrado que el sacerdocio de Melquisedec, en cuanto encarna la figura de Cristo, es mayor que el sacerdocio levítico. Pero el sacerdocio de Cristo no es consecuencia del origen carnal, sino de la gracia espiritual. Y por eso puede suceder que el padre haya dado los diezmos a un sacerdote como el menor al mayor y que, sin embargo, un hijo suyo, si es pontífice, sea mayor que aquel sacerdote, no por su origen carnal, sino por la gracia espiritual que recibe de Cristo.

55. C.20: ML 34,424.

CUESTIÓN 32

Sobre el principio activo de la concepción de Cristo

A continuación corresponde tratar del principio activo de la concepción de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue el Espíritu Santo el principio activo de la concepción de Cristo?—2. ¿Es posible decir que Cristo fue concebido del Espíritu Santo?—3. ¿Se puede decir que el Espíritu Santo es padre de Cristo según la carne?—4. ¿Tuvo la Santísima Virgen parte activa en la concepción de Cristo?

ARTICULO 1

¿Debe atribuirse al Espíritu Santo la obra de la concepción de Cristo?

In Sent. 1 d.11 a.1 ad 4; 3 d.1 q.2 a.2 ad 6; d.2 q.2 a.2 q.ª2; d.4 q.1 a.1 q.M, 2, 3 y 4; *In Matth.* 1; *Cont. Gentes* 4,46; *In Hebr. 1* lect.2; *Compend. theol.* c.219

Objeciones por las que parece que la concepción de Cristo no debe atribuirse al Espíritu Santo.

1. Porque, como dice Agustín en el libro I *De Trin.* [1], *las obras de la Trinidad son indivisas, como también es indivisa la esencia de la Trinidad.* Pero la realización de la concepción de Cristo es una obra divina. Luego parece que no debe atribuirse al Espíritu Santo más que al Padre y al Hijo.

2. Aún más: dice el Apóstol en Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer.* Lo que expone Agustín, en el libro IV *De Trin.* [2], diciendo: *Enviado ciertamente por aquel que le hizo nacer de mujer.* Ahora bien, la misión del Hijo se atribuye principalmente al Padre, como se expuso en la *Primera Parte* (q.43 a.8). Luego también la concepción, conforme a la que nació de mujer, debe atribuirse principalmente al Padre.

3. Y también: en Prov. 9,1 se dice: *La Sabiduría se edificó una casa.* Pero la Sabiduría de Dios es el mismo Cristo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios.* Y la casa de esta Sabiduría es el cuerpo de Cristo, llamado también su templo, según Jn 2,21: *Decía esto del templo de su cuerpo.* Luego parece que la obra de la concepción del cuerpo de Cristo debe atribuirse principalmente al Hijo y no al Espíritu Santo.

En cambio está lo que se dice en Le 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti,* etc.

Solución. *Hay que decir:* La concepción del cuerpo de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye al Espíritu Santo por tres razones: Primera, porque así conviene a la causa de la encarnación, considerada por parte de Dios. El Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, como se expuso en la *Primera Parte* (q.37 a.1). Y del supremo amor de Dios proviene el que su Hijo tomase carne en un seno virginal. Por eso se dice en Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito.*

Segunda, porque esto es lo conveniente a la causa de la encarnación, vista por parte de la naturaleza asumida. Así se da a entender, en efecto, que la naturaleza humana fue asumida por el Hijo de Dios en unidad de persona no por mérito alguno de aquélla, sino por pura gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, según 1 Cor 12,4: *Hay división de gracias, pero uno mismo es el Espíritu.* Por lo que dice Agustín en el *Enchir.*[3]: *Ese modo de nacer Cristo del Espíritu Santo nos manifiesta la grada de Dios, por la que el hombre, sin méritos anteriores de ninguna clase, desde el mismo principio en que su naturaleza comienza a existir, fue unido al Verbo de Dios en tan gran unidad de persona que él mismo fuese el Hijo de Dios.*

Tercera, porque esto conviene al término de la encarnación. La encarnación tenía por

1. C.4: ML 42,824; c.5: ML 42,824; cf. 1.4 c.21: ML 42,910; *Enchir.* c.38: ML 40,251. 2. C.19: ML 42,905. 3. C.40: ML 40,252.

a. Según el Conc. I de Const.: «el hijo Unigénito se encarnó en María virgen por obra del Espíritu Santo» (DS 150).

término que el hombre que era concebido fuera santo e Hijo de Dios. Y ambas cosas se atribuyen al Espíritu Santo. Por El se convierten los hombres en hijos de Dios, según palabras de Gal 4,6: *Porque sois hijos de Dios, envió Dios el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: Abba, Padre.* Y El mismo es *Espíritu de santificación,* como se dice en Rom 1,4. Por consiguiente, como los otros son espiritualmente santificados por el Espíritu Santo para que sean hijos adoptivos de Dios, así Cristo fue concebido en santidad por el Espíritu Santo a fin de que fuese Hijo de Dios por naturaleza. Por lo que, según una *Glosa*[4], la expresión *El cual fue predestinado Hijo poderoso de Dios,* que en Rom 1,4 figura en primer término, se aclara por lo que sigue inmediatamente: *según el Espíritu de santificación,* esto *es, porque fue concebido del Espíritu Santo.* Y el mismo ángel de la anunciación, habiendo dicho antes: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti,* concluye: *Ypor eso lo que nacerá de ti* (será) *santo, será llamado Hijo de Dios* (Le 1,35).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La obra de la concepción es ciertamente común a toda la Trinidad, pero en cierta manera se atribuye a cada una de las Personas. Al Padre se atribuye la autoridad sobre la persona del Hijo que, en virtud de tal autoridad, asumió para sí la concepción; se atribuye al Hijo la propia asunción de la carne; pero se atribuye al Espíritu Santo la formación del cuerpo que es asumido por el Hijo. El Espíritu Santo es, en efecto, el Espíritu del Hijo, según Gal 4,6: *Envió Dios el Espíritu de su Hijo.* Así como la virtud del alma que hay en el semen forma el cuerpo en la generación de los otros hombres mediante el poder encerrado en el semen, así el Poder de Dios, que es el propio Hijo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, Poder de Dios,* formó por el Espíritu Santo el cuerpo que tomó. Y esto demuestran también las palabras del ángel, cuando dice: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti* (Le 1,35), como para preparar y formar la materia del cuerpo de Cristo; *y la Virtud del Altísimo,* esto es, Cristo, *te cubrirá con su sombra, es decir,* según declara Gregorio en el libro 18 *Moral.*[5], *la luz incorpórea de la divinidad recibirá en ti un cuerpo humano, pues la sombra se forma de la luz j del cuerpo.* Y se entiende por Altísimo el Padre, cuya Virtud es el Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* La misión se refiere a la persona asumente, que es enviada por el Padre; pero la concepción dice referencia al cuerpo asumido, que se forma por obra del Espíritu Santo. Y por eso, aunque la misión y la concepción sean lo mismo por razón del sujeto, al distinguirse conceptualmente, la misión se atribuye al Padre, y la obra de la concepción al Espíritu Santo; pero el tomar la carne se atribuye al Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*[6], *esa cuestión puede entenderse de dos modos. Primero: La casa de Cristo es la Iglesia, que El edificó para sí con su sangre. Después puede llamarse casa suya su propio cuerpo, lo mismo que es llamada su templo. Pero la obra del Espíritu Santo lo es del Hijo de Dios por la unidad de naturaleza y de voluntad.*

ARTICULO 2

¿Cristo debe llamarse concebido del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.4 q.l a.l q."4; *In Matth.* 1

Objeciones por las que parece que Cristo no debe llamarse concebido del Espíritu Santo.

1. Porque acerca de las palabras de Rom 11,36: *A causa de* (ex) *él y por él y en él son todas las cosas,* comenta la *Glosa*[1] de Agustín: *Es preciso fijarse en que no dice de él, sino a causa de* (ex) *él. A causa de* (ex) *él existen el cielo y la tierra, porque los ha hecho. Pero no son de él, porque no proceden de su sustancia.* Ahora bien, tampoco el Espíritu Santo formó de su sustancia el cuerpo de Cristo. Luego Cristo no debe decirse concebido del Espíritu Santo.

2. Aún más: el principio activo del que es concebido algo se comporta como el semen en la generación. Pero el Espíritu Santo no actuó a modo de semen en la concepción de Cristo. Dice, en efecto, Jerónimo en la *Exposit. Catholicae Fideiz: No decimos que el Espíritu Santo hizp el oficio del semen, como piensan algunos impíos en sumo grado,*

4. *Glossa interl.* (VI,4r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1313. 5. C. 20: ML 76,55. 6. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambrosiaster),* P.I, *ex Nov. Test,* q.52: ML 35,2251. 7. *Glossa ordin.* (VI,26 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1493. AGUSTÍN, *De Nat. Boni* c.27: ML 42,560. 8. Cf. PELAGIO, *Ubellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1716.

sino que afirmamos que obró con el poder y la virtud del Creador, esto es, que *formó el cuerpo de Cristo.* Luego no debe decirse que Cristo es concebido del Espíritu Santo.

3. Y también: no es posible que se forme una cosa de otras dos, a no ser que éstas se junten de algún modo. Ahora bien, el cuerpo de Cristo fue formado de la Virgen María. Por consiguiente, si se dice que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, da la impresión de que entre el Espíritu Santo y la materia suministrada por la Virgen hubo cierta mezcla, lo que, evidentemente, es falso. Luego no debe llamarse a Cristo concebido del Espíritu Santo.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,18: *Antes de empegar ellos a estar juntos,* (María) *se encontró encinta por obra del Espíritu Santo* [h].

Solución. *Hay que decir:* La concepción no se atribuye exclusivamente al cuerpo de Cristo, sino también al mismo Cristo por razón de su cuerpo. Y en el Espíritu Santo hay dos relaciones respecto de Cristo: una, la de consustancialidad, que se refiere al mismo Hijo de Dios, del que se dice que es concebido; otra, la de causa eficiente respecto a su cuerpo. Ahora bien, la preposición *de* señala ambas relaciones, como cuando decimos que un hombre (procede) *de su padre.* Y por eso podemos decir oportunamente que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, de manera que la eficacia del Espíritu Santo se refiera al cuerpo asumido, (y) la consustancialidad a la persona asumente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo de Cristo, por no ser consustancial al Espíritu Santo, no puede llamarse propiamente concebido del Espíritu Santo, sino más bien *a causa del* (ex) *Espíritu Santo,* como dice Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[9]: *Lo que tiene origen a causa de* (ex) *alguno, o procede de su sustancia o de su poder: de su sustancia, como acaece en el Hijo, que procede del Padre; de su poder, como sucede con todas las cosas, modo este mediante el cual María concibió a causa del* (ex) *Espíritu Santo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre este punto parece que hay cierta diferencia entre Jerónimo y algunos otros Doctores [10], los cuales sostienen que, en la concepción de Cristo, el Espíritu Santo hizo las veces del semen. Dice, en efecto, Crisóstomo *In Matth.* [u]: *El Espíritu Santo precedió al Unigénito de Dios que había de entrar en la Virgen, a fin de que, precediendo el Espíritu Santo, Cristo según el cuerpo nasya para la santificación, interviniendo la divinidad en lugar del semen.* Y el Damasceno, en el libro III[12], comenta: *La cubrió con su sombra la Sabiduría y el Poder de Dios, a modo de un semen divino.*

Pero esta divergencia se resuelve fácilmente, porque el Crisóstomo y el Damasceno comparan al Espíritu Santo, o incluso al Hijo, que es la *Virtud del Altísimo,* con el semen entendido como virtud activa (a. 1 ad 1). Pero, si por semen se entiende la sustancia corporal que se transforma en la concepción, tiene razón Jerónimo al negar que el Espíritu Santo hizo las veces del semen.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el *Enchir.*[13], no se dice en el mismo sentido que Cristo fue concebido y nació del Espíritu Santo y que fue concebido y nació de la Virgen María, pues de la Virgen María fue concebido y nació materialmente; del Espíritu Santo, como de causa eficiente. Y, por tanto, no hubo allí mezcla de ninguna clase.

ARTICULO 3

¿Debe llamarse al Espíritu Santo padre de Cristo según la humanidad?

In Sent. 3 d.4 q.l a.2 q.*l y 2; expos. text; *In Mt.* 1; *Cont. Gentes* 4,47; *Competid, theol.* c.223

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo debe ser llamado padre de Cristo según la humanidad.

1. Porque según el Filósofo, en el libro *De Gen. Anim.* [14], *el padre aporta el principio*

9. L.2 c.5: ML 16,783. 10. Además de JUAN CRISÓSTOMO y JUAN DAMASCENO, que se citarán luego, HUGO DE SAN VÍCTOR, *De B. M. Virginit.* c.2: ML 176,872; EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.4 c.2 (QR 11,565); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.l q.l (QR 111,99). 11. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 1,20 homil.l: MG 56,634. 12. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 13. C.40: ML 40,252. 14. L.l c.2 (Bic 716a5); c.20 (BK 729a9); 1.2 c.4 (BK 738b20); 1.4 c.l (BK 765blO).

b. «Concebido del Espíritu Santo» quiere decir que el Espíritu ha tenido una intervención activa muy especial. El Espíritu, principio de vida que interviene en toda generación y nacimiento, estuvo presente de modo único en la concepción de Cristo.

activo en la generación, j la madre suministra la materia. Ahora bien, la Santísima Virgen se llama madre de Cristo a causa de la materia que suministró en la concepción. Luego parece que también el Espíritu Santo puede ser llamado padre de Aquél porque fue el principio activo en su concepción.

2. Aún más: como las almas de los otros santos son formadas por el Espíritu Santo, de igual modo es formado por el Espíritu Santo el cuerpo de Cristo. Ahora bien, los otros santos, a causa de la formación predicha, son llamados hijos de toda la Trinidad, y, por consiguiente, del Espíritu Santo. Luego parece que Cristo debe ser llamado hijo del Espíritu Santo, por cuanto que su cuerpo fue formado por el Espíritu Santo.

3. Y también: Dios es llamado Padre nuestro porque nos ha hecho, según aquellas palabras del Dt 32,6: *¿No es El tu padre, el que teposeyó, te hizo y te creó?* Pero el Espíritu Santo hizo el cuerpo de Cristo, como queda dicho (a.l y 2). Luego el Espíritu Santo debe ser llamado padre de Cristo según el cuerpo formado por Aquél.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchir.*[15]: *Cristo no nació del Espíritu Santo como hijo;y sí nació de la Virgen María como hijo.*

Solución. *Hay que decir:* los nombres de paternidad, maternidad y filiación siguen a la generación, pero no a cualquier generación, sino propiamente a la generación de los vivientes, y especialmente de los animales. No decimos, en efecto, que el fuego engendrado sea hijo del fuego que lo originó, a no ser que lo entendamos metafóricamente. Esto lo decimos solamente respecto de los animales cuya generación es más perfecta. Ni, con todo, recibe el nombre de filiación cuanto es engendrado en los animales, sino únicamente aquello que es engendrado a semejanza del que engendra. De donde, como escribe Agustín[16], no decimos que el cabello que nace del hombre sea hijo del hombre; ni decimos tampoco que el hijo que nace sea hijo del semen, porque ni el cabello tiene semejanza con el hombre, ni el hombre que nace tiene semejanza con el semen, sino con el hombre que engendra. Y si la semejanza es perfecta, también lo será la filiación, lo mismo en el orden divino que en el humano. Sin embargo, si la semejanza es imperfecta, también lo será la filiación. Como hay en el hombre una semejanza imperfecta con Dios, así en cuanto ha sido creado a imagen de Dios como en cuanto ha sido creado según la semejanza de la gracia. Y por eso el hombre puede llamarse hijo suyo de las dos maneras, a saber: bien por haber sido creado a su imagen, bien por haber sido asemejado a El mediante la gracia.

Pero es necesario tener presente que, cuando de un ser se predica una propiedad según una razón perfecta, no debe predicarse de él esa misma propiedad por una razón imperfecta. Por ejemplo, al decirse de Sócrates que es hombre por naturaleza según la razón propia de hombre, nunca se dirá de él que es hombre conforme al significado de esa palabra en una pintura de un hombre, aunque él sea parecido a otro hombre. Ahora bien, Cristo es Hijo de Dios según la razón perfecta de filiación. Por consiguiente, aunque por razón de su naturaleza humana haya sido creado y justificado, no debe ser llamado hijo de Dios ni por razón de la creación, ni en virtud de la justificación, sino exclusivamente por razón de la generación eterna, según la cual es Hijo sólo del Padre. Y, por tanto, en modo alguno debe ser llamado Cristo hijo del Espíritu Santo, ni tampoco hijo de toda la Trinidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cristo fue concebido de la Virgen María al suministrar ésta una materia específicamente semejante. Y por este motivo se llama hijo suyo. Pero Cristo, en cuanto hombre, fue concebido del Espíritu Santo como de principio activo, y no según una semejanza específica, al modo en que el hombre nace de su padre. Y, por tanto, Cristo no se llama hijo del Espíritu Santo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los hombres que espiritualmente son formados por el Espíritu Santo, no pueden llamarse hijos de Dios según el concepto perfecto de filiación. Y por ese motivo se llaman hijos de Dios según una filiación imperfecta, que se produce a través de la semejanza de la gracia, que proviene de toda la Trinidad. Pero, cuando se trata de Cristo, media una razón diferente, como acaba de decirse (en la solución).

3. *A la tercera hay que decir lo mismo.*

15. C.40: ML 40,252. 16. *Enchir.* c.39: ML 40,252.

ARTICULO 4

¿Hizo algo la Santísima Virgen en calidad de principio activo en la concepción del cuerpo de Cristo?

Infra q.33 a.4 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen hizo algo como principio activo en la concepción del cuerpo de Cristo.

1. Porque dice el Damasceno, en el libro III[17], que *el Espíritu Santo vino sobre la Virgen, purificándola, y dándole la virtud para recibir al Verbo de Dios, a la vez que la facultad para engendrarlo.* Pero la virtud pasiva para engendrar la tenía de la naturaleza, como cualquier otra mujer. Luego le dio la virtud engendradora activa. Y, de este modo, hizo algo como principio activo en la concepción de Cristo.

2. Aún más: todas las virtudes del alma vegetativa son virtudes activas, como dice el Comentador en el libro II *De Anima*[18]. Ahora bien, la potencia generativa, lo mismo en el macho que en la hembra, pertenece al alma vegetativa. Luego tanto en el macho como en la hembra obra activamente en la concepción de la prole.

3. Y también: la hembra suministra para la concepción de la prole la materia, de la que se forma naturalmente el cuerpo. Pero la naturaleza es el principio intrínseco del movimiento. Luego da la impresión de que en la misma materia suministrada por la Santísima Virgen para la concepción de Cristo hubo un principio activo.

En cambio está que el principio activo de la generación se llama virtud seminal. Ahora bien, como dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.* [19], el cuerpo de Cristo zW *tomado de la Virgen sólo en la materia corpórea, mediante la virtud divina por lo que se refiere a la concepción y a la formación; pero ese poder divino no actuó al modo de una virtud seminal humana.* Luego la Santísima Virgen no hizo nada activamente en la concepción del cuerpo de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Sostienen algunos [20] que la Santísima Virgen hizo activamente algo en la concepción de Cristo, ya con poder natural, ya con poder sobrenatural[21]. Con poder natural, porque defienden que en toda materia natural existe algún principio activo. Creen que, de otra manera, no habría transformación natural. Se equivocan en eso, porque la transformación se llama natural por causa del principio intrínseco no sólo activo, sino también por el pasivo, pues dice expresamente el Filósofo, en el libro VIII *Phys.* [22], que en los cuerpos pesados y ligeros existe un principio pasivo, y no activo, del movimiento natural. Y no es posible que la materia obre en su propia formación, porque no está en acto. Ni tampoco es posible que una cosa se mueva a sí misma, a no ser que se divida en dos partes, de las cuales una sea la que mueve y otra la movida, lo que solamente acontece en los seres animados, como se prueba en el libro VIII *Phys.* [23].

Y con poder sobrenatural, porque dicen que, para ser madre, no sólo se requiere que suministre la materia, que es la sangre de la regla, sino también un semen que, mezclado con el del varón, tiene eficacia activa en la generación. Y por no haber existido disolución del semen en la Santísima Virgen a causa de su integérrima virginidad, defienden que el Espíritu Santo le otorgó sobrenaturalmente la virtud activa de la concepción del cuerpo de Cristo, que las otras madres tienen mediante la disolución del semen. Pero esto es insostenible porque, *existiendo cada una de las cosas por causa de su operación,* como se dice en el libro II *De Cáelo* [24], la naturaleza no distinguiría tocante a la generación el sexo masculino y el femenino, a no ser que la operación del macho sea distinta de la operación de la hembra. Y en la generación, la obra del agente se distingue de la obra del paciente. De donde se deduce que toda la virtud activa está de parte del macho, y la pasiva de parte de la hembra. Por eso en las plantas, en las que ambas capacidades están mezcladas, no hay distinción entre el macho y la hembra.

Por consiguiente, no habiendo recibido la Santísima Virgen el ser padre de Cristo, sino madre, sigúese que no recibió la potencia activa para la concepción de Cristo; sea porque le faltó algo, en virtud de lo que

17. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 18. Comm.33 (VI^2,67 A). Cf. Comm. 52 (VI^2,77 C). 19. C.20: ML 34,424. 20. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.8 m.l q." incidens 3 (III,25va); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.l (QR 111,112); cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.3 a.ll (BO 28,54). 21. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.2 (QR 111,114). 22. C.4 n.6 (BK 255B30); S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 255a4); S. TH., lect.7. 24. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4.

hubiera sido padre de Cristo, sea porque, como dicen algunos[25], nada le faltó; de lo que se sigue que una potencia activa de este género le hubiera sido otorgada inútilmente. Y por esta causa se impone decir que la Santísima Virgen no hÍ2o nada positivamente en la concepción de Cristo, limitándose sólo a suministrar la materia. Sin embargo, sí obró activamente antes de la concepción, preparando la materia a fin de que fuese apta para tal concepción[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aquella concepción tuvo tres privilegios, a saber: careció de pecado original; no fue la concepción de un puro hombre, sino la de un Dios y hombre; y fue una concepción virginal. Y gozó de estos tres privilegios por virtud del Espíritu Santo. Por esto dice el Damasceno, en cuanto a lo primero, que el Espíritu Santo *vino sobre la Virgen, purificándola,* esto es, preservándola para que no concibiese con pecado original. En cuanto a lo segundo, dice que le otorgó *la virtudpara recibir al Verbo de Dios,* esto es, para concebir al Verbo de Dios. En cuanto a lo tercero, dice que le dio *a la vez la virtud para engendrar,* es a saber, para que, permaneciendo virgen, pudiera engendrar, no activa sino pasivamente, como las otras madres lo obtienen del semen del varón.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia generativa en la hembra es imperfecta con relación a la que existe en el macho. Y por eso, así como en las artes la inferior dispone la materia, y la superior hace aparecer la forma, como se dice, en el libro II *Phys.*[26], de modo semejante la virtud generativa de la hembra prepara la materia, y la virtud activa del macho da forma a la materia preparada.

3. *A la tercera hay que decir.* Para que la transformación sea natural no se requiere que haya en la materia un principio activo; basta sólo con que exista el pasivo, como se ha dicho (en la sol.).

25. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.l (QR 111,112). 26. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 194a36); S. TH., lect.3.

c. Aunque las teorías medievales sobre el papel de la mujer en la generación no sean admisibles, se afirman dos verdades: María ha realizado en la concepción de Cristo lo propio de cualquier otra mujer en la concepción de su hijo; la asunción de la humanidad por el Verbo es gratuita, si bien María consiente libremente a lo que se realiza en ella.

CUESTIÓN 33

Sobre el modo y orden de la concepción de Cristo

Viene a continuación el problema del modo y el orden de la concepción de Cristo.

Y sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue formado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?—2. ¿Fue animado en el primer instante de su concepción?—3. ¿Fue asumido por el Verbo en el primer instante de su concepción?—4. Esta concepción, ¿fue natural o milagrosa?

ARTICULO 1

¿Fue formado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,44; *Competid, tbeol.* c.218;/»/e. 1 lect.9

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no fue formado en el primer instante de su concepción.

1. En Jn 2,20 se dice: *Cuarentay seis años se han empleado en edificar este templo.* Agustín, exponiendo este pasaje, dice en el libro IV *De Trin.* [1]: *Este número conviene claramente a la perfección del cuerpo del Señor.* Y en el libro *Octoginta trium quaest.* [2] escribe: *No sin razón se dice que en cuarentay seis años fue edificado el Templo, que representaba su cuerpo, para que cuantos años se invirtieron en la construcción del Templo, otros tantos fuesen los días transcurridos en el perfeccionamiento del cuerpo del Señor.* Luego el cuerpo de Cristo no fue perfectamente formado en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: para la formación del cuerpo de Cristo se requería un movimiento local, mediante el cual la sangre purísima del cuerpo de la Virgen arribase al lugar apto para la generación. Ahora bien, no hay cuerpo que pueda moverse localmente en un instante, porque el tiempo del movimiento se divide conforme a la división del móvil, como se demuestra en el libro IV *Phys.*[3]. Luego el cuerpo de Cristo no fue formado en un instante.

3. Y también: el cuerpo de Cristo fue formado de la purísima sangre de la Virgen, como antes se ha explicado (q.31 a.5). Pero aquella materia no pudo ser en un mismo instante sangre y carne, porque, en tal caso, la materia estaría a la vez bajo dos formas. Por consiguiente, hubo un instante en que la materia fue sangre por última vez, y otro en que fue por primera vez carne formada. Ahora bien, entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Luego el cuerpo de Cristo no fue formado en un instante, sino a lo largo de un tiempo.

4. Por último: como la potencia aumentativa requiere un determinado tiempo en su propio acto, así lo exige también la virtud generativa, pues una y otra son potencias naturales propias del alma vegetativa. Ahora bien, el cuerpo de Cristo creció en un tiempo determinado, como sucede con los cuerpos de los otros hombres, puesto que en Le 2,52 se dice que *crecía en edady en sabiduría.* Luego da la impresión de que, por el mismo motivo, la formación del cuerpo de Cristo, propia de la potencia generativa, no se realizó en un instante, sino en el tiempo oportuno en que se forman los cuerpos de los otros hombres.

En cambio está lo que dice Gregorio en el libro XVIII *Moral.* [4]: *Al anunciarlo el ángel y venir el Espíritu Santo, al instante estuvo en el seno, al instante se hizo carne en las entrañas.*

Solución. *Hay que decir:* En la concepción de Cristo es preciso tener en cuenta tres cosas: primero, el desplazamiento local de la sangre al sitio de la generación; segundo, la formación del cuerpo de tal materia; tercero, el crecimiento que le conduce a la cantidad perfecta. En la del medio consiste el hecho de la concepción, pues la primera es un preámbulo para la concepción, y la tercera, una consecuencia de la misma.

1. C.5: ML 42,894. 2. Q.56: ML 40,39. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (Bic 235al3); S. TH., lect.6. 4. C.52: ML 76,90.

Lo primero no pudo realizarse en un instante, porque va contra la misma noción de movimiento local de cualquier cuerpo, cuyas partes entran sucesivamente en un lugar. Igualmente tiene que ser sucesivo lo tercero, sea porque el crecimiento no se produce sin movimiento local, sea porque procede de la virtud del alma, que obra en el cuerpo ya formado, y que no actúa sino en el tiempo.

Sin embargo, la formación del cuerpo, en la que consiste principalmente el hecho de la concepción, se realizó en un instante, por dos razones: Primero, por el poder infinito del agente, esto es, del Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo, como antes se ha dicho (q.32 a.l). Con tanta mayor rapidez puede un agente disponer la materia cuanto mayor sea su poder. Por lo que un agente de poder infinito puede disponer en un instante la materia para la forma oportuna.

Segundo, por parte de la persona del Hijo, cuyo cuerpo se formaba. No era conveniente que Aquél asumiese más que un cuerpo formado. Y en caso de haber precedido algún instante de la concepción antes de la formación perfecta, no se podría atribuir al Hijo de Dios toda la concepción, que no se le atribuye si no es por razón de la asunción. Y por eso, en el primer instante en que la materia reunida llegó al lugar de la generación, quedó perfectamente formado y asumido el cuerpo de Cristo. Por esto se dice que el Hijo de Dios fue concebido, lo que de otro modo no podría decirse".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las palabras de Agustín en uno y otro pasaje no se refieren exclusivamente a la formación del cuerpo de Cristo, sino a la formación junto con el crecimiento conveniente hasta el momento del parto. De donde, conforme al cálculo de aquel número, dice que se consuma el tiempo de los nueve meses que Cristo estuvo en el seno de la Virgen.

2. *A. la segunda hay que decir:* El movimiento local mencionado no queda incluido en la misma concepción, sino que es previo a la misma.

3. *A la tercera hay que decir.* No es posible señalar el último instante en que aquella materia fue sangre, pero sí el último tiempo, que se prolonga, sin intermedio de ninguna clase, hasta el primer instante en que fue carne de Cristo formada. Y este instante fue el final del tiempo del movimiento local de la materia hasta el lugar de la generación.

4. *A la cuarta hay que decir:* El crecimiento se produce en virtud de la potencia aumentativa del mismo ser que crece; pero la formación del cuerpo se realiza por la potencia generativa no del que es engendrado, sino del padre que engendra mediante el semen, en el que obra la fuerza formativa derivada de la vida del padre. Ahora bien, el cuerpo de Cristo no fue formado del semen del varón, sino por obra del Espíritu Santo, como antes se ha dicho (q.31 a.5 ad 3). Y, por eso, la formación debió ser tal como convenía al Espíritu Santo. Sin embargo, el aumento del cuerpo de Cristo se realizó conforme a la potencia aumentativa del alma de Cristo, la cual por ser específicamente igual que la nuestra, debió hacer que el cuerpo creciese del mismo modo que crecen los cuerpos de los otros hombres, a fin de que, por esto, quedase demostrada la verdad de su naturaleza humana.

ARTICULO 2

¿fue animado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,44; *Compend. theol.* c.218;/«/o. 1 lect.9

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepción.

1. Porque dice el papa León en su Epístola *ad lulianum*[5]: *La carne de Cristo no era, de distinta naturaleza de la nuestra, ni le fue infundida el alma en otro momento que a los demás hombres.* Ahora bien, a los otros hombres no se les infunde el alma en el primer instante

5. *Epist.* 35 c.3: ML 54,809.

a. El Verbo asume un cuerpo humano mediante el alma (q.41; q.6 a.l y 2). Por otra parte, la fe católica confiesa que Cristo es el Hijo desde el primer instante de su concepción. Dado que, según las teorías medievales, la formación del cuerpo y la animación vienen después de la concepción, en el caso de Cristo hay que recurrir «a la virtud infinita del agente» (a.l c; a.2 ad 3). La concepción de Cristo es «sobrenatural y milagrosa» (a.4).

de su concepción. Luego tampoco al cuerpo de Cristo debió serle infundida el alma en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: el alma, lo mismo que cualquier forma natural, requiere una cantidad determinada en su materia. Pero el cuerpo de Cristo, en el primer instante de su concepción, no tuvo tanta cantidad como la que tienen los cuerpos de los demás hombres cuando son animados; de otro modo, en caso de haber crecido continuamente, o hubiera nacido más pronto, o al nacer hubiera tenido mayor cantidad que los otros niños. Lo primero va contra Agustín, en el libro IV *De Trín.*[6], donde prueba que permaneció por espacio de nueve meses en el seno de la Virgen; lo segundo se opone al papa León, que en un sermón *sobre la Epifanía*[7] dice: *Encontraron al Niño Jesús, que en nada se distinguía de la generalidad de la infancia humana.* Luego el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepción.

3. Y también: donde hay un antes y un después, es necesario que haya varios instantes. Ahora bien, según el Filósofo en su libro *De Gen. Anim.*[8], en la generación humana se requiere un antes y un después, porque antes es ser vivo, después animal y, finalmente, hombre. Por consiguiente, la animación de Cristo no pudo realizarse en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[9]: *Al mismo tiempo fue carne, al mismo tiempo fue carne del Verbo de Dios, al mismo tiempo fue carne animada por un alma racional e intelectual.*

Solución. *Hay que decir:* Para que la concepción se atribuya al mismo Hijo de Dios, como confesamos en el *Símbolo*[10] cuando decimos *Que fue concebido del Espíritu Santo,* es necesario sostener que el mismo cuerpo, al ser concebido, fue asumido por el Verbo de Dios. Y antes hemos demostrado (q.6 a.l y 2) que el Verbo de Dios tomó el cuerpo mediante el alma, y el alma mediante el espíritu, esto es, el entendimiento. Luego fue preciso que el cuerpo de Cristo fuese animado por el alma racional en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El momento de la infusión del alma puede considerarse de dos modos. Uno, según la disposición del cuerpo. Y así el alma no fue infundida en el cuerpo de Cristo en un momento distinto al que lo es en los demás hombres. Como, una vez formado el cuerpo de un hombre, al instante le es infundida el alma, así sucedió en Cristo. Otro, considerando dicho momento sólo en relación con el tiempo. Y bajo este aspecto, por haber sido perfectamente formado el cuerpo de Cristo con anterioridad temporal, también fue animado antes.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma requiere la debida cantidad en la materia en la que es infundida; pero tal cantidad tiene cierta amplitud, puesto que se salva tanto en la cantidad mayor como en la menor. La cantidad que tiene el cuerpo al serle infundida inicialmente el alma es proporcionada a la cantidad perfecta a que llegará por el crecimiento, de manera que los hombres más corpulentos tienen mayor cantidad en su primera animación. Y Cristo en la edad perfecta tuvo una grandeza conveniente y mediana, con la que estaba proporcionada la cantidad de su cuerpo en el momento en que son animados los cuerpos de los otros hombres, aunque tuvo una cantidad menor en el inicio de su concepción. Sin embargo, tal cantidad no era tan pequeña que no se salvara en ella la noción de cuerpo animado, pues en una cantidad parecida son animados los cuerpos de algunos hombres pequeños.

3. *A la tercera hay que decir.* En la generación de los demás hombres se cumple lo que dice el Filósofo[11], ya que su cuerpo se forma y se va disponiendo sucesivamente con vistas al alma. De donde, primeramente, como imperfectamente dispuesto, recibe un alma imperfecta; y después, cuando está dispuesto perfectamente, recibe el alma perfecta. Pero el cuerpo de Cristo, debido al poder infinito del agente, estuvo perfectamente dispuesto al instante. Por eso al punto, en el primer instante, recibió la forma perfecta, es decir, el alma racional.

6. C.5: ML 42,894. 7. *Sermones,* serm.34 c.3: ML 54,247. 8. L.2 c.3 (BK 736a35). 9. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 10. *Symb. Apost.* (Dz 6). 11. ARISTÓTELES, *De Gen. Anim.* 1.2 c.3 (BK 736a35).

ARTICULO 3

La carne de Cristo, ¿fue primero concebida y luego asumida?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3 q[a].l; d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,43

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo primero fue concebida, y después asumida.

1. Porque lo que no existe no puede ser asumido. Pero la carne de Cristo comenzó a existir con la concepción. Luego parece que fue asumida por el Verbo de Dios después de haber sido concebida.

2. Aún más: la carne de Cristo fue asumida por el Verbo de Dios mediante el alma racional. Pero recibió el alma racional al término de su concepción. Luego la asumió al término de su concepción. Ahora bien, se dice que ha sido concebida en el término de la concepción. Por consiguiente, primero fue concebida, y después fue asumida.

3. Y también: en todo ser engendrado es cronológicamente primero lo imperfecto que lo perfecto, como consta por el Filósofo en IX *Metaphys.* [n]. Pero el cuerpo de Cristo es un ser engendrado. Luego no llegó a su última perfección, consistente en la unión con el Verbo de Dios, al momento en el primer instante de su concepción, sino que primero fue concebida la carne, y después fue asumida.

En cambio está lo que dice Agustín en su libro *De fide ad Petrum*[13]: *Ten como cosa segurísima y no dudes de ningún modo que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen antes de ser tomada por el Verbo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.16 a.6 y 7), decimos con toda propiedad que *Dios se hizo hombre,* pero no decimos con la misma propiedad que *el hombre se hizo Dios.* Porque, ciertamente, Dios tomó para sí lo que es propio del hombre; pero lo que es propio del hombre no preexistió, como algo subsistente por sí mismo, antes de ser asumido por el Verbo. Pues, en el caso de que la carne de Cristo hubiera sido concebida antes de ser asumida por el Verbo, hubiera tenido en algún tiempo una hipóstasis distinta de la hipóstasis del Verbo de Dios. Pero esto es contrario a la noción de la encarnación, conforme a la cual sostenemos que el Verbo de Dios se unió a la naturaleza humana, y a todas sus partes, en unidad de persona. Ni fue conveniente que el Verbo de Dios destruyese, con su asunción, esa hipóstasis preexistente de la naturaleza humana, o de alguna de sus partes. Y por eso es contrario a la fe decir que la carne de Cristo primero fue concebida, y después asumida por el Verbo de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera haj que decir:* Si la carne de Cristo no hubiera sido formada o concebida en un instante, sino mediante una sucesión de tiempo, necesariamente se seguiría uno de estos dos extremos: o que lo que tomó no sería todavía carne, o que la concepción de la carne precedió a su asunción. Pero, como defendemos que la concepción se realizó en un instante, se sigue que en aquella carne fue simultáneo el ser concebida y el estar concebida. Y así, como enseña Agustín, en el libro *De fide ad Petrum*[14], *decimos que el mismo Verbo de Dios fue concebido al asumir la carne, y que la carne del Verbo fue concebida en la encarnación.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo que se acaba de decir, pues aquella carne, al ser concebida, fue simultáneamente concebida y animada.

3. *A. la tercera hay que decir:* En el misterio de la encarnación no se considera la ascensión, como si se tratase de un ser preexistente que se pone en marcha hasta (llegar) a la dignidad de la unión, como sostuvo el hereje Fotino[15]. Allí se presta más bien atención al descenso, conforme al cual el Verbo perfecto de Dios tomó para sí la imperfección de nuestra naturaleza, según las palabras de Jn 6,38.51: *He bajado del délo* [h].

12. ARISTÓTELES, 1.8 c.8 n.3 (BK 1049bl9); S. TH., lect.7. 13. PSEUDO-AGUSTÍN (FULGENCIO), c.18: ML 65,698. Véase EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.3 c.3 (QR 11,557). 14. PSEUDO-AGUSTÍN (FULGENCIO), c.18: ML 65,699. Véase EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.3 c.3 (QR 11,557). 15. Véase *supra* q.2 a.ll; *injra* q.35 a.4.

b. La encarnación es obra de Dios, que por amor gratuito sale al encuentro del hombre; no es obra del hombre que consigue por su cuenta la dignidad de la unión con Dios. La ascensión del hombre supone la inclinación gratuita o descenso de Dios por amor. El esquema descenso-ascenso responde a la cosmogonía bíblica.

ARTICULO 4

¿La concepción de Cristo fue natural?

In Sent. 3 d.3 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que la concepción de Cristo fue natural.

1. Cristo es llamado Hijo del hombre por razón de la concepción de su carne. Es, efectivamente, verdadero y natural hijo del hombre, como también es verdadero y natural Hijo de Dios. Luego su concepción fue natural.

2. Aún más: ninguna criatura realiza una obra milagrosa. Ahora bien, la concepción de Cristo se atribuye a la Santísima Virgen, pues decimos que la Virgen concibió a Cristo. Luego parece que tal concepción no es milagrosa, sino natural.

3. Y también: para que una transformación sea natural, basta con que el principio pasivo sea natural, como antes se ha dicho (q.32 a.4). Pero el principio pasivo en la concepción de Cristo fue natural por parte de la madre, como es evidente por lo ya expuesto (q.32 a.4). Por consiguiente, la concepción de Cristo fue natural.

En cambio está lo que dice Dionisio en la epístola *Ad Caium monachum*[16]: *Cristo realiza las obras propias del hombre mejor que el mismo hombre, j esto lo demuestra la Virgen al concebir sobrenaturalmente.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[17], *en este misterio encontrarás muchas cosas conformes con la naturaleza, y por encima de la naturaleza.* Pues si nos fijamos en lo que atañe a la materia de la concepción, suministrada por la madre, todo es natural; pero si atendemos al principio activo, todo es milagroso. Y como cada ser es enjuiciado más por la forma que por la materia, e, igualmente, más por lo que tiene de agente que de paciente, de ahí se sigue que la concepción de Cristo debe calificarse absolutamente de milagrosa y sobrenatural, pero de natural bajo algún aspecto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo es llamado hijo natural del nombre porque tiene verdadera naturaleza humana, por la que es hijo del hombre, aunque la haya obtenido milagrosamente, como naturalmente ve un ciego mediante su potencia visiva aunque haya recuperado ésta milagrosamente.

2. *A la segunda hay que decir.* La concepción se atribuye a la Santísima Virgen no en calidad de principio activo, sino porque suministró la materia para la concepción, y porque ésta tuvo lugar en su seno.

3. *A la tercera hay que decir.* El principio pasivo natural es suficiente para una transformación natural cuando es movido por su propio principio activo de manera natural y ordinaria. Pero esto no se cumple en nuestro caso. Y, por tanto, aquella concepción no puede llamarse absolutamente natural.

16. *Epist.* 4: MG 3,1072. 17. C.6: ML 16,867.

CUESTIÓN 34

Sobre la perfección de la prole

Corresponde a continuación tratar de la perfección de la prole concebida[a].

Y sobre esto se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue santificado Cristo por la gracia en el primer instante de su concepción?—2. ¿Tuvo uso del libre albedrío en ese mismo instante?—3. ¿Pudo merecer en ese mismo instante?—4. ¿Fue plenamente comprehensor en ese mismo instante?

ARTICULO 1

¿Fue santificado Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que Cristo no fue santificado en el primer instante de su concepción.

1. En 1 Cor 15,46 se lee: *No es primero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual.* Ahora bien, la santificación de la gracia pertenece a lo espiritual. Luego Cristo no recibió al instante, desde el principio de su concepción, la gracia de la santificación, sino después de cierto espacio de tiempo.

2. Aún más: la santificación parece serlo del pecado, según 1 Cor 6,11: *Y esto fuisteis algún tiempo,* a saber, pecadores; *pero fuisteis lavados, fuisteis santificados.* Pero en Cristo jamás hubo pecado. Luego no le convino ser santificado por la gracia.

3. Y también: así como *todas las cosas fueron hechas por el Verbo* (Jn 1,3), así también todos los hombres que se santifican, son santificados por el Verbo encarnado. En Heb 2,11 se escribe: *El que santifica y los que son santificados vienen de uno solo.* Ahora bien, *el Verbo de Dios, por quien han sido hechas todas las cosas, no fue hecho,* como dice Agustín en el libro I *De Trin.*[1]. Luego Cristo, por quien todos fueron santificados, no ha sido santificado.

En cambio está lo que se dice en Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios.* Y en Jn 10,36 está escrito: *Al que el Padre santificó y envió al mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.7 a.9, 10 y 12), la abundancia de la gracia que santifica el alma de Cristo se deriva de la propia unión del Verbo, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Hemos visto su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Y arriba se ha demostrado (q.33 a.2 y 3) que el cuerpo de Cristo fue animado y asumido por el Verbo de Dios en el primer instante de su concepción. De donde se sigue que, en el primer instante de su concepción, tuvo Cristo la plenitud de la gracia santificadora de su alma y de su cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El orden señalado por el Apóstol en el texto mencionado se refiere a los que llegan al estado espiritual progresivamente. Pero en el misterio de la encarnación se atiende más al descenso de la plenitud divina sobre la naturaleza humana que al progreso de la naturaleza humana, como preexistente, hacia Dios. Y por eso, en Cristo hombre se dio, desde el principio, una espiritualidad perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Ser santificado consiste en que algo *sea hecho santo.* Y una cosa puede hacerse no sólo partiendo de su contrario, sino también de su opuesto negativa o privativamente; como lo blanco se hace a partir de lo negro y también de lo no blanco. Nosotros, de pecadores somos hechos santos, y así nuestra santificación

1. C.6: ML 42,825; cf. 1 IV c.l: ML 42,888.

a. No es más que la explicitación de lo ya dicho sobre la perfección de la humanidad de Cristo: desde el primer instante de su concepción fue santificada (a.l), ha ejercido su libertad (a.2), pudo merecer (a.3) y gozó de la visión beatífica (a.4). Este mérito, sin embargo, supone la gracia o favor previo de Dios (a.l sol.2).

parte del pecado. Ahora bien, Cristo, en cuanto hombre, fue hecho santo porque no tuvo siempre la santidad de la gracia; pero no fue hecho santo de pecador, porque nunca tuvo pecado. En cuanto hombre fue hecho santo de no santo, no por cierto privativamente, como si alguna vez hubiera sido hombre y no hubiera sido santo, sino negativamente, es a saber, mientras no fue hombre no tuvo la santidad humana. Y por eso fue hecho a la vez hombre y hombre santo. Por lo que dijo el ángel en Le 1,33: *Lo que nacerá de ti* (será) *santo.* Gregorio, en el libro XVIII *Moral.*[2], expone estas palabras diciendo: *Para que se distinga de nuestra santidad, se asegura que Jesús nacerá santo. Porque nosotros, si bien nos hacemos santos, no nacemos santos, porque estamos aherrojados por la misma condición de nuestra naturaleza corruptible. Solamente nació verdaderamente santo aquel que no fue concebido por la unión de la cópula carnal.*

3. *A la tercera hay que decir:* De un modo realiza el Padre la creación de las cosas por medio de su Hijo, y de otro produce toda la Trinidad la santificación de los hombres por medio de Cristo hombre. Pues el Verbo de Dios tiene el mismo poder y la misma operación que Dios Padre; por lo que el Padre no obra por medio del Hijo como por un instrumento, que mueve siendo él movido. Pero la humanidad de Cristo es a modo de *instrumento de la divinidad,* como antes se dijo (q.2 a.6 arg.4; q.7 a.l ad 3; q.8 a.l ad 1; q.18 a.l ad 2). Y, por este motivo, la humanidad de Cristo es santificadora y santificada.

ARTICULO 2

¿Cristo, en cuanto hombre, tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción?

De verít. q.29 a.8

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

1. Porque primero es el ser de una cosa que el actuar o el obrar. Ahora bien, el uso del libre albedrio es una operación. Por consiguiente, habiendo comenzado a existir el alma de Cristo en el primer instante de su concepción, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.33 a.2), parece ser imposible que tuviera uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: el uso del libre albedrio consiste en la elección. Y la elección presupone la deliberación del consejo, pues dice el Filósofo, en el libro III *Ethic.*[3], que la elección es *el apetito de lo consultado de antemano.* Luego parece imposible que Cristo tuviese el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

3. Y también: el libre albedrio es una *facultad de la voluntad y de la razón,* como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.83 a.2 arg.2); y así el uso del libre albedrio es un acto de la voluntad y de la razón o entendimiento. Ahora bien, el acto del entendimiento presupone el acto de los sentidos, acto que no puede existir sin la oportuna armonía de los órganos, que no parece haber existido en el primer instante de la concepción de Cristo. Luego da la impresión de que Cristo no pudo tener el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Trin.* [4]: *En seguida que el Verbo se hizo presente en el seno, sin alterar la verdad de su propia naturaleza, se hizo carne y hombre perfecto.* Pero el hombre perfecto tiene el uso del libre albedrio. Luego Cristo tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

Solución. *Hay que decir:* como acabamos de señalar (a.l), a la naturaleza humana que Cristo asumió le conviene la perfección espiritual, en la que no hizo progresos, sino que la tuvo inmediatamente desde el principio. Pero la última perfección no consiste en la potencia o el hábito, sino en la operación; por lo que en el II libro *De Anima*[5] se dice que la operación es *el acto segundo.* Y, por este motivo, es preciso afirmar que Cristo, en el primer instante de su concepción, tuvo aquella operación del alma que es posible tener en un instante. Y tal es la operación de la voluntad y del entendimiento, en la que consiste el uso del libre albedrio. Súbitamente y en un instante se realiza la operación del entendimiento y la voluntad, con mucha mayor rapidez que la visión corporal, porque entender, querer y sentir no son movimientos que correspondan *al*

2. C.52: ML 76,89. 3. C.2 n.17 (BK 1112al5); S. TH, lect.6, cf. 1 VI. c.2 n.2 (Bic 1139a23); S. TH., lect.2. 4. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.2 c.3 (QR 11,557). 5. ARISTÓTELES, c.l n.5 (BK 412a22); S. TH., lect.l.

acto de un ser imperfecto, que se va realizando sucesivamente, sino que es el *acto de un ser que ya es perfecto,* como se dice en el libro III *De Anima*[6]. Y por tanto es preciso decir que Cristo tuvo el uso del libre albedrío en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser es anterior al obrar con anterioridad de naturaleza, pero no con anterioridad de tiempo, pues en cuanto el agente logra su ser perfecto, comienza a obrar, a no ser que haya algo que se lo impida. Como acontece con el fuego que, en cuanto es producido, comienza a calentar e iluminar. No obstante, la calefacción no queda terminada en un instante, sino al cabo de cierto tiempo, mientras que la iluminación se produce en un instante. Y de esta naturaleza es la operación del uso del libre albedrío, como queda dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir.* En cuanto se termina el consejo o la deliberación, puede realizarse la elección. Los que precisan la deliberación del consejo, en el mismo límite de éste tienen por primera vez la certeza de lo que han de elegir, y por eso eligen al momento. Por lo que resulta manifiesto que la deliberación del consejo no se exige antes de la elección más que por causa de la incertidumbre. Ahora bien, así como Cristo en el primer instante de su concepción tuvo la plenitud de gracia santificante, así también tuvo la plenitud de la verdad conocida, según las palabras de Jn 1,14: *Lleno de grada y de verdad.* De donde, como quien posee la certeza de todas las cosas, fue capaz de elegir al instante.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.ll a.2), el entendimiento de Cristo podía entender incluso sin conversión a las imágenes sensibles. Por eso podía darse en él la operación de la voluntad y del entendimiento sin la operación de los sentidos.

Sin embargo, también pudo darse en él la operación de los sentidos en el primer instante de su concepción, sobre todo en lo que se refiere a la operación del sentido del tacto, con el que se siente la prole concebida en la madre incluso antes de tener el alma racional, como se dice en el libro *De Gen. Anim.''*. De donde, por haber tenido Cristo, desde el primer instante de su concepción, alma racional, formado ya y organizado su cuerpo, mucho más podía tener en el mismo instante la operación del sentido del tacto.

ARTICULO 3

¿Pudo Cristo merecer en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.18 a.3; *De verit.* q.29 a.8

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo merecer en el primer instante de su concepción.

1. Como se comporta el libre albedrío para merecer, así se comporta para desmerecer. Ahora bien, el diablo no pudo pecar en el primer instante de su creación, como se dijo en la *Primera Parte* (q.63 a.5). Luego tampoco el alma de Cristo pudo merecer en el primer instante de su creación, que fue el primer instante de su concepción.

2. Aún más: lo que el hombre tiene en el primer instante de su concepción parece que le es natural, porque es el término de su generación natural. Pero con lo natural no merecemos, como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.109 a.5; q.114 a.2). Luego parece que el uso del libre albedrío, que Cristo tuvo en cuanto hombre en el primer instante de su concepción, no fue meritorio.

3. Y también: lo que alguien ha merecido una vez, de algún modo lo hace ya suyo, y así parece que no puede merecerlo de nuevo, puesto que nadie merece lo que es suyo. Si, pues, Cristo mereció en el primer instante de su concepción, sigúese que luego no mereció nada. Esto es evidentemente falso. Luego Cristo no mereció en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice Agustín, en *Super Exod.*[8]: *Cristo no pudo en modo alguno progresar en lo que se refiere a los merecimientos de su alma.* Pero en caso de no haber merecido en el primer instante de su concepción, hubiera podido progresar en lo que atañe al mérito. Luego Cristo mereció en el primer instante de su concepción.

Solución. *Hay que decir:* Como arriba queda expuesto (a.l), Cristo fue santificado por la gracia en el primer instante de su concepción. Pero hay una doble santifica-

6. ARISTÓTELES, c.7 n.l (BK 431a6); S. TH., lect.12. 7. ARISTÓTELES, l.II c.3 (BK 736bl).
8. PATERIO, *Expos. Vet. et Nov. Test.*, P.l 1.2 c.40: ML 79,740.

ción: la de los adultos, que se santifican por sus propios actos, y la de los niños, que no se santifican por un acto de fe propio, sino mediante la fe de sus padres o de la Iglesia. Ahora bien, la primera es más perfecta que la segunda, lo mismo que es más perfecto el acto que el hábito, y *lo que existe por sí mismo que lo que existe por mediación de otro.* Habiendo sido perfectisima la santificación de Cristo, puesto que fue santificado para ser el santificador de los otros, se sigue que él mismo se santificó por un movimiento de su libre albedrío hacia Dios. Y tal movimiento de libre albedrío es meritorio. De donde se deduce que Cristo mereció en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El libre albedrío no se relaciona con el bien de la misma manera que con el mal, porque la relación con el bien es absoluta y natural; mientras que la relación con el mal proviene de un defecto y es contraria a la naturaleza. Ahora bien, como dice el Filósofo en el libro II *De cáelo* [9], *lo que se opone a la naturaleza es posterior a lo que es conforme a ella, pues lo que es opuesto a la naturaleza viene a ser una especie de corte respecto de lo que es conforme a la naturaleza.* Y por este motivo el libre albedrío de la criatura puede, en el primer instante de la creación, moverse hacia el bien mereciendo, y no hacia el mal, pecando, con tal de que la naturaleza sea íntegra.

2. *A. la segunda hay que decir.* Lo que el hombre tiene en el principio de su creación según el curso ordinario de la naturaleza, le es natural; pero nada impide que alguna criatura, en el principio de su creación, obtenga de Dios algún beneficio de la gracia. Y de este modo el alma de Cristo recibió, en el principio de su creación, la gracia con que podía merecer. Por este motivo, esa gracia, en razón de cierta semejanza, se dice que le fue natural, como es manifiesto por Agustín en el *Enchir.*[10].

3. *A la tercera hay que decir* Nada impide que una misma cosa sea de uno por diversos motivos. Y, según esto, la gloria inmortal que Cristo mereció en el primer instante de su concepción pudo merecerla también por actos y padecimientos posteriores; no en el sentido de que le fuese más debida, sino porque le era debida por varias causas.

ARTICULO 4

¿Fue Cristo comprehensor perfecto en el primer instante de su concepción?

Infra q.49 a.6 ad 3; 1-2 q.5 a.7 ad 2

Objeciones por las que parece que Cristo no fue comprehensor perfecto en el primer instante de su concepción.

1. El mérito precede al premio, lo mismo que la culpa a la pena. Ahora bien, Cristo mereció en el primer instante de su concepción, como acaba de decirse (a.3). Por consiguiente, siendo el estado de comprehensor el premio principal, parece que Cristo no fue comprehensor en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: en Le 24,26 dice el Señor: *Fue prenso que Cristo padeciese estoy entrase así en su gloria.* Pero la gloria pertenece al estado de comprehensor. Luego Cristo no tuvo el estado de comprehensor en el primer instante de su concepción, cuando todavía no había sufrido pasión alguna.

3. Y también: lo que no conviene ni al hombre ni al ángel, parece que es propio de Dios, y así no conviene a Cristo en cuanto hombre. Ahora bien, el ser siempre bienaventurado no conviene ni al hombre ni al ángel, pues, si hubieran sido creados bienaventurados, no hubieran pecado después. Luego Cristo, en cuanto hombre, no fue bienaventurado en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que se lee en el Sal 64,5: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y tomaste;\o* que, según la *Glosa*[11], se refiere a la naturaleza humana de Cristo, que *fue asumida por el Yerbo de Dios en unidad de persona.* Pero la naturaleza humana fue asumida por el Verbo de Dios en el primer instante de su concepción. Luego Cristo, en cuanto hombre, fue bienaventurado en el primer instante de su concepción, lo cual es ser comprehensor.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto (a.3), no fue conveniente que Cristo, en su concepción, recibiese sólo la gracia habitual sin su acto, pues recibió la gracia *sin medida,* como antes se ha demostrado (q.7 a.11). Pero la gracia del viador, por estar desprovista de la gracia del comprehensor, es menor que la de este último. De donde resulta evidente que Cris-

9. C.3 n.l (BK 286al8); S. TH., lect.4. 10. C.40: ML 40,252. 11. *Glossa ordin.* (111,173 F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,584. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* Sal 64,5: ML 36,778.

to recibió, en el primer instante de su concepción, no sólo una gracia tan grande como la que tienen los comprehensores, sino también mayor que todos los comprehensores. Y como tal gracia no careció de su acto, sigúese que fue comprehensor en acto, viendo a Dios por esencia con mayor claridad que todas las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como antes se expuso (q.19 a.3), Cristo no mereció la gloria del alma por la que es llamado comprehensor, sino la gloria del cuerpo, a la que llegó por medio de su pasión.

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo anterior.

3. *A la tercera haj que decir.* Cristo, por ser Dios y hombre, tuvo también en su humanidad algo que las otras criaturas no tuvieron, a saber: el ser bienaventurado desde el mismísimo principio.

CUESTIÓN 35

Sobre el nacimiento de Cristo

Después de la concepción de Cristo, empezamos ahora a tratar de su nacimiento [a]. Y, en primer lugar, del mismo nacimiento; luego, de la manifestación del nacido (q.36).

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿El nacimiento se relaciona con la naturaleza, o con la persona?—2. ¿Es posible atribuir a Cristo un nacimiento distinto del eterno?—3. ¿La Santísima Virgen es madre suya por el nacimiento temporal?—4. ¿Debe ser llamada Madre de Dios?—5. ¿Cristo, en virtud de las dos filiaciones, es Hijo de Dios Padre e Hijo de la Virgen Madre?—6. Modo del nacimiento.—7. Lugar.—8. Tiempo del nacimiento.

ARTICULO 1

¿El nacimiento conviene más a la naturaleza que a la persona?

In Sent. 3 d.8 a.2

Objeciones por las que parece que el nacimiento conviene más a la naturaleza que a la persona.

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]: *La naturaleza eterna j divina no podría ser concebiday nacer, a no ser sino según la verdad de la naturaleza humana.* Así pues, a la naturaleza divina le conviene ser concebida y nacer por razón de la naturaleza humana. Por consiguiente, con mayor razón conviene a la naturaleza humana.

2. Aún más: según el Filósofo en el V *Metaphys.*[2], el nombre de naturaleza se deriva de *nacer.* Ahora bien, los nombres se asignan de acuerdo con la semejanza. Luego parece que el nacimiento es más propio de la naturaleza que de la persona.

3. Y también: nace propiamente lo que comienza a existir por el nacimiento. Ahora bien, por el nacimiento de Cristo no comenzó a existir su persona, sino su naturaleza humana. Luego parece que el nacimiento es más propio de la naturaleza que de la persona.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[3]: *El nacimiento pertenece a la persona, no a la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento puede atribuirse a uno de dos modos: uno, como a sujeto; otro, como a término. Como a sujeto se atribuye sin duda al ser que nace. Y esto pertenece a la persona, no a la naturaleza. Por consiguiente, siendo el nacimiento una especie de generación, así como una cosa es engendrada para que exista, así también nace para existir. Pero el existir es propio del ser subsistente, pues de la forma no subsistente sólo se dice que existe en cuanto que es algo. Y persona o hipóstasis significan algo que subsiste, mientras que naturaleza da a entender la forma en que una cosa subsiste. Y por esto el nacimiento se atribuye, como a sujeto propio del nacer, a la persona o hipóstasis, no a la naturaleza.

Pero el nacimiento se atribuye a la naturaleza como a término. En efecto, el término de la generación, y de todo nacimiento, es la forma, pues la naturaleza se define como una forma. Por lo que se dice que el nacimiento es *vía para la naturaleza,* como es manifiesto por el Filósofo en el II *Phys.*[4], porque el empeño de la naturaleza termina en la forma, o en la naturaleza específica.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Debido a la identidad que se da en Dios entre naturaleza e hipóstasis, a veces se pone la naturaleza por la persona o hipóstasis. Y, de acuerdo con

1. FULGENCIO, c.2: ML 65,678. 2. L.4 c.4 n.l (BK 1014h>16); S. TH., lect.5. 3. *De Fide Orth.* 1.4 c.7: MG 94,1113. 4. C.l n.14 (BKl93bl3); S. TH., lect.2.

a. Cuestión importante para el realismo de la encarnación y para la maternidad de María *(theotokos).*

esto, dice Agustín que la naturaleza divina es concebida y nace, porque la persona del Hijo fue concebida y nació según la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún movimiento o cambio se denomina por razón del sujeto que se mueve, sino por el término del movimiento, del que obtiene la especie. Y por esto el nacimiento no se denomina por la persona que nace, sino por la naturaleza en que se termina el nacimiento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la naturaleza no empieza a existir; es más bien la persona la que comienza a existir en alguna naturaleza. Porque, como acabamos de declarar (en la sol.), se entiende por naturaleza aquello por lo que un ser existe, y por persona aquello que tiene una subsistencia.

ARTICULO 2

¿Hay que atribuir a Cristo un nacimiento temporal?

In Sent. 3 d.8 a.4 qM y 2; *Competid, theol.* c.212; *De un.* Kírfe'a.2 ad 16

Objeciones por las que parece que no debe atribuirse a Cristo un nacimiento temporal.

1. El *nacer es como un cierto movimiento de una cosa que no existe antes de nacer, que, merced al nacimiento, actúa para existir*[5]. Pero Cristo existía desde la eternidad. Luego no pudo nacer temporalmente.

2. Aún más: lo que es perfecto en sí mismo no necesita de nacimiento. Pero la persona del Hijo de Dios fue perfecta desde la eternidad. Luego no tuvo necesidad de un nacimiento temporal. Y, por consiguiente, parece que no nació temporalmente.

3. Y también: el nacimiento conviene propiamente a la persona. Ahora bien, en Cristo sólo hay una persona. Luego en Cristo no hay más que un solo nacimiento.

4. Por último: lo que tiene dos nacimientos nace dos veces. Pero la proposición *Cristo nació dos veces* da la impresión de ser falsa. Porque su nacimiento del Padre no admite interrupción, por ser eterno. En cambio, la requiere el adverbio latino *bis* (dos veces), pues sólo se dice que uno ha corrido dos veces cuando ha interrumpido su carrera. Luego parece que en Cristo no debe haber dos nacimientos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[6]*: Confesamos dos nacimientos en Cristo: uno eterno, por el que nace del Padre; y otro, acaecido en los últimos tiempos por nosotros.*

Solución: *Hay que decir:* Como acabamos de afirmar (a.l), la naturaleza se compara con el nacimiento como el término con el movimiento o el cambio. Y el movimiento se diferencia de acuerdo con la diversidad de los términos, como lo notifica el Filósofo en el V *Phys.*[7]. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas: una, la que recibió del Padre desde la eternidad, y otra, la que recibió de la madre en el tiempo. Y por eso es necesario atribuir a Cristo dos nacimientos: uno, por el que nace eternamente del Padre; otro, por el que nació temporalmente de la madre.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esta objeción fue planteada por un hereje llamado Feliciano. Agustín la resuelve, en su libro *Contra Felicianum* [8], de esta manera: *Supongamos, como quiere la mayor parte, que hay en el mundo un alma universal que vivifica todos los gérmenes con un impulso tan inefable que, sin mezclarse con los seres engendrados, da, sin embargo, la vida a los seres que han de ser engendrados. Es decir: Cuando esta alma general entra en el seno con el fm de informar una materia pasible para su uso, hace que exista una sola persona entre ella y esa cosa, que no consta que tenga la misma sustancia y, obrando el alma y sufriendo la materia su acción, resulta de las dos sustancias un hombre. Y así decimos que el alma nace del seno; no como si antes de nacer no hubiera existido absolutamente. Así pues, de manera más sublime, sin duda, nació el Hijo de Dios en cuanto hombre, por la misma razón que decimos que el alma nace con el cuerpo, no porque los dos tengan la misma sustancia, sino porque de ambas resulta una sola persona. Sin embargo, no por esto afirmamos que el Hijo de Dios haya comentado a existir desde ese momento, afín de que nadie crea que la divinidad es temporal. Tampoco reconocemos que la carne del Hijo de Dios haya existido desde la eternidad, para no pensar que no recibió un cuerpo verdadero sino una apariencia del mismo.*

2. *A la segunda hay que decir* Esta razón fue alegada por Nestorio[9]. Cirilo la resolvió

5. Cf. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.15: ML 62,344; o c.12: ML 42,1166. 6. *De Fide Orth.* c.7: MG 94,1009. 7. C.5 n.3 (BK 229a25); S. TH., lect.8. 8. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.15: ML 62,344; o c.12: ML 42,1166. 9. Véase *infra* a.4, obj.2 y ad 2. Cf. NESTORIO, *Sermones XIII*, traducidos por MARIO MERCATOR, serm.3: ML 48,768.

en una *Epístola*[10] diciendo: *No afirmamos que el Hijo de Dios haya necesitado indispensablemente de un segundo nacimiento, después del que tiene con relación al Padre, porque resulta necio e indocto decir que quien ha existido antes de todos los siglos, j es coeterno con el Padre, necesite de un segundo principio. Mas porque, por nosotros y por nuestra salvación, uniendo personalmente a sí lo que es humano, nadó de una mujer, por eso decimos que nació según la carne.*

3. *A. la tercera hay que decir:* El nacimiento pertenece a la persona como sujeto, y a la naturaleza como término. Pero es posible le acaezcan muchas mutaciones, las cuales, sin embargo, deben diferenciarse según los respectivos términos. Pero no decimos esto como si el nacimiento eterno fuese una mutación o un movimiento, sino porque lo designamos a modo de mutación o movimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que Cristo nació dos veces, de acuerdo con sus dos nacimientos. Como se dice que corre dos veces el que corre en dos tiempos, de modo semejante puede decirse que nace dos veces el que nace una vez en la eternidad y otra en el tiempo, porque entre la eternidad y el tiempo hay mayor diferencia que la que media entre dos tiempos, aunque una y otro signifiquen medidas de duración.

ARTICULO 3

¿Puede llamarse la Santísima Virgen madre de Cristo según el nacimiento temporal de éste?

In Sent. 3 d.3 q.2 a.l; d.4 q.2 a.l; *In Gal.* 4 lect.2; ***Cont.*** *Gentes* 4,34 y 35

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no puede llamarse madre de Cristo según el nacimiento temporal de éste.

1. Como antes se ha dicho (q.32 a.4), la Santísima Virgen María no hizo nada activamente en la generación de Cristo, fuera de suministrar exclusivamente la materia. Ahora bien, esto no parece ser suficiente para la noción de madre; de otro modo, la madera se llamaría madre del lecho o del escaño. Luego parece que la Santísima Virgen no puede llamarse madre de Cristo.

2. Aún más: Cristo nació de la Santísima Virgen milagrosamente. Pero la generación milagrosa no es suficiente para la noción de maternidad o de filiación, pues no decimos que Eva fue hija de Adán. Luego parece que tampoco Cristo debe llamarse hijo de la Santísima Virgen.

3. Y también: parece que la condición de madre requiere la resolución del semen. Ahora bien, como dice el Damasceno en el libro III[11], el cuerpo de Cristo *no fue formado por vía seminal, sino originariamente por el Espíritu Santo.* Luego da la impresión de que la Santísima Virgen no debe llamarse madre de Cristo.

En cambio está lo que se dice en Mt 1,18: *La generación de Cristo fue de este modo: Estando desposada su Madre, María, con José,* etc.

Solución. *Hay que decir* La Santísima Virgen María es verdadera y natural madre de Cristo. Porque, como antes se ha expuesto (q.5 a.2; q.31 a.5), el cuerpo de Cristo no fue traído del cielo, como enseñó el hereje Valentín, sino que fue tomado de la Virgen madre y fue formado de su purísima sangre. Y sólo esto se requiere para la noción de madre, como es manifiesto por lo antes declarado (q.31 a.5; q.32 a.4). Por lo que la Santísima Virgen es verdadera madre de Cristo *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como antes se ha explicado (q.32 a.3), la paternidad o la maternidad y la filiación no corresponden a cualquier generación, sino sólo a la generación de los vivientes. De ahí que, aceptando que algunas cosas inanimadas se hagan de una materia, no por eso surge en ellas la relación de maternidad y de filiación, sino sólo en la generación de los vivientes, llamada con toda propiedad nacimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe el Damasceno en el libro III[12], el nací-

10. Ep.4 *Ad Nestorium:* MG 77,45; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,806; o en *Cóndilo de Efeso,* P.I c.8: MANSI 4,890. 11. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 12. *De Fide orth.* c.7: MG 94,1009.

b. La maternidad —«verdadera y natural»— de María es el sello de realismo para la encarnación; también sol.2.

miento temporal, con el que Cristo vino al mundo por nuestra salvación, es, de alguna manera, *conforme a nosotros, porque nadó hombre de mujer y al cabo del tiempo debido de la concepción; pero está por encima de nosotros, porque no fue concebido por obra del semen, sino por obra del Espíritu Santo y de la Santa Virgen, por encima de las leyes de la concepción.* Así pues, tal nacimiento fue natural por parte de la madre, pero milagroso por parte de la operación del Espíritu Santo. De donde la Santísima Virgen es verdadera y natural madre de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.31 a.5 ad 3; q.32 a.4), la resolución del semen de la mujer no es necesario para la concepción, y por ello tampoco es necesario para la noción de madre.

ARTICULO 4

¿La Santísima Virgen debe ser llamada Madre de Dios?

In Sent. 3 d.4 q.2 a.2; *In Mt.* 1; *In Gal.* 4 lect.2; *Cont. Gentes* 4, 34 y 35; *Compend. iheol.* c.222

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no debe ser llamada Madre de Dios.

1. Sobre los sagrados misterios no deben hacerse otras afirmaciones que las ofrecidas por la Sagrada Escritura. Ahora bien, nunca se lee en la Sagrada Escritura que María sea madre o progenitora de Dios, sino *madre de Cristo* o *madre del Niño,* como consta por Mt 1,18. Luego no debe decirse que la Santísima Virgen es madre de Dios.

2. Aún más: Cristo se llama Dios por razón de su naturaleza divina. Pero ésta no comenzó a existir en virtud de la Virgen. Luego la Santísima Virgen no debe ser llamada madre de Dios.

3. Y también: el nombre *Dios* se predica en común del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por consiguiente, si la Santísima Virgen es madre de Dios, parece seguirse que es madre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; lo cual es una incongruencia. Luego la Santísima Virgen no debe ser llamada madre de Dios.

En cambio está lo que se lee en los *Capítulos* de Cirilo [13], aprobados por el Concilio de Efeso [14]: *Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la Santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.16 a.l), todo nombre que signifique una naturaleza en concreto puede aplicarse a cualquier hipóstasis de esa naturaleza. Por haberse realizado la unión de la encarnación en la hipóstasis, como antes hemos dicho (q.2 a.3), es manifiesto que el nombre *Dios* puede aplicarse a la hipóstasis que tiene naturaleza humana y divina. Y, por este motivo, todo lo que conviene a la naturaleza divina y a la humana puede atribuirse a la persona, bien se aluda con ella a la naturaleza divina, bien se signifique con la misma la naturaleza humana. Ahora bien, el ser concebido y el nacer se atribuyen a la hipóstasis de acuerdo con aquella naturaleza en que es concebida y nace. Por consiguiente, habiendo sido asumida la naturaleza humana por la persona divina en el mismo principio de la concepción, como antes se ha dicho (q.33 a.3), sigúese que puede decirse que Dios verdaderamente fue concebido y nació de la Virgen. Se llama madre de una persona a la mujer que la ha concebido y dado a luz. De donde se deduce que la Santísima Virgen es llamada con toda verdad madre de Dios. Solamente se podría negar que la Santísima Virgen es madre de Dios si la humanidad hubiera estado sujeta a la concepción y al nacimiento antes de que aquel hombre fuese Hijo de Dios, como enseñó Fotino [15], o si la humanidad no hubiera sido asumida en la unidad de la persona o de la hipóstasis del Verbo de Dios, como afirmó Nestorio [1<s]. Pero ambas

13. Ep.17 *AdNestorium* anath.l: MG 77,120; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 14. P.I c.26: MANSI 4,1081; Dz 113. 15. Cf. ATANASIO, Ep. *De Synodo* n.27: MG 26,736; HILARIO, *De Synodo* n.38: ML 10,510; NESTORIO, *SermonesXIII,* en la traducción de MARIO MERCATOR, *Serm.* XII: ML 48,855; EPIFANIO, *Adv. Haereses\3* t.l, haeres.71: MG 42,373; *Concilio Romano IV(?)* año 380 (?): MANSI 3,486; Dz 63. Véase MARIO MERCATOR, *Appendix ad Contradictionem XIIAnathematismi Nestoriani:* ML 48,929; AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.173 c.5: ML 38,991; *De Haeres.* § 45: ML 43,34. 16. Cf. CIRILO, *Ez>.11 Ad Nestorium,* anath.2: MG 77,120; en *Concilio de Efeso,* P.I c.26: MANSI 4,1082; Dz 114; o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840; *Explicatio duodecim Capitum,* anath.2: MG 76,297. Cf. *supra* q.2 a.6.

hipótesis son falsas. Luego es herético negar que la Santísima Virgen es madre de Dios [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción fue propuesta por Nestorio [1V]. Y se resuelve porque, aun cuando en la Escritura no se encuentre la afirmación expresa de que la Santísima Virgen sea madre de Dios, sí se dice expresamente en la misma Escritura que *Jesucristo es verdadero Dios,* como es evidente por 1 Jn 5,20, y que la Santísima Virgen es *madre de Jesucristo,* como es notorio por Mt 1,18. De donde necesariamente se sigue de las palabras de la Escritura que es madre de Dios.

En Rom 9,5 se dice también que *Cristo procede de los judíos según la carne, el cual está por encima de todas las cosas* (como) *Dios bendito por los siglos.* Ahora bien, no procede de los judíos más que por medio de la Santísima Virgen. Luego el que está *por encima de todas las cosas* (como) *Dios bendito por los siglos,* nació verdaderamente de la Santísima Virgen como madre suya.

2. *A. la segunda hay que decir.* También esta objeción proviene de Nestorio [18]. Pero Cirilo la resuelve en una *Epístola contra Nestorio* [19] diciendo: *Como el alma del hombre nace con su propio cuerpo, y ambos se toman por una sola cosa; y si alguien se atreviera a decir que la madre lo es de la carne, pero no del alma, hablaría con excesiva superfluidad, algo semejante comprobamos haber sucedido en la generación de Cristo. El Verbo de Dios ha nacido de la sustancia de Dios Padre; pero, por haber tomado carne verdaderamente, es necesario confesar que, según la carne, nació de mujer.* En consecuencia, es necesario decir que la Santísima Virgen se llama madre de Dios, no porque sea madre de la divinidad, sino porque, según la humanidad, es madre de la persona que tiene la divinidad y la humanidad.

3. *Ala tercera hay que decir.* El nombre de *Dios,* a pesar de ser común a las tres personas, unas veces alude sólo a la persona del Padre, otras se refiere únicamente a la persona del Hijo o a la del Espíritu Santo, como antes hemos expuesto (q.16 a.l; 1 q.39 a.4). Y así, cuando se dice que *la Santísima Virgen es madre de Dios,* el nombre *Dios* se refiere exclusivamente a la persona encarnada del Hijo.

ARTICULO 5

¿Hay en Cristo dos filiaciones?

In Sent. 3 d.8 a.5; *Compend. theol.* c.212; *Quodl.* 9 q.2 a.3; *Quodl.* 1 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que en Cristo hay dos filiaciones.

1. El nacimiento es la causa de la filiación. Ahora bien, en Cristo hay dos nacimientos. Luego en Cristo hay también dos filiaciones.

2. Aún más: la filiación por la que uno se llama hijo de alguien en calidad de madre o de padre depende, en cierto modo, del mismo hijo, porque la esencia de la relación consiste en *relacionarse de alguna manera con otro;* por lo que, destruido uno de los términos relativos, se destruye el otro. Pero la filiación eterna, por la que Cristo es Hijo de Dios Padre, no depende de la madre, porque nada que sea eterno depende de lo temporal. Luego Cristo no es hijo de la madre con filiación eterna. Por consiguiente, o no es hijo suyo en modo alguno, lo que va en contra de lo anteriormente dicho (a.3 y 4), o es necesario que sea hijo suyo en virtud de una filiación temporal. Luego en Cristo hay dos filiaciones.

3. Y también: uno de los términos relacionados entra en la definición del otro, por lo que es evidente que uno de los términos de la relación se especifica por el otro. Pero una y misma cosa no puede estar en especies diversas. Luego parece imposible que una y la misma relación se termine en extremos totalmente distintos. Ahora bien, Cristo es llamado Hijo del Padre Eterno y de la Madre temporal, que son términos

17. Ep.2 *ad Cyrillum,* § 3, en *Concilio de Efeso,* P.I c.9: MANSI 4,895; o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,820. Véase CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. blasphemias* 1.1 c.l: MG 76,25; 1.2 c.l: MG 76,69; *Dial, cum Nestorio:* MG 76,249. 18. *Sermones XIII,* traducidos por MARIO MERCATOR, serm.l: ML 48,759; serm.5: ML 48,785,787; en CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. Nestorii blasphemias,* 1.1 c.l: MG 76,20. Véase CASIANO, *De Incarn. Christi* 1.2 c.2: ML 50,31; 1.7 c.2: ML 50,199. 19. Ep.l *AdMon. Aegypti:* MG 77,21; o en el *Concilio de Efeso,* P.I c.2 n.12: MANSI 4,599.

c. La acción maternal de María no termina en un hombre que se uniría a Dios, sino en una naturaleza humana que desde el primer instante es asumida por una persona divina. María es madre de Cristo, personalmente Hijo de Dios (sol.2).

enteramente distintos. Por consiguiente, da la impresión de que, en virtud de una misma relación, Cristo no puede llamarse Hijo del Padre y de la Madre. Hay, pues, dos filiaciones en Cristo.

En cambio está que, como dice el Damasceno en el libro III[20], en Cristo se multiplica lo que pertenece a la naturaleza, no lo que es propio de la persona. Ahora bien, la filiación pertenece sobre todo a la persona, puesto que es una propiedad personal, como es claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.40 a.2). Luego en Cristo hay una sola filiación.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Algunos[21], fijándose en la causa de la filiación, que es el nacimiento, ponen en Cristo dos filiaciones, como hay también en El dos nacimientos. Otros z en cambio, atendiendo al sujeto de la filiación, que es la persona o hipóstasis, establecen en Cristo una sola filiación, lo mismo que tiene una sola hipóstasis o persona.

La unidad o pluralidad de la relación no se toma de los términos, sino de la causa o del sujeto. En caso de tomarse de los términos, sería necesario que cada hombre tuviese dos filiaciones: una, la relacionada con el padre, y otra, la referente a la madre. Pero quien considere atentamente el problema ve que cada uno está vinculado con el padre y con la madre por la misma relación, debido a la unidad de la causa. El hombre procede del padre y de la madre mediante un mismo nacimiento, por lo que se refiere a los dos con la misma relación. Y la misma razón se da en el maestro que instruye a los alumnos con la misma doctrina, y en el señor que gobierna a diversos subditos con la misma autoridad. Pero si las diversas causas fueran específicamente diferentes, parece que, por ello, las relaciones se distinguirán específicamente. Por lo que nada impide que en un mismo sujeto existan varias relaciones específicamente distintas. Por ejemplo, si alguien enseña a unos gramática y a otros lógica, la naturaleza del magisterio sería distinta en cada caso; y, por eso, un mismo hombre puede ser maestro de distintos o de los mismos alumnos mediante diversas relaciones de acuerdo con las diferentes enseñanzas. Pero sucede alguna vez que uno se relaciona con muchos por diversas causas, pero de la misma especie; por ejemplo, cuando alguien es padre de varios hijos de acuerdo con distintos actos generativos. Por lo que la paternidad no puede ser específicamente diferente, ya que los actos de la generación son específicamente los mismos. Y como varias formas de la misma especie no pueden coexistir en un mismo sujeto, no es posible que haya varias paternidades en el que es padre de muchos hijos por generación natural. Ocurriría lo contrario en caso de que fuese padre de uno por generación natural y de otro por adopción.

Ahora bien, es evidente que Cristo no nació eternamente del Padre y temporalmente de la madre mediante un único y mismo nacimiento. Y el nacimiento no es de la misma especie. Por lo que, bajo este aspecto, sería necesario decir que en Cristo hay diversas filiaciones, una temporal y otra eterna. Pero como el sujeto de la filiación no es la naturaleza o una parte de la naturaleza, sino sólo la persona o la hipóstasis, y en Cristo no hay más hipóstasis o persona que la eterna, no puede haber en El filiación alguna fuera de la que existe en la hipóstasis eterna. Ahora bien, toda relación temporal que se anuncie de Dios no pone en el mismo Dios eterno algo real, sino sólo algo mental, como quedó expuesto en la *Primera Parte* (q.13 a.7). Y por eso la filiación que vincula a Cristo con su madre no puede ser una relación real, sino sólo mental.

Y, de este modo, las dos opiniones resultan parcialmente verdaderas, pues, si nos fijamos en las nociones estrictas de filiación, es necesario hablar de dos filiaciones, de acuerdo con la dualidad de los nacimientos. En cambio, si nos atenemos al sujeto de la filiación, que solamente puede ser el supuesto eterno, no es posible que exista en Cristo otra filiación real que la eterna.

Sin embargo, (Cristo) se llama hijo respecto de su madre en virtud de la relación sobrentendida en la relación de maternidad respecto de Cristo; como Dios es llamado

20. *DeFideOrth.* c.!3:MG 94,1033; c.!4:MG 94,1033. 21. Opinión de ROBERTO KILWARDBY, *In Sent.* 1.3. Se formula la pregunta: ¿Hay en Cristo dos filiaciones? (Ms. del Colegio Merton de Oxford 131, fo!.109r): véase LONGPRE, *Antonianum* (1932), p.295. Cf, VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.14: ML 62,344; o c.ll: ML 42,1166. PsEUDO-Huco DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.l c.15: ML 176,70; ABELARDO, *Sic et non* § 75: ML 178,1448. 22. GANDULEO DE BOLONIA, *Sent.* 1.3 § 15 (WA 285); BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.8 a.2 q.2 (QR 3,194); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.8 a.l (BO 28,163).

Señor por la relación sobrentendida en la relación real con que la criatura está sujeta a Dios. Y aunque la relación de dominio no es real en Dios, éste es, sin embargo, realmente Señor, en virtud de la sujeción de la criatura a El. Y, del mismo modo, Cristo se llama realmente hijo de la Virgen madre en virtud de la relación real de la maternidad respecto de Cristo [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El nacimiento temporal causaría en Cristo una filiación real en caso de que existiese en El un sujeto capaz de una filiación de esa naturaleza. Tal sujeto no puede existir en verdad, porque el supuesto eterno no es susceptivo de una relación temporal, como acabamos de decir (en la sol.). Ni puede decirse tampoco que sea capaz de una filiación temporal por razón de la naturaleza humana, como también por razón de su nacimiento temporal, porque sería preciso que la naturaleza humana fuera de algún modo sujeto de la filiación, como de alguna manera lo es del nacimiento. Cuando a un etíope le llamamos blanco por causa de sus dientes, es necesario que los dientes del etíope sean el sujeto de la blancura. Pero la naturaleza humana no puede ser en modo alguno sujeto de la filiación, porque esta relación mira directamente a la persona.

2. *A la segunda hay que decir:* La filiación eterna no depende de una madre temporal; pero entendemos que a esa filiación eterna está unida una referencia temporal dependiente de la madre, en virtud de la cual Cristo es llamado hijo de su madre.

3. *A la tercera hay que decir: El uno y el ser se implican,* como se expone en el IV *Metaphys.* [23]. Y por eso, como acontece que en uno de los extremos la relación es un ser, mientras que en el otro no lo es, quedándose en un puro concepto, como dice el Filósofo acerca del objeto de la ciencia y la ciencia misma, en el V *Metaphys.* [24], así sucede también que de parte de uno de los extremos existe una relación, mientras que de parte del otro hay muchas relaciones. Por ejemplo, en los hombres, por parte de los padres existen dos relaciones, una la de la paternidad y otra la de la maternidad, que son específicamente distintas, porque el padre es principio de la generación por un motivo, y la madre lo es por otro. (Si fuesen muchos principio de una acción por el mismo motivo, v.gr. cuando muchos tiran juntamente de una nave, habría en todos una misma y única relación.) En cambio, por parte de la prole hay una sola filiación real, aunque mentalmente sea doble, en cuanto que corresponde a ambas relaciones de los padres en conformidad con las dos referencias mentales. Y así también, bajo cierto aspecto, hay en Cristo una sola filiación real, la que mira al Padre eterno, aunque existe en El otra relación temporal, que se dirige a la madre temporal.

ARTICULO 6

¿Nadó Cristo sin dolor por parte de la madre?

2-2 q.164 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que Cristo no nació sin dolor por parte de su madre.

1. Así como la muerte de los hombres fue una consecuencia del pecado de los primeros padres, según Gen 2,17: *El día que comiereis, ciertamente moriréis,* así también lo es el dolor del parto, según Gen 3,16: *Con dolor parirás los hijos.* Ahora bien, Cristo quiso sufrir la muerte. Luego parece que, por el mismo motivo, su alumbramiento debió producirse con dolor.

2. Aún más: el fin concuerda con el principio. Pero el fin de la vida de Cristo se produjo con dolor, según Is 53,4: *Verdaderamente cargó con nuestros dolores.* Luego parece que también en su nacimiento debió existir el dolor del parto.

3. Y también: en el libro *De Ortu Salvatoris* [25] se cuenta que al nacimiento de Cristo asistieron las parteras, que parecen necesarias para la parturienta a causa del dolor. Luego parece que la Santísima Virgen dio a luz con dolor.

23. ARISTÓTELES, 1.3 c.2 n.5 (BK 1003b22); S. TH., lect.2. 24. L.4 c.15 n.8 (BK 1021a29); S. TH., 1.5 lect.8. 25. *Protoevang. lacobi* c.18 (TI 35).

d. En Cristo sólo hay una relación real de filiación: la que le une y hace distinto del Padre desde la eternidad. Pero, como Cristo es realmente hijo de María, la relación maternal de María con el Hijo es muy real y está en relación directa con la persona del Verbo. En un momento del tiempo coinciden paternidad eterna de Dios y maternidad temporal de María.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Nativitate*[26], hablando a la Virgen Madre: *Ni en la concepción se alejó de ti el pudor, ni en tu alumbramiento se hizp presente el dolor.*

Solución. *Hay que decir:* El dolor de la parturienta se produce por la apertura de las vías por las que sale la criatura. Pero ya se dijo antes (q.28 a.2) que Cristo salió del seno materno cerrado, y de este modo no se dio allí ninguna apertura de las vías. Por tal motivo no existió dolor alguno en aquel parto, como tampoco hubo corrupción de ninguna clase; se dio, en cambio, la máxima alegría porque *había nacido en el mundo el Hombre-Dios,* según palabras de Is 35,1-2: *Florecerá sin duda como un lirio, y exultará golosa y llena de alabanzas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El dolor del parto en la mujer es consecuencia de la unión carnal con el varón. De donde, en Gen 3,16, después de haber dicho *parirás con dolor,* se añade: *Y estarás bajo el dominio del varón.* Pero, como dice Agustín en un Sermón *De Assumptione Beatae Vtrginis*[2"], de tal sentencia está excluida la Virgen Madre de Dios, la cual, *por haber concebido a Cristo sin la coluvie del pecado y sin el menoscabo de la unión con el varón, engendró sin dolor, sin violación de su integridady permaneciendo intacto el pudor de su virginidad.* Y Cristo asumió la muerte por su libre voluntad, para satisfacer por nosotros, no como por necesidad emanada de aquella sentencia, porque El no era deudor de la muerte.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como Cristo *muriendo destruyó nuestra muerte* (cf. 2 Tim 1,10), así con su sufrimiento nos libró a nosotros de los dolores; y por este motivo quiso morir con dolor. Pero el dolor de la madre en su alumbramiento no pertenecía a Cristo, que venía a satisfacer por nuestros pecados. Y por eso no fue necesario que su madre le diera a luz con dolor.

3. *A. la tercera hay que decir:* En Le 2,7 se narra que la propia Santísima Virgen *envolvió en pañales y colocó en el pesebre* al Niño que acababa de dar a luz. Y con esto queda demostrado que la narración de ese libro, que es apócrifo[28], es falsa. De donde dice Jerónimo en su *Contra Helvidium*[29]: *No hubo allí partera alguna, ni se hizo presente diligencia alguna de mujercillas.* (María) *fue la madre y fue la partera. Envolvió al Niño en pañales,* dice, *y lo colocó en el pesebre. Esta noticia pone de mani-Jiesto los disparates de los apócrifos.*

ARTICULO 7

¿Debió nacer Cristo en Belén?

In Mt. 2

Objeciones por las que parece que Cristo no debió nacer en Belén.

1. Se dice en Is 2,3: *De Sión saldrá la ley, y dejerusalén la palabra del Señor.* Ahora bien, Cristo es verdaderamente el Verbo de Dios. Luego debió venir al mundo desde Jerusalén.

2. Aún más: en Mt 2,23 se dice que estaba escrito de Cristo que *sería llamado Nazareno;* lo cual está tomado de Is 11,1, dónde está escrito: *De su raíz nacerá una flor;* y *Nazaret significa flor*[30]. Pero uno se denomina principalmente por el lugar de su nacimiento. Luego parece que debió nacer en Nazaret, donde también fue concebido y criado.

3. Y también: el Señor nació en el mundo para anunciar el testimonio de la verdad, según aquellas palabras de Jn 18,37: *Para esto nací, y para esto he venido al mundo: Para dar testimonio de la verdad.* Ahora bien, esto hubiera podido cumplirlo mejor de haber nacido en la ciudad de Roma, que ostentaba entonces el dominio del mundo. De donde dice Pablo escribiendo a los Romanos (1,8): *Vuestra fe es anunciada en todo el mundo.* Luego parece que no debió nacer en Belén.

En cambio está lo que dice en Miq 5,2: *Y tú, Belén de Efratá, de ti me saldrá el que domine en Israel.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso nacer en Belén por dos motivos. Primero, porque *nació de la descendencia de David según la carne,* como se dice en Rom 1,3. A David le había sido hecha la promesa especial de Cristo, según aquellas palabras de 2 Re (2 Sam) 23,1: *Dijo el varón para quien fue dispuesto lo referente al Cristo del Dios de Jacob.* Y por eso quiso nacer en Belén, donde nació David, para que por el mismo lugar de nacimiento quedase demostrado el cumplimiento de la promesa que le había sido hecha. Y esto es lo que indica el Evangelista (Le

26. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.195: ML 39,2108. 27 PSEUDO-AGUSTÍN, c.4: ML 40,1144. 28. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.l d.15 can.3 *Sancta Romana* § 42 (RF 1,38). 29. N.8: ML 23,201. 30. Cf. JERÓNIMO, *De nom. hebr.,* Nov. Test, **De** Mt.: ML 23,886.

2,4) cuando dice: *Porque era de la casay de la familia de David.*

Segundo, porque, como dice Gregorio en una *Homilía* , *Belén se traduce por casa de pan. Es el mismo Cristo quien dice: Yo soy el pan vivo que he bajado del délo*[e].

Respuesta a las objeciones: \. *A. la primera hay que decir:* Como David nació en Belén (1 Re 17,12), así también eligió a Jerusalén para establecer en ella la sede de su reino y para edificar allí el templo del Señor (2 Re 5,5; 7), con lo que Jerusalén se convirtió así en ciudad real y sacerdotal. Ahora bien, el sacerdocio y el reino de Cristo se realizaron principalmente en su pasión. Y por eso eligió convenientemente Belén para su nacimiento, Jerusalén para su pasión.

Con esto confundió a la vez la vanidad de los hombres, que se glorían de traer su origen de ciudades nobles, en las que buscan también ser especialmente honrados. Cristo, por el contrario, quiso nacer en una población desconocida, y padecer los agravios en una ciudad ilustre.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso florecer conforme a una vida virtuosa, no según el origen racial. Y por este motivo quiso ser educado y criado en la ciudad de Nazaret. Pero tuvo a bien nacer en Belén peregrinando como extranjero, porque, como dice Gregorio[32], *mediante la humanidad que había tomado, nacía como en casa ajena, no conforme a su poder, sino conforme a la naturaleza.* Y, como también escribe Beda[33], *por carecer de lugar en el mesón, nos preparó muchas mansiones en la casa de su Padre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en un *Sermón* del Concilio de Efeso[34], *si hubiese elegido la grandiosa ciudad de Roma, hubiera pensado que el cambio del mundo obedeció al poder de sus ciudadanos. Si hubiera sido hijo del Emperador, hubieran atribuido sus frutos al poder. Sin embargo, para que se supiese que la divinidad había transformado el orbe, eligió una madre pobre y una patria todavía más pobre.*

Dios eligió la flaquera del mundo para confundir a los fuertes, como se dice en 1 Cor 1,27. De ahí que, para demostrar más su poder, estableció en Roma, que era la cabeza del mundo, la capitalidad de su Iglesia, en señal de una victoria perfecta, a fin de que desde allí se extendiese la fe al mundo entero, según palabras de Is 26,5-6: *Humillará la ciudad soberbia, y la pisará el pie del pobre,* es decir, de Cristo, *el paso de los menesterosos,* esto es, de los apóstoles Pedro y Pablo.

ARTICULO 8

¿Nació Cristo en el tiempo oportuno?

In Mí. 2

Objeciones por las que parece que Cristo no nació en el tiempo conveniente.

1. Cristo vino para restablecer la libertad a los suyos. Pero nació en tiempo de esclavitud, a saber, cuando por un decreto de Augusto queda empadronado todo el orbe, como hecho tributario, según se lee en Le 2,1 ss.

Luego parece que Cristo no nació en el tiempo oportuno.

2. Aún más: las promesas sobre el nacimiento de Cristo no fueron hechas a los gentiles, según palabras de Rom 9,4: *De quienes* (los israelitas) *son las promesas.* Ahora bien, Cristo nació en un tiempo en que dominaba un rey extranjero, como es evidente por Mt 2,1: *Habiendo nacido Jesús en los días del rey Herodes.* Luego parece que no nació en el tiempo conveniente.

3. Y también: el tiempo de la presencia de Cristo en el mundo se compara con el día, puesto que Aquél es la *luz del mundo,* por lo que él mismo dice en Jn 9,4: *Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día.* Pero los días son más largos en verano que en invierno. Luego, habiendo nacido en lo profundo del invierno, el día octavo de las calendas de enero (25 de diciembre), parece que no nació en el tiempo preciso.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley.*

31. *In Evang.* 1.1 hom.8: ML 76,1104. 32. *In Evang.* 1.1 hom.8: ML 76,1104. 33. *In Lúe.* 2,7 1.1: ML 92,331. 34. P.III c.9: MANSI 5,195. TEODOTO DE ANCIRA, Hom.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1360.

e. Partiendo del dato evangélico, se confiesa que Jesús realiza las promesas hechas a David (c.) siendo liberador en actitud de pobreza (sol.l), con la entrega personal de «una conducta virtuosa» (sol.2), renunciando a la imposición por el poder (sol.3).

Solución. *Hay que decir:* La diferencia entre Cristo y los otros hombres está en esto: Los otros hombres nacen sujetos a la necesidad del tiempo; Cristo, en cambio, como Señor y Creador de todos los tiempos, escogió el tiempo en que había de nacer, lo mismo que eligió la madre y el lugar. Y porque *cuanto procede de Dios está perfectamente ordenado* (cf. Rom 13,1) y convenientemente dispuesto (cf. Sab 8,1), sigúese que Cristo nació en el tiempo más oportuno *f.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo vino para hacernos volver del estado de esclavitud al estado de libertad. Y por eso, así como asumió nuestra mortalidad para devolvernos a la vida, de igual modo, como dice Beda[35], *se dignó encarnarse en un tiempo en que, apenas nacido, fuese empadronado en el censo del César y, por liberarnos a nosotros, quedase él sometido a la servidumbre.*

También por aquellos días, en que el mundo entero vivía bajo la autoridad de un solo Príncipe, reinó la mayor paz. Y por eso convenía que en tal época naciese Cristo, que es *nuestra paz que hizo de los dos pueblos uno,* como se dice en Ef 2,14. Por lo que escribe Jerónimo en *Super Isaiam*[36]: *Repasemos las antiguas historias, y descubriremos que hasta el año veintiocho de César Augusto imperó la discordia en todo el mundo, y que, una vez nacido el Señor, cesaron todas las guerras,* conforme a aquellas palabras de Is 2,4: *No levantará espada nación contra nación.*

Convenía asimismo que, cuando imperaba un solo Príncipe en el mundo, naciese Cristo, que venía a *congregar* a los suyos *en uno, para que hubiese un solo redil y un solo Pastor,* como se dice en Jn 11,52 y 10,16.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso nacer en tiempos de un rey extranjero, para que se cumpliese la profecía de Jacob, que dice en Gen 49,10: *No faltará el cetro de Judá, ni un jefe de su descendencia, hasta que llegue el que ha de ser enviado.* Porque, como dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[37], *mientras el pueblo judío estaba sujeto a los reyes de Judá, aunque pecadores, eran enviados profetas para su remedio. Pero ahora, cuando la ley de Dios estaba aherrojada bajo el poder de un rey inicuo, nace Cristo, porque la enfermedad grande y desesperada requería un médico más ingenioso.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en el libro *De quaest. Novi et Vet. Test.*[38], *Cristo quiso nacer cuando la luz del día comienza a crecer,* para que quedase claro que él había venido para que los hombres se dirigiesen hacia la luz divina, según aquellas palabras de Le 1,79: *Para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte.*

Del mismo modo escogió también la crudeza del invierno para nacer, a fin de sufrir por nosotros las penalidades corporales ya desde entonces.

35. 7» *Lúe.* 2,4 1.1: ML 92,330. 36. Sobre 2,4 1.2: ML 24,46. 37. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 2,1, hom.2: MG 56,636. 38. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I, del *Nuevo Test.,* q.53: ML 35,2252.

f. Dios mismo eligió el tiempo para el nacimiento de Cristo (c.), mostrando así que viene a liberar como servidor (sol.l) desde su nacimiento (sol.3); su misión es unir a los hombres (sol.2) y ser luz para iluminar a todos (sol.3).

CUESTIÓN 36

Sobre la manifestación del nacimiento de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la manifestación del nacimiento de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos?—2. ¿Debió ser manifestado a algunos?—3. ¿A quiénes debió manifestarse?—4. ¿Debió manifestarse él mismo o, mejor, debió ser manifestado por otros?—5. ¿Por qué otras cosas debió ser manifestado?—6. Sobre el orden de las manifestaciones.—7. Sobre la estrella que manifestó su nacimiento.—8. Sobre la veneración de los Magos, que conocieron el nacimiento de Cristo por medio de la estrella.

ARTICULO 1

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos?

Infra q.39 a.8 ad 3

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos.

1. El cumplimiento debe corresponder a la promesa. Pero sobre la promesa del nacimiento de Cristo se dice en Sal 49,3: *Dios vendrá manifiestamente.* Y vino por su nacimiento terrenal. Luego parece que su nacimiento debió ser manifestado a todo el mundo.

2. Aún más: en 1 Tim 1,15 se lee: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores.* Ahora bien, esto no se cumple más que en cuanto se les manifiesta la gracia de Cristo, según aquellas palabras de Tit 2,11-12: *Apareáó la grada de Dios Salvador nuestro a todos los hombres, enseñándonospara que, renunciando a la impiedady a los deseos mundanos, vivamos sobria, piadosa y justamente en este mundo.* Luego parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos.

3. Y también: Dios, por encima de todo, es más inclinado a la misericordia, según aquella expresión de Sal 144,9: *Su misericordia está por encima de todas sus obras.* Pero en su segunda venida, en la *quejuagará justamente* (cf. Sal 74,3), vendrá manifiestamente para todos, según el texto de Mt 24,27: *Como el relámpago sale del oriente y se deja ver hasta el occidente, así será la venida del Hijo delhombre.* Luego con mayor razón debió ser manifestada a todos su primera venida, cuando nació corporalmente en el mundo.

En cambio está lo que se dice en Is 45,15: *Tú eres un Dios escondido, Santo de Israel, Salvador.* Y lo que se lee en Is 53,3: *Su rostro está como escondidoy despreciado.*

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a todos en general. Primero, porque esto hubiera impedido la redención humana, que fue realizada por medio de su cruz, pues, como se dice en 1 Cor 2,8: *De haberlo conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.*

Segundo, porque esto hubiera debilitado el mérito de la fe, por la que había venido a justificar a los hombres, según Rom 3,22: *Lajusticia de Dios por la fe en Jesucristo.* Si, al nacer Cristo, su nacimiento se hubiera manifestado a todos mediante signos claros, desde entonces se hubiera suprimido la razón de la fe, que es *la prueba de lo que no se ve,* como se lee en Heb 11,1.

Tercero, porque con esto se hubiera dudado sobre la verdad de su humanidad. De donde dice Agustín en la Epístola *ad Volu-*

a. Es una lectura espiritual sobre los relatos evangélicos. En ellos el creyente descubre algunas verdades fundamentales: Dios es inabarcable por el hombre (a.1 en cambio); pero gratuitamente se revela (a.2 en cambio) según su sabiduría (a.3 en cambio) en condición de hombre (a.4 en cambio) y por signos apropiados a los hombres (a.5 en cambio) en un proceso elegido por Dios mismo (a.6 en cambio) y siempre ofreciendo nuevas señales (a.7 en cambio) a todos los hombres de buena voluntad (a.8 en cambio).

sianum z *Si no se hubiese hecho adulto de infante, cambiando la edad; si no hubiese necesitado de alimento y de sueño en modo alguno, ¿no hubiera consolidado la opinión errónea, j no se hubiera creído que en modo alguno había tomado verdadera naturaleza humana?;y, al hacerlo todo maravillosamente, ¿no hubiera destruido lo que realizó misericordiosamente?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esa sentencia se entiende de la venida de Cristo para juzgar, como expone la *Glosa*[2] a propósito del texto citado.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la gracia de Dios Salvador habían de ser instruidos todos los hombres para su salvación, no al principio de su nacimiento, sino después, andando el tiempo, después de que *hubiera realizado la salvación en medio de la tierra* (cf. Sal 73,12). Por lo que, después de su pasión y resurrección, dijo a los discípulos en Mt 28,19: *Yendo* (por el mundo), *enseñad a todas las gentes.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Para el juicio es necesario que se conozca la autoridad del juez, y por eso es necesario que la venida de Cristo para juzgar sea manifiesta. Pero la primera venida fue para la salvación de todos, que se realiza por medio de la fe, la cual recae en las cosas que no se ven. Y, por este motivo, la primera venida de Cristo debió ser escondida.

ARTICULO 2

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a algunos?

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a nadie.

1. Como acabamos de decir (a.l ad 3), era conveniente para la salvación de los hombres que la primera venida de Cristo fuese oculta. Pero Cristo vino para salvar a todos, según aquellas palabras de 1 Tim 4,10: *El es Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles.* Luego el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a nadie.

2. Aún más: antes de que Cristo viniera al mundo les fue revelado a la Santísima Virgen y a San José el futuro nacimiento de Aquél. Luego no era necesario que, una vez nacido Cristo, fuese manifestado a otros su nacimiento.

3. Y también: ningún hombre prudente descubre aquello de lo que se deriva la turbación y el daño de otros. Pero, una vez manifestado el nacimiento de Cristo, se siguió la turbación, puesto que en Mt 2,3 se dice: *Oyendo el rey Herodes* el nacimiento de Cristo, *se turbó y toda Jerusalén con él.* Esto redundó también en perjuicio de los otros, pues, con esta ocasión, Herodes *mató en Belén y en sus contornos a los niños de dos años para abajo* (Mt 2,16). Luego parece que no fue conveniente que el nacimiento de Cristo fuese manifestado a algunos.

En cambio está que el nacimiento de Cristo no hubiera sido provechoso para nadie en caso de haber sido oculto para todos. Pero convenía que el nacimiento de Cristo fuese provechoso; de lo contrario, hubiera nacido inútilmente. Luego parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a algunos.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que provienen de Dios están ordenadas.* Y pertenece al orden de la sabiduría divina que los dones de Dios y los secretos de su sabiduría no lleguen por igual a todos, sino que se dirijan inmediatamente a algunos y, por medio de ellos, se encaminen a los otros. Por lo que, respecto al misterio de la resurrección, se dice, en Act 10,40-41, *que Dios concedió* a Cristo resucitado *que se hiciese visible, no a todo el pueblo, sino a los testigos señalados de antemano por Dios.* Luego esto debió observarse también tocante a su nacimiento, para que Cristo no se manifestase a todos, sino a algunos, por los que pudiera llegar a los otros.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Como hubiera cedido en perjuicio de la salvación humana el que todos los hombres conociesen el nacimiento de Dios, así hubiera acontecido también en caso de no haber sido conocido por nadie. De uno y otro modo se destruye la fe, a saber: tanto si una cosa es enteramente manifiesta como si no es conocida por nadie, de quien pueda ser oído el testimonio, pues *la fe viene de la audición,* como se dice en Rom 10,17.

2. *A la segunda hay que decir.* María y José debían ser instruidos sobre el nacimiento de

1. *Epist.* 137 c.3:ML 33,519. 2. *Glossa inferí,* sobre Sal 49,3 (111,155v); *Gossa LOMVAKDI* sobre Sal 49,3: ML 191,476. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.49,3; ML 36,569.

Cristo antes de que se produjese, porque a ellos tocaba reverenciar al niño concebido en el seno, y servirle una vez que hubiera nacido. Pero su testimonio, al provenir de la familia, hubiera sido considerado como sospechoso en cuanto a la grandeza de Cristo. Y por eso debió ser manifestado a otros extraños, cuyo testimonio pudiera estar exento de sospecha.

3. *A. la tercera hay que decir:* La turbación que se siguió de la manifestación del nacimiento de Cristo era conveniente a tal nacimiento. Primero, porque con esto queda patente la dignidad celeste de Cristo. De donde dice Gregorio en una *Homilía*[3]: *Nacido el Rey del cielo, se turba el rey de la tierra, porque, en efecto, la grandeva terrena queda confundida cuando se revela el señorío celestial.* Segundo, porque con esto se representaba la potestad judicial de Cristo. Por lo que dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía":* *¿Qué será el tribunal deljuez cuando la cuna del niño aterraba a los reyes soberbios?* Tercero, porque con esto se figuraba el aniquilamiento del reino del diablo, pues, como dice el papa León en un Sermón sobre la *Epifanía*[5], *no es tanto Herodes el que se turba en sí mismo cuanto el diablo en Herodes. Este le estimaba un hombre, mas el diablo lo tenía por Dios. Y ambos a dos temían al sucesor de su reino: el diablo, al sucesor celestial; Herodes, en cambio, al terrenal.* En vano, sin embargo, porque Cristo no había venido para tener un reino terreno en la tierra, como dice el papa León[6], hablando a Herodes: *Tupalacio no es capaz de hospedar a Cristo, ni el Señor del mundo puede quedar satisfecho con la estrechez del poder de tu reino.*

El que los judíos se turbasen, cuando más bien deberían alegrarse, se debe o a que, como dice el Crisóstomo[7], *los inicuos no podían alegrarse de la venida del justo,* o a que querían lisonjear a Herodes, a quien temían, porque *el pueblo halaga más de lo justo a aquellos cuya crueldad soporta.*

La muerte que los niños recibieron de Herodes no cedió en detrimento de los mismos, sino en su provecho. Dice Agustín en su Sermón sobre la *Epifanía*[8]: *No quiera Dios que pensemos que Cristo, que vino a liberar a los hombres, no hiciese nada por el premio de los que eran muertos por su causa, El, que, colgado de la cruz oró por los que le mataban.*

ARTICULO 3

¿Estuvieron bien escogidos aquellos a los que fue manifestado el nacimiento de Cristo?

Objeciones por las que parece que no fueron debidamente elegidos aquellos a quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo.

1. En Mt 10,5 ordenó el Señor a sus discípulos: *No vayáis a los gentiles;* sin duda para manifestarse a los judíos antes que a los gentiles. Luego parece que mucho menos debió darse a conocer desde el principio el nacimiento de Cristo a los gentiles, que *vinieron del oriente,* como se lee en Mt 2,1.

2. Aún más: la revelación de la verdad divina debe hacerse principalmente a los amigos de Dios, conforme a aquellas palabras de Job 36,33: *Habla de* (su obra) *a su amigo.* Ahora bien, parece que los magos son enemigos de Dios, pues en Lev 19,31 se dice: *No acudáis a los magos ni preguntéis a los adivinos.* Luego el nacimiento de Cristo no debió ser revelado a los magos.

3. Y también: Cristo vino a liberar al mundo entero del poder del diablo, por lo que se dice en Mal 1,11: *Desde donde nace el sol hasta su ocaso, grande es mi nombre entre las naciones.* Luego no debió manifestarse solamente a los que habitan en el oriente, sino también a los que viven en todo el mundo.

4. Todavía más: todos los sacramentos de la ley antigua eran figura de Cristo. Ahora bien, los sacramentos de la ley antigua eran administrados por ministerio de los sacerdotes legales. Luego parece que el nacimiento de Cristo más debió ser revelado a los sacerdotes en el templo que a los pastores en el campo (Le 2,8).

5. Por último: Cristo nació de madre virgen, y él mismo era, cronológicamente, niño. Luego parece que hubiera sido más conveniente que se manifestase a los jóvenes y a las vírgenes que a los ancianos y casados, o a las viudas, como Simeón y Ana (Le 2,25).

En cambio está que en Jn 13,18 se dice: *Yo sé bien a quiénes elegí.* Pero las cosas que se hacen según la sabiduría de Dios, se hacen adecuadamente. Luego fueron elegi-

3. *In Evang.* 1.1 hom.10: ML 76,1110. 4. *Serm. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1029. 5. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,3, hom.2: MG 56,639. 6. *Sermones* serm.34 c.2: ML 54,246. 7. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,3, hom.2: MG 56,639. *Glossa ordin.,* In Mt 2,3 (V,ll E). 8. *Serm. adpopul.* serm.373 c.3: ML 39,1665.

dos debidamente aquellos a quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* La salvación que Cristo iba a realizar pertenecía a toda la multiplicidad humana, pues, como se lee en Col 3,11, *en Cristo no hay varón y mujer, gentil y judío, esclavo y libre,* y así sucede con otras cosas por el estilo. Y, para que esto quedase prefigurado en el mismo nacimiento de Cristo, fue manifestado a hombres de toda condición. Porque, como dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[9], *los pastores eran israelitas; los Magos, gentiles. Aquéllos estaban cerca, éstos vinieron de lejos. Unos y otros corrieron juntos como a su piedra angular.* Hubo también entre ellos otra diferencia: los Magos fueron sabios y poderosos; los pastores, humildes y plebeyos. También se reveló a justos, tales Simeón y Ana, y a pecadores, a saber, los Magos. Se manifestó asimismo a hombres y mujeres, como Ana, para demostrar con ello que ninguna clase de hombres quedaba excluida de la salvación de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La manifestación del nacimiento de Cristo fue una anticipación de la revelación plena que vendría luego. Y como en la segunda manifestación la gracia de Cristo fue anunciada por el propio Cristo y sus Apóstoles, primero a los judíos y luego a los gentiles, así también se acercaron a Cristo en primer lugar los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los que vivían más cerca; y luego vinieron de lejos los Magos, que fueron *las primicias de los gentiles,* como dice Agustín[10].

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía* [11], *como prevalece la impericia en la rusticidad de los pastores, así prevalece la impiedad en los sacrilegios de los magos. Sin embargo, Aquel que es la piedra angular consagró a sí mismo a unos y otros, porque vino a escoger lo necio para confundir a los sabios, y no a llamar a los justos, sino a los pecadores, afín de que ningún grande se ensoberbeciese y ningún débil se desesperase.*

Sin embargo, algunos [12] opinan que estos Magos no fueron hechiceros, sino sabios astrólogos, que entre los persas o los caldeos se llaman magos.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone el Crisóstomo [13], *los Magos vinieron del Oriente, porque de donde nace el día, de allí partió el principio de la fe, puesto que la fe es la luz de las almas.* O *porque cuantos vienen de Cristo, vienen de El y por Elz;* de donde en Zac 6,12 se escribe: *He aquí el varón, cuyo nombre es Oriente.*

Se dice, a la letra, que vinieron del oriente, o porque procedían, según algunos [15], de las regiones extremas del oriente, o porque vinieron de algunas comarcas vecinas de los judíos, pero que están situadas al oriente del país de los judíos [16].

Sin embargo, también es creíble que apareciesen señales del nacimiento de Cristo en otras partes del mundo, como sucedió en Roma, donde manó aceite [17], o en España, donde aparecieron tres soles que, poco a poco, se convirtieron en uno solo [18].

4. *A la cuarta hay que decir.* Como expone el Crisóstomo [19], el ángel que anunció el nacimiento de Cristo no se dirigió a Jerusalén, ni fue en busca de los escribas y fariseos, porque estaban corrompidos y eran presa de la envidia. Los pastores, en cambio, eran sinceros y cultivaban el antiguo estilo de vida de los patriarcas y de Moisés.

Estos pastores anunciaban también a los doctores de la Iglesia, a los que son revelados los misterios de Cristo, que estaban ocultos para los judíos.

5. *A la quinta hay que decir:* Como comenta Ambrosio[20], *el nacimiento del Señor debió ser testificado no sólo por los pastores, sino también por los ancianos y por los justos,* cuyo

9. *Serm. adpopul.* serm.202 c.l: ML 38,1033. 10. *Serm. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1028; serm.202 c.l: ML 38,1033. 11. *Serm. ad popul.* serm.200 c.3: ML 38,1030. 12. JERÓNIMO, *In Dan. 2.2:* ML 25,521; PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. inMatth.* 2,1, hom.2: MG 56,637; ALBERTO MAGNO, *In Matth. 2,2* (BO 20,61). Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 2.2 § 1; *Glossa ordin.,* In Mt 2,1 (V.ll A). 13. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,2, hom.2: MG 56,637. 14. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,901. 15. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.6: MG 57,63; REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1: ML 131,900; ALBERTO MAGNO, *In Matth. 2,2* (BO 20,66); TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt. 2,2,* § 1. 16. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,901; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 1,2, § 1. 17. Cf. EUSEBIO DE CESÁREA, *Chronica* 1.2, traducida por JERÓNIMO, Olymp.185: MG 19,521-522; cf. ML 27,431. 18. Cf. EUSEBIO DE CESÁREA, *Chronica* 1.2, traducida por JERÓNIMO, Olymp.184: MG 19,519-520; cf. ML 27,429. 19. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,8, § 3. Cf. TEOEILACTO, *In Lúe.* 2,8: MG 123,721; ORÍGENES, *In Lúe.* 2,8, hom.12, traducido por JERÓNIMO: MG 13,1828; cf. ML 26,258. 20. *In Lúe.* 2,25, 1.2: ML 15,1655.

testimonio resultaba más creíble por su santidad.

ARTICULO 4

¿Debió revelar su nacimiento el propio Cristo?

Objeciones por las que parece que el propio Cristo debió dar a conocer su nacimiento.

1. *La causa que actúa por sí misma es siempre más noble que la que obra movida por otro,* como se dice en el VIII *Physic.*[21]. Pero Cristo manifestó su nacimiento por medio de otros, a saber: a los pastores por medio de los ángeles, y a los Magos por la estrella. Luego con mayor razón debió revelar El mismo su nacimiento.

2. Aún más: en Eclo 20,32 se dice: *Sabiduría oculta y tesoro escondido: ¿Qué provecho hay en los dos?* Ahora bien, Cristo, desde el principio de su concepción, poseyó en plenitud el tesoro de la sabiduría y de la gracia. Por consiguiente, de no haber manifestado esta plenitud con obras y palabras, la sabiduría y la gracia le hubieran sido dadas en vano. Lo cual resulta inconveniente, porque *Dios y la naturaleza no hacen nada en vano,* como se dice en el I *De cáelo*[22].

3. Y también: en el libro *De Infantia Salvatoris*[23] se lee que Cristo hizo muchos milagros en su niñez. Y así da la impresión de que el mismo dio a conocer su nacimiento.

En cambio está lo que dice el papa León[24]: Los Magos encontraron un Niño Jesús que *en nada se diferenciaba de la generalidad de los niños.* Ahora bien, los otros niños no se dan a conocer por sí mismos. Luego tampoco convino que Cristo revelase por sí mismo su nacimiento.

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo estaba ordenado a la salvación de los hombres, que se consigue por medio de la fe. Pero la fe que salva, confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo. Por consiguiente, era necesario que el nacimiento de Cristo fuese revelado de tal modo que la demostración de su divinidad no perjudicase la fe en su humanidad. Y esto sucedió al manifestar Cristo en sí mismo la semejanza de la flaqueza humana, y al demostrar, no obstante, el poder de su divinidad por medio de las criaturas de Dios. Y por eso Cristo no reveló por sí mismo su propio nacimiento, sino a través de sus criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el terreno de la generación y el movimiento es necesario llegar a lo perfecto por medio de lo imperfecto. Y, por ese motivo, Cristo se manifestó primero por medio de otras criaturas, y después se reveló el mismo con una manifestación perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la sabiduría escondida resulte inútil, no toca, sin embargo, al sabio manifestarse en cualquier momento, sino en el tiempo oportuno, pues en Eclo 20,6 se dice: *Hay quien calla porque no tiene respuesta; y hay quien calla conociendo el tiempo oportuno.* Así pues, la sabiduría dada a Cristo no fue inútil, porque se manifestó a sí misma en el tiempo oportuno. Y el haber permanecido oculta el tiempo oportuno es señal de sabiduría.

3. *A la tercera hay que decir.* El libro *De Infantia Salvatoris*[25] es apócrifo. Y el Crisóstomo, *In Ioann.*[26], dice que Cristo no hizo milagros antes de convertir el agua en vino, conforme a lo que se lee en Jn 2,11: *Este fue el primero de los milagros de Jesús. Si hubiera hecho milagros en el principio de su vida, los israelitas no hubieran necesitado que lo manifestase otro,* cuando, sin embargo, Juan Bautista dice en Jn 1,31: *Para que sea manifestado a Israel, por eso he venido yo a bautizar con agua. Justificadamente, pues, no comentó a hacer milagros en los albores de su vida. Hubieran tomado su encarnación por una fantasía, y le hubieran crucificado antes del tiempo oportuno, deshechos de envidia.*

ARTICULO 5

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado por los ángeles y por medio de la estrella?

In Mí. 2

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado por los ángeles (Le 2,8).

21. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 257a30); S. TH., lect.9. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 23. C.26-41 (TI 93-110). 24. *Sermones* serm.34 (VI sobre Epifanía), c.3: ML 54,247. 25. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.1 d.15 can.3 *Sancta Romana* § 41 (RF 1,38). 26. *Homil.* 21: MG 59,129.

1. Los ángeles son sustancias espirituales, según palabras de Sal 103,4: *Que hace ángeles a sus espíritus.* Pero el nacimiento de Cristo acontecía según la carne, no según su sustancia espiritual. Luego no debió ser manifestado por los ángeles.

2. Aún más: la afinidad de los justos con los ángeles es mayor que con cualesquiera otros seres, conforme a aquellas palabras de Sal 33,8: *El ángel del Señor acampa en torno a los que le temen, j los libra.* Ahora bien, a los justos, esto es, a Simeón y Ana, no les manifestaron los ángeles el nacimiento de Cristo. Luego tampoco debieron manifestarlo a los pastores.

3. Y también: parece que ni a los Magos debió serles manifestado el nacimiento de Cristo por medio de la estrella (Mt 2,2.9), pues da la impresión de que eso sería ocasión de error para los que piensan que los astros se enseñorean del nacimiento de los hombres. Pero las ocasiones de pecar deben ser apartadas de los hombres. Luego no fue conveniente que el nacimiento de Cristo fuese revelado por medio de la estrella.

4. Por último: para que algo sea manifestado por medio de un signo, éste debe ser cierto. Ahora bien, la estrella no parece que sea una señal segura del nacimiento de Cristo. Luego resulta incorrecto que el nacimiento de Cristo fuese manifestado por medio de una estrella.

En cambio está lo que se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Ahora bien, tal manifestación fue obra de Dios. Luego se realizó mediante señales oportunas.

Solución. *Hay que decir:* Como la demostración silogística se hace por medio de las nociones que son más conocidas de aquel a quien se trata de demostrar algo, así la manifestación que se realiza mediante señales debe hacerse por medio de las que son familiares a aquellos a quienes se orienta la manifestación. Pero es claro que a los justos les resulta familiar y habitual el ser instruidos por interior instinto del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la demostración de signos sensibles. Mas otros, acostumbrados a las cosas corporales, son llevados mediante éstas a las espirituales. Los judíos estaban acostumbrados a recibir las instrucciones divinas por medio de ángeles, mediante los cuales también habían recibido la Ley, según aquellas palabras de Act 7,53: *Recibisteis la Ley por ministerio de los ángeles.* Los gentiles, en cambio, y sobre todo los astrólogos, estaban acostumbrados a contemplar el curso de las estrellas. Y por eso, a los justos, esto es, a Simeón y a Ana, les fue revelado el nacimiento de Cristo por interior instinto del Espíritu Santo, según el texto de Le 2,26: *Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no moriría antes de ver al Ungido del Señor.* Pero a los pastores y a los Magos, como dados a las cosas corporales, les fue manifestado el nacimiento de Cristo por medio de apariciones visibles. Y como el nacimiento no era puramente terrenal, sino en cierto modo celestial, por eso les fue revelado el nacimiento de Cristo a unos y otros mediante señales celestes, pues, como dice Agustín en su Sermón sobre la *Epifanía*[27], *los ángeles moran en los cielos, j los astros los hermosean; a unosj a otros cuentan los cielos la gloria de Dios.*

Con razón, pues, fue revelado el nacimiento de Cristo a los pastores por los ángeles, como a judíos, entre los cuales fueron frecuentes las apariciones angélicas; a los Magos, en cambio, como acostumbrados a la contemplación de los cuerpos celestes, fue manifestado mediante la señal de la estrella. Porque, como dice el Crisóstomo[28], *el Señor, condescendiendo con ellos, quiso llamarlos por medio de las cosas a que estaban habituados.* Hay todavía otra razón. Porque, como dice Gregorio[29], *a los judíos, como a seres que usan de la razón, debió predicarles un ser racional, esto es, un ángel. Los gentiles, en cambio, que no sabían servirse de la razón para conocer a Dios, son conducidos a El no por medio de la voz sino mediante señales. Y como los predicadores anunciaron a los gentiles un Señor que ja hablaba, así los elementos mudos lo predicaron cuando todavía no hablaba.* Puede añadirse incluso una tercera razón. Porque, como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[30], *Abrahán tenía la promesa de una descendencia innumerable, que sería engendrada no por vía carnal, sino por la fecundidad de la fe. Y por eso fue comparada a la muchedumbre de las estrellas, con el fin de que surgiese la esperanza de una descendencia celestial.* Y por ese motivo los gentiles, *designados por las estrellas, son animados por la aparición de un nuevo astro* para que se lleguen a Cristo, por

27. *Serm. adpopul.* serm.204: ML 38,1037. 28. *In Matth.* hom.6: MG 57,65. 29. *In Evang.* 1.1, hom.10: ML 76,1110. 30. Cf. LEÓN MAGNO, *Sermones* serm.33 c.2: ML 54,241.

quien se convierten en descendencia de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* Necesita de manifestación lo que de suyo es oculto, pero no lo que, por naturaleza, es manifiesto. Ahora bien, la carne del que acababa de nacer era manifiesta, mientras que su divinidad era oculta. Y por eso su nacimiento es manifestado convenientemente por los ángeles, que son ministros de Dios. Por lo que el ángel apareció también rodeado de claridad, para hacer ver que el que acababa de nacer era *el esplendor de la gloria del Padre* (cf. Heb 1,3).

2. *A. la segunda hay que decir:* Los justos no necesitaban de la aparición visible de los ángeles, sino que, por perfectos, tenían suficiente con el instinto interior del Espíritu Santo.

3. *A. la tercera hay que decir.* La estrella que reveló el nacimiento de Cristo eliminó toda ocasión de error. Como escribe Agustín en *Contra Faustumz, ninguna clase de astrólogos estableció el destino de los hombres que iban a nacer por las estrellas, de tal manera que aseverasen que, nacido un hombre, una estrella abandonase su curso y se dirigiese a aquel que había nacido,* como sucedió con la estrella que manifestó el nacimiento de Cristo. Y por tanto, con esto no queda confirmado el error de quienes *piensan que la suerte de los hombres que nacen está vinculada al orden de los astros, pero que no creen que el orden de los astros pueda alterarse con el nacimiento de un hombre.*

Igualmente, como dice el Crisóstomo[32], *no es misión de la astronomía conocer, por medio de las estrellas, a los que nacen, sino predecir las cosas futuras a partir de la hora del nacimiento. Y los Magos no conocieron el tiempo del nacimiento para que, partiendo de aquí, conociesen el futuro por el movimiento de las estrellas, sino que procedieron más bien al contrario.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Como cuenta el Crisóstomo[33], en algunos escritos apócrifos se lee que cierta nación que habita en el extremo oriente, junto al Océano, poseía un escrito, con el nombre de *Set,* que habla de esta estrella y de los dones que deben ser ofrecidos en esa línea. Ese pueblo vigilaba con diligencia el nacimiento de tal estrella mediante doce exploradores que, en determinadas estaciones del año, subían devotamente a una montaña. En ella vieron un día una estrella que contenía como la figura de un niño y sobre ella la imagen de una cruz.

Cabe decir también, como se expone en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.* , que *los Magos seguían la tradición de Balaam,* que anunció: *Una estrella saldrá de Jacob* (Núm 24,17). *Por donde, al ver una estrella fuera de la disposición acostumbrada, interpretaron que era lapredichapor Balaam como anunciadora del rey de losjudíos.*

O puede entenderse, como dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz, que los Magos escucharon de los ángeles un aviso que revelaba* que la estrella anunciaba a Cristo recién nacido. Y parece probable que lo recibiesen *de los buenos, cuando y a buscaban su salvación en Cristo, a quien iban a adorar.*

O, finalmente, como dice el papa León en un Sermón sobre la *Epifanía ¡fuera de la figura que estimuló su mirada corporal, un rayo de verdad más brillante, que pertenecía a la iluminación de la fe, adoctrinó sus corazones.*

ARTICULO 6

¿El nacimiento de Cristo fue manifestado en el orden debido?

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo fue anunciado en un orden incorrecto.

1. El nacimiento de Cristo debió ser manifestado en primer lugar a los más allegados a Cristo, y a los que más le anhelaban, conforme a aquellas palabras de Sab 6,14: *Se adelanta a los que la desean, para manifestárseles.* Pero los justos eran los más allegados a Cristo por la fe, y eran los que más deseaban su venida, por lo que en Le 2,25 se dice de Simeón que *era un hombrejustoy temeroso de Dios, que esperaba la redención de Israel.* Luego el nacimiento de Cristo hubiera debido ser manifestado a Simeón antes que a los pastores y a los Magos.

2. Aún más: los Magos fueron *lasprimicias de la gentilidad* que había de creer en Cristo[37]. Pero *la plenitud de los gentiles accede* primeramente a la fe, y después *será salvado todo Israel,* como se dice en Rom 11,25-26. Luego el nacimiento de Cristo debió ser manifestado antes a los Magos que a los pastores.

31. L.2 c.5: ML 42,212. 32. *In Matth.* hom.6: MG 57,63. 33. Cf. PsEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth. 2,2,* hom.2: MG 56,637. 34. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l, *ex Nov. Test.,* q.62: ML 35,2258. 35. *Serm. ad popul.* serm.374: ML 39,1666. 36. *Sermones* serm.34 c.3: ML 54,246, 37. *Serm. ad popul.* serm.200 c.l: ML 38,1028; serm. 202 c.l: ML 38,1033.

3. Y también: en Mt 2,16 se dice que *Herodes mató a todos los niños que había en Belén y en sus contornos, de dos años para abajo, según el tiempo que había inquirido de los Magos.* Y así da la impresión de que los Magos llegaron a Cristo a los dos años de su nacimiento. Por consiguiente, el nacimiento de Cristo fue manifestado a los gentiles de modo inadecuado después de tanto tiempo.

En cambio está lo que se dice en Dan 2,21: *El cambia los tiempos y los momentos.* Y así parece que el tiempo de la manifestación del nacimiento de Cristo fue dispuesto en el orden oportuno.

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo fue revelado primeramente a los pastores, el mismo día en que tuvo lugar. Como se dice en Le 2,8.15.16, *había unos pastores en la misma región que velaban y guardaban las vigilias de la noche sobre sus rebaños. Y cuando los ángeles se apartaron de ellos yéndose al délo, se decían unos a otros: Pasemos a Belén. Y vinieron corriendo.* En segundo lugar llegaron a Cristo los Magos, el día trece de su nacimiento, día en que se celebra la fiesta de la Epifanía. Si hubieran venido pasados uno o dos años, no le hubieran encontrado en Belén, puesto que en Le 2,39 se dice que, *una vez que cumplieron todo conforme a la ley del Señor,* esto es, ofreciendo al Niño Jesús en el templo, *volvieron a Galilea, a su ciudad,* es decir, a *Nazaret.* En tercer lugar fue revelado a los justos en el templo, a los cuarenta días de haberse producido, como se lee en Le 2,22.

La razón de este orden es que: Por los pastores están significados los Apóstoles y otros creyentes del pueblo judío, a quienes primero fue dada a conocer la fe de Cristo, (y) entre los cuales no hubo *muchos poderosos ni muchos nobles,* como se dice en 1 Cor 1,26. En segundo lugar, la fe de Cristo llegó a la plenitud de las naciones, prefigurada por los Magos. Y en tercer lugar llegó a la plenitud de los judíos, prefigurada por los justos. Por lo que también a éstos se les manifestó Cristo en el templo de los judíos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como declara el Apóstol en Rom 9,30-31, *Israel, siguiendo la ley de la justicia, no llegó a la ley de la justicia;* pero los gentiles, *que no buscaban la justicia,* se anticiparon en común a los judíos en la justicia de la fe. Y, en figura de esto, Simeón, *que esperaba la consolación de Israel,* conoció en último lugar a Cristo recién nacido; y le precedieron los Magos y los pastores, que no esperaban con tanto cuidado el nacimiento de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la plenitud de los gentiles entró primero en la fe que la plenitud de los judíos, sin embargo las primicias de los judíos se anticiparon en la fe a las primicias de los gentiles. Y por eso el nacimiento de Cristo fue revelado a los pastores antes que a los Magos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Sobre la aparición de la estrella a los Magos hay dos opiniones. El Crisóstomo, en *Super Mt.*[38], y Agustín, en un Sermón sobre la *Epifanía*[39], dicen que la estrella se apareció a los Magos dos años antes del nacimiento de Cristo; y meditando primero y preparándose para el camino, llegaron a Cristo, desde las remotísimas tierras del oriente, el día trece después de su nacimiento. Por lo que también Herodes, inmediatamente después de la partida de los Magos, viéndose burlado por ellos, mandó matar a los niños de dos años para abajo, temiendo que Cristo hubiera nacido cuando apareció la estrella, de acuerdo con lo que había escuchado de los Magos.

Otros[40], en cambio, sostienen que la estrella se apareció en seguida de haber nacido Cristo y que los Magos, vista la estrella, emprendieron inmediatamente el camino, haciendo el larguísimo camino en trece días, en parte llevados por la virtud divina, y en parte ayudados por la velocidad de sus dromedarios. Y esto lo digo en el caso de que viniesen de las partes extremas del oriente. Sin embargo, algunos[41] dicen que vinieron de una región cercana, de donde fue Balaam, de cuya doctrina fueron ellos herederos. Y se dice que vinieron del oriente porque su tierra está situada al oriente del territorio de los judíos. Y de acuerdo con esto, Herodes no mató a los niños inmediatamente después de la partida de los Magos, sino pasados dos años. O porque se cuenta que, entre tanto, fue a Roma[42], donde había

38. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth. 2,2,* hom.2: ML 56,638. 39. *Serm. suppos.* serm.l31: ML 39,2006; serm.l32: ML 39,2007. 40. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902. Véase *supra* a.3 ad 3. 41. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,900. Véase *supra* a.3 ad 3. 42. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.ll: ML 198,1543.

sido acusado; o porque, agitado por el terror de algunos peligros , desistió entre tanto de su preocupación por matar al niño. O porque pudo creer que los Magos, *engañados por una falsa visión de la estrella, después de no encontrar al que pensaron había nacido, sintieron vergüenza de volver a él,* como dice Agustín en su libro *De consensu Evangelist.* [44]. Y por esto mató no sólo a los de dos años, sino también a los de menos, porque, como dice Agustín en un Sermón sobre los *Inocentes* [45], *temía que el niño a quien sirven las estrellas transformara su aspecto un poco por encima o por debajo de su edad.*

ARTICULO 7

¿La estrella que se apareció a los Magos fue uno de los astros del cielo?

In Mt. 2

Objeciones por las que parece que la estrella que se apareció a los Magos fue uno de los astros del cielo.

1. Dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz: Mientras Dios está colgado de las pechosy soporta la envoltura de unos pobres pañales, de repente brilló en el cielo un nuevo astro.* Luego fue una estrella del cielo la que se apareció a los Magos.

2. Aún más: dice Agustín en otro Sermón sobre la *Epifanía*'1: Cristo es revelado a los pastores por los ángeles, y a los Magos por medio de una estrella. A. unosy otros habla la lengua de los cielos, porque había cesado la lengua de los profetas.* Pero los ángeles que se aparecieron a los pastores fueron de verdad ángeles del cielo. Luego la estrella que se apareció a los Magos fue también verdaderamente un astro del cielo.

3. Y también: las estrellas que no están en el cielo, sino en el aire, se llaman cometas, que no aparecen en el nacimiento de los reyes, siendo más bien señales de muerte. Pero aquella estrella indicaba el nacimiento de un Rey; por lo que dicen los Magos en Mt 2,2: *¿Dónde está el Rey de losjudíos que ha nacido? Porque hemos visto su estrella en oriente.* Luego parece que fue una de las estrellas del cielo.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Contra Faustum : No era una de las estrellas que desde el inicio de la creación guardan el orden de sus recorridos bajo la ley del Creador; sino que, ante el nuevo parto de la Virgen, apareció una nueva estrella.*

Solución. *Hay que decir:* Como expone el Crisóstomo en *Super Mt.* [49], la estrella que se apareció a los Magos no fue uno de los astros del cielo. Y esto es claro por muchas razones. Primero, porque ninguna otra estrella va por este camino, ya que ésta se desplazaba de norte a sur, pues ésta es la situación de Judea con relación a Persia, de donde vinieron los Magos.

Segundo, por el tiempo, puesto que se dejaba ver no sólo en la noche, sino también al mediodía. De esto no es capaz una estrella; y ni siquiera la luna.

Tercero, porque unas veces aparecía y otras se ocultaba. Cuando entraron en Jerusalén, se ocultó; luego, cuando dejaron a Heredes, volvió a aparecerse.

Cuarto, porque no se movía continuamente, sino que, cuando convenía que caminasen los Magos, ella se ponía en marcha; en cambio, cuando convenía que se detuviesen, también ella se detenía, como acontecía con la columna de nube en el desierto (Ex 40,34; Dt 1,33).

Quinto, porque no mostró el parto de la Virgen quedándose en lo alto, sino descendiendo a lo bajo. En Mt 2,9 se dice que *la estrella que habían visto en oriente los precedía, hasta que, llegando al sitio en que estaba el Niño, se detuvo.* De donde resulta claro que la expresión de los Magos: *Vimos su estrella en oriente,* no debe entenderse como si, estando ellos en el oriente, hubiese aparecido la estrella en Judea, sino como que ellos la vieron en oriente, precediéndoles a ellos hasta Judea (aunque algunos muestran sus dudas sobre esto[50]). No hubiera podido señalar la casa con claridad de no haber estado próxima a la tierra. Y, como dice el propio Crisóstomo, este comportamiento no parece propio de una estrella, sino *de una potencia racional.* De donde *se saca la impresión de que esta estrella fue un poder invisible transformado en tal figura.*

43. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Sen», suppos.* serm.131: ML 39,2006; serm.132: ML 39,2007. 44, L.2 c.ll: ML 34,1088. 45. *Glossa ordin.,* super Mt.2,16 (V,12 F). PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.ll: ML 198,1543. 46. *Sena, suppos.* serm.122: ML 39,1990. 47. *Sen», ad popul.* serm.201 c.l: ML 38,1031. 48. L.2 c.5: ML 42,212. 49. *Hom. 6:* MG 57,64. 50. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902.

Por lo que algunos sostienen[51] que, como sobre el Señor bautizado descendió el Espíritu Santo en forma de paloma (cf. Mt 3,16; Me 1,10; Le 3,22), así se apareció a los Magos en forma de estrella. Otros [52], en cambio, dicen que el ángel que se apareció a los pastores en forma humana (cf. Le 2,9) se apareció a los Magos en figura de estrella. Sin embargo, parece más probable que fuese una estrella creada de nuevo, no en el cielo, sino en la atmósfera próxima a la tierra, y que se desplazaba a voluntad de Dios. Por lo que el papa León dice en un Sermón sobre la *Epifanía*[53]: *En la región del Oriente se apareció a los tres Magos una estrella de claridad desconocida que, al ser más fulgurante y hermosa que los demás astros, atraía sobre sí los ojos y los corazones de los que la miraban, para que se advirtiese al punto que no era vano lo que tan insólito parecía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* En la Sagrada Escritura, cielo a veces significa el aire, conforme a la expresión: *Las aves del cielo y los peces del mar* (Sal 8,9).

2. *A. la segunda hay que decir.* Los mismos ángeles del cielo tienen como ministerio propio descender hasta nosotros, *enviados para servirnos* (Heb 1,14). Pero las estrellas del cielo no cambian de sitio. Por lo que la razón no es análoga.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como esta estrella no siguió el curso de las estrellas del cielo, así tampoco siguió el de los cometas, que no se dejan ver de día, ni cambian su recorrido normal. Y, sin embargo, el significado de los cometas no estaba ausente del todo. Porque el reino celeste de Cristo *pulverizó y aniquiló a todos los reinos de la tierra, y él subsistirá eternamente,* como se dice en Dan 2,44.

ARTICULO 8

¿ Vinieron convenientemente los Magos a adorar y venerar a Cristo?

Supra a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que los Magos no vinieron convenientemente a adorar y venerar a Cristo.

1. A cada rey le es debida la reverencia por parte de sus subditos. Pero los Magos no pertenecían al reino de los judíos. Luego, al conocer por la visión de la estrella que el nacido era el *rey de los judíos,* parece que su venida para adorarle no fue oportuna.

2. Aún más: cuando vive un rey, parece una necedad anunciar a otro extranjero. Ahora bien, en el reino judío reinaba Herodes. Luego los Magos se comportaron neciamente cuando anunciaron el nacimiento de un rey.

3. Y también: una señal celestial es más segura que una humana. Pero los Magos habían venido a Judea desde el oriente guiados por una señal celestial. Luego procedieron neciamente cuando, además de la señal de la estrella, buscaron una señal humana, preguntando: *¿Dónde está el Rey de los judíos que acaba de nacer?* (Mt 2,2).

4. Por último: la ofrenda de dones y la reverencia de la sumisión no se debe más que a los reyes que están ya reinando. Ahora bien, los Magos no encontraron un Cristo resplandeciente con la dignidad regia. Luego le ofrendaron los dones y la reverencia regia indebidamente.

En cambio está lo que se dice en Is 60,3: *Andarán las gentes a tu luz y los reyes al fulgor de tu aurora.* Pero los que son guiados por la luz divina no yerran. Luego los Magos rindieron reverencia a Cristo sin error de ninguna clase.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3 ad 1; a.6 arg.2), los Magos son *las primicias de las naciones* que creen en Cristo, en medio de las cuales apareció, como en un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de lejos. Y por eso, como la devoción y la fe de las gentes está exenta de error por la inspiración del Espíritu Santo, así también es preciso creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, manifestaron prudentemente su reverencia a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[54], *habiendo nacido y muerto muchos reyes de los judíos, los Magos no buscaron a ninguno de ellos para adorarlo. ASÍ pues, no es a un rey de los judíos como*

51. PSEUDO-AGUSTÍN, *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* 1.3 c.4: ML 35,2194. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, 7» *Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 2,2, § 1. 52. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt. 2,2,* § 1. 53. *Sermones* serm.31 c.l: ML 54,235. 54. *Sem. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1029.

los que entonces solía haber al que los extranjeros, venidos de lejanas tierras, y enteramente extraños, pensaban rendir este homenaje tan excepcional. Sino que llegaron a conocer que el recién nacido era de tal categoría que no dudaron lo más mínimo de que, adorándole, habían de conseguir la salvación que se produce conforme a los planes de Dios[55].

2. *A. la segunda hay que decir:* Mediante aquel anuncio de los Magos quedaba prefigurada la constancia de los gentiles confesando a Cristo hasta la muerte. Por lo cual dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[56]: *Al mirar con atención al Rey futuro, no temían al rey presente. Todavía no habían visto a Cristo, y ya estaban dispuestos a morir por El.*

3. *A la teñera hay que decir:* Como explica Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz*[1], *la estrella que condujo a los Magos hasta el lugar en que estaba el Dios Niño con su madre virgen podía llevarlos a la ciudad de Belén, en la que nació Cristo. Sin embargo, se ocultó hasta que losjudíos testificaron acerca de la ciudad en que nacería Cristo, para que así, ratificados por un doble testimonio,* como dice el papa León[58], *deseasen con fe más ardiente al que manifestaban el resplandor de la estrella y la autoridad de la profecía.* Así, ellos mismos *anuncian* el nacimiento de Cristo, y *preguntan* por el lugar, *creen e inquieren, como significando a los que caminan en la fe y desean la visión,* según dice Agustín en otro Sermón sobre la *Epifaníaz.* Los judíos, en cambio, al indicarles el lugar del nacimiento de Cristo, *se hicieron semejantes a los constructores del arca de Noé, que proporcionaron a otros el medio para escaparse, mientras que ellos perecieron en el diluvio. Eos que inquirían oyerony se fueron; pero los doctores respondieron y se quedaron, semejantes a las piedras miliarias, que señalan el camino y no andan*[bO]. Y también por disposición divina sucedió que, oculta la estrella a su vista, los Magos, movidos por instinto humano, se dirigiesen a Jerusalén, buscando en la ciudad regia al recién nacido, para que en Jerusalén se anunciase públicamente por primera vez el nacimiento de Cristo, de acuerdo con las palabras de Is 2,3: *De Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra del Señor;* y *para que también con la diligencia de los Magos, que venían de lejos, quedase condenada la pereda de losjudíos, que habitaban cerca*[61].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como comenta el Crisóstomo en *Super Mt.*[62], *si los Magos hubieran venido en busca de un rey terrenal, hubieran quedado confusos por haber acometido sin causa el trabajo de un camino tan largo.* Por lo cual, ni hubieran adorado, ni hubieran ofrecido regalos. *Pero, como buscaban a un rey celestial, aunque no vieron en él nada de la majestad real, le adoraron, no obstante, satisfechos con sólo el testimonio de la estrella.* Ven a un hombre, pero reconocen a Dios en él. Y le ofrecieron regalos conformes con la dignidad de Cristo: *Oro, como a un gran rey; incienso, empleado en el sacrificio sagrado, como a Dios; mirra, con la que se embalsaman los cuerpos de los muertos, como a quien había de morir por la salvación de todos*[63]. Y, como añade Gregorio[64], se nos instruye para que *ofrezcamos al Rey recién nacido* el oro, *que significa la sabiduría, resplandeciendo ante su mirada con la luz de la sabiduría;* el incienso, *mediante el cual se expresa la devoción de la oración,* lo ofrecemos a Dios, *si somos capaces de exhalar el perfume de Dios, mediante el ardor de la oración;* la mirra, *que significa la mortificación de la carne,* la ofrecemos *si mortificamos los vicios de la carne* por medio de la abstinencia.

55. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.132: ML 39,2008. 56. Cf. PSEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,2, hom.2: MG 56,637. 57. *Serm. adpopul.* serm.200 c.2: ML 38,1030. 58. *Sermones* serm.34 c.2: ML 54,246. 59. *Serm. adpopul.* serm.199 c.l: ML 38,1027 60. Cf. AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.373 c.4: ML 39,1665. 61. Véase REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902. 62. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,11, hom.2: MG 56,642. 63. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.1, hom.10: ML 76,1112. Véase también algo parecido en AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.202 c.2: ML 38,1034. 64. *In fívang.* 1.1, hom.10: ML 76,1113.

CUESTIÓN 37

Sobre la circuncisión de Cristo y otras observancias legales cumplidas con Cristo niño

Viene a continuación el tema de la circuncisión de Cristo". Y por ser la circuncisión una proclamación de la observancia de la ley, según aquellas palabras de Gal 5,3: *Declaro a todo el que se circuncida, que está obligado a observar toda la ley,* es necesario ocuparse a la vez de las otras observancias legales cumplidas con Cristo niño.

Por lo que se plantean cuatro problemas:

1. Sobre su circuncisión.—2. Sobre la imposición del nombre.—3. Sobre su oblación.—4. Sobre la purificación de la madre.

ARTICULO 1

¿Cristo debió ser circuncidado?

Infra q.40 a.4; *In Sent.* 4 di q.2 a.2 q."3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser circuncidado.

1. Cuando llega la verdad, cesa la figura. Ahora bien, la circuncisión fue impuesta a Abrahán en señal de la alianza que se establecía con la descendencia que nacería de él, como se ve por Gen 17. Y esta alianza se cumplió con el nacimiento de Cristo. Luego la circuncisión debió cesar al instante.

2. Aún más: *toda acción de Cristo es una instrucción para nosotros*[1]; por lo cual se dice en Jn 13,15: *Ejemplo os he dado para que, como yo hice, hagáis también vosotros.* Pero nosotros no debemos ser circuncidados, según palabras de Gal 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo no os servirá para nada.* Luego parece que ni Cristo debió ser circuncidado.

3. Y también: la circuncisión se ordena al remedio del pecado original. Pero Cristo no contrajo tal pecado, como consta por lo dicho anteriormente (q.4 a.6 ad 2; q.14 a.3; q. 15 a.l). Luego Cristo no debió ser circuncidado.

En cambio está lo que se dice en Le 2,21: *Cuando se cumplieron ocho días para circuncidar al Niño.*

Solución. *Play que decir:* Cristo debió ser circuncidado por muchos motivos. Primero, para demostrar la verdad de su carne humana, contra Maní, que sostuvo que Aquél tuvo un cuerpo fantástico (véase *supra* q.5 a.2; q.16 a.l); y contra Apolinar, que defendió que el cuerpo de Cristo era consustancial con la divinidad (véase *supra* q.5 a.3; q.18 a.l); y contra Valentín, que afirmó que Cristo trajo su cuerpo del cielo (véase *supra* q.5 a.2).

Segundo, para dar por buena la circuncisión, instituida antiguamente por Dios.

Tercero, para demostrar que era de la raza de Abrahán, la cual había recibido el precepto de la circuncisión en señal de la fe que había tenido en El.

Cuarto, para quitar a los judíos el pretexto de no aceptarle si hubiera sido un incircunciso[2].

Quinto, *para recomendarnos con su ejemplo la virtud de la obediencia.* Por eso fue circuncidado al octavo día, como estaba mandado en la ley (cf. Lev 12,3).

Sexto, *para que el que había venido en semejanza de carne de pecado, no desdeñase el remedio con que se había acostumbrado a purificar la carne de pecado*[3].

Séptimo, para que, cargando sobre sí el peso de la ley, librase a los demás de la carga de la misma, conforme a las palabras

\. Cf. BERNARDO, *De instruct. sacerdotum,* c.6: ML 184,778. 2. Estos motivos se leen en EPIFANIO, *Adv. Haenses* 1.1 t.2., haeres.30: MG 41,453. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 2,21 § 6. 3. En BRDA, *Homiliae* 1.1 homil.10, en la fiesta de la Circuncisión del Señor: ML 94,54 se encuentran el motivo quinto y sexto. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,21 § 6.

a. Según Mt 5,17, Jesús cumple la Ley (q.40 a.4); y la circuncisión es como el sello de compromiso en ese cumplimiento (Gal 5,3).

de Gal 4,4-5: *Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La circuncisión, que consiste en la ablación del prepucio del órgano de la generación, significaba *el despojo de la vieja generación,* de la que somos liberados por la pasión de Cristo. Y por eso la realidad de esta figura no se cumplió plenamente en el nacimiento de Cristo, sino en su pasión, antes de la que la circuncisión mantenía su virtud y su posición. Y, por ese motivo, fue conveniente que Cristo, antes de su pasión, fuese circuncidado como hijo de Abrahán.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo asumió la circuncisión en el tiempo en que estaba preceptuada. Y por eso su acción debe ser imitada por nosotros en el sentido de que observemos las cosas que están mandadas en nuestro tiempo. Porque como se dice en Ecl 8,6: *Para cada negocio hay un tiempo y una oportunidad.*

Y además porque, según dice Orígenes[4], *como hemos muerto con Cristo cuando él murió, y hemos conresucitado con él cuando resucitó, así hemos sido circuncidados con una circuncisión espiritual por medio de Cristo. Y por este motivo no tenemos necesidad de una circuncisión carnal.* Y esto es lo que enseña el Apóstol en Col 2,12: *En el cual,* es decir, en Cristo, *fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha a mano por despojo del cuerpo carnal, sino con la circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo.*

3. *A la tercera hay que deár:* Como Cristo asumió por propia voluntad nuestra muerte, que es efecto del pecado, sin tener El ningún pecado, para librarnos de la muerte y para hacernos morir espiritualmente al pecado, así también asumió la circuncisión, instituida para remedio del pecado original, sin tener El tal pecado, con el fin de librarnos del yugo de la ley y para realizar en nosotros la circuncisión espiritual, es a saber: para que, tomando la figura, cumpliese la realidad.

ARTICULO 2

¿Fue adecuado el nombre que impusieron a Cristo?

Objeciones por las que parece que el nombre impuesto a Cristo no fue el adecuado.

1. La verdad evangélica debe responder al anuncio profético. Ahora bien, los profetas predijeron otros nombres de Cristo. Por ejemplo, en Is 7,14 se dice: *He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz un Hijo, y su nombre será Emmanuel;* y en 8,3: *Pon/e de nombre: Apresúrate, arrebata los despojos, date prisa a saquear.* Y en 9,6 se escribe: *Tendrá por nombre: Admirable, Consejero, Dios, Fuerte, Padre del mundo futuro, Príncipe de lapaz.* Y en Zac 6,12 se dice: *He aquí un varón, cuyo nombre es Oriente.* Luego no fue acertado dar a Cristo el nombre de Jesús.

2. Aún más: en Is 62,2 se dice: *Se te llamará con un nombre nuevo, pronunciado por la boca del Señor.* Pero el nombre Jesús no es un nombre nuevo, puesto que lo llevaron muchos en el Antiguo Testamento, como es manifiesto por la misma genealogía de Cristo en Le 3,29. Luego no fue acertado imponerle el nombre Jesús.

3. Y también: el nombre Jesús significa *salvación,* como resulta evidente por lo que se dice en Mt 1,21: *Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.* Pero la salvación realizada por Jesucristo no afecta sólo a *los circuncidados,* sino también a los *incircuncisos,* como es claro por lo que dice el Apóstol en Rom 4,11-12. Luego el nombre de Jesús le fue impuesto a Cristo, en su circuncisión, de un modo incorrecto.

En cambio está la autoridad de la Escritura, que, por Le 2,21, dice: *Pasados los ocho días para circuncidar al Niño, le pusieron por nombre Jesús.*

Solución. *Hay que decir:* Los nombres deben responder a las propiedades de las cosas. Esto es claro en los nombres de los géneros y de las especies, como se dice en el IV *Metaphys.*[5]: *LM idea significada por el*

4. *In Lúe.,* traducido por JERÓNIMO, homil.14: MG 13,1833; cf. ML 26,263. 5. L.3 c.7 n.9 K 1012a23); S. TH., 1.4 lect.16.

b. La circuncisión manifiesta la realidad humana de la carne de Cristo, su descendencia de Abrahán, su obediencia, la solidaridad con los pecadores, y el empeño por liberar a los hombres de la esclavitud de la ley *(en cambio)* despojándose del hombre viejo (sol.l).

nombre es la definición, que expresa la naturaleza propia de cada cosa.

Y los nombres de cada uno de los hombres se imponen en todos los tiempos de acuerdo con alguna propiedad de quien lo recibe. O tomando ocasión del tiempo, como acontece cuando se imponen los nombres de algunos Santos a los que nacen el día de su fiesta. O por el parentesco, como cuando al hijo se le da el nombre del padre, o de alguno de la familia, como sucedió con Juan Bautista, a quien sus parientes querían imponer *el nombre de su padre, Zacarías,* y no el de Juan, porque *ninguno de su familia llevaba tal nombre,* como se recuerda en Le 1,59. O también por algún acontecimiento, como en el caso de José que *llamó a su primogénito Manases, diciendo: Dios me hizo olvidar de todos mis trabajos* (Gen 41,51). O, incluso, tomando pie de alguna cualidad de aquel a quien se le impone el nombre, como se recuerda en Gen 25,25: Por ser *el primero que salió del seno materno, pelirrojo, y enteramente velludo como una pellica, se le llamó Esaú,* que significa *rubio.*

Pero los nombres impuestos por Dios a algunas personas significan siempre algún don gratuito otorgado por la Divinidad, como se dijo a Abrahán: *Te llamarás Abrahán porque te he hecho padre de muchos pueblos* (Gen 17,5); y en Mt 16,18 se dice a Pedro: *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaréjo mi Iglesia.*

En consecuencia, habiéndole sido otorgado a Cristo hombre el ministerio de salvar a todos los hombres, le fue impuesto convenientemente el nombre de Jesús, es decir, *Salvador.* Este nombre fue previamente anunciado por el ángel no sólo a su Madre, sino también a San José, porque habría de ser su padre nutricio (cf. Le 1,31; Mt 1,21).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En todos los nombres mencionados está denotado el nombre de Jesús, que significa *salvación.* Pues en el nombre *Emmanuel, que significa Dios con nosotros* (Mt 1,23), se designa la causa de la salvación, que es la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona del Hijo de Dios, mediante la cual fue realidad el que *Dios esté con nosotros.*

Y cuando se dice: *Pon/e por nombre: Apresúrate, arrebata los despojos,* etc. (Is 8,3), está designando a aquel de quien nos ha salvado, porque nos salvó del diablo, cuyos despojos arrebató, según palabras de Col 2,15: *Despojando a los principados j potestades, los exhibió en público espectáculo.*

Asimismo en el texto que dice: *Tendrá por nombre: Admirable,* etc. (Is 9,6), se consigna el camino y el término de nuestra salvación; esto es, en cuanto que *por el consejo y el poder admirable de la Divinidad somos conducidos a la herencia del mundo futuro,* en el que reinará *la paz perfecta* de los hijos de Dios, bajo el *Principado del propio Dios.*

Todavía cuando se dice: *He aquí un varón, cuyo nombre es Oriente* (Zac 6,12), se hace referencia a lo que ocupa el primer lugar, es decir, al misterio de la encarnación, conforme al cual *brotó en las tinieblas una luzpara los rectos de corazón* (cf. Sal 111,4).

2. *A. la segunda hay que decir:* A los que vivieron antes de Cristo pudo cuadrarles el nombre de Jesús por algún otro motivo, por ejemplo por haber traído alguna salvación particular y temporal. Pero, ateniéndonos a la noción de salvación espiritual y universal, el nombre Jesús es propio de Cristo. Y en este aspecto se dice que es *nuevo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en Gen 17, Abrahán recibió de Dios, a la vez, la imposición del nombre y el mandato de la circuncisión. Y ésta es la razón de que entre los judíos se impusiese a los niños el nombre el mismo día de la circuncisión, como si antes de ella no hubieran logrado la categoría del ser perfecto; lo mismo que también ahora se imponen los nombres a los niños en el bautismo. De donde, sobre aquel texto de Prov 4,3: *Yo fui hijo de mi padre, unigénito y delicado para mi madre,* comenta la *Glosa*[6]*: ¿Por qué se llama Salomón unigénito de su madre, cuando le precedió un hermano uterino, según testimonio de la Escritura, sino porque aquél, apenas nacido, murió sin nombre, como si nunca hubiera existido?* (cf. 2 Re 12,18). Y por esto Cristo recibió el nombre a la vez que es circuncidado.

ARTICULO 3

¿Fue conveniente la oblación de Cristo en el templo?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente el que Cristo fuera ofrecido en el templo.

6. *Glossa ordin.* (111,313 A).

1. En Ex 13,2 se dice: *Conságrame todo primogénito que abre el seno materno entre los hijos de Israel.* Pero Cristo salió del seno cerrado de la Virgen, y de esta manera no abrió el seno de la madre. Luego Cristo no debió ser ofrecido en el templo en virtud de esta ley.

2. Aún más: lo que está siempre presente a uno, no puede serle presentado. Ahora bien, la humanidad de Cristo siempre estuvo presente a Dios en grado sumo, pues siempre estuvo unida a El en unidad de persona. Luego no fue conveniente *que fuese presentado ante el Señor.*

3. Y también: Cristo es la hostia principal, a la que se refieren todas las oblaciones de la ley antigua, como la figura a la verdad. Pero una hostia no debe tener otra hostia. Luego no fue conveniente que se ofreciera otra hostia por Cristo.

4. Por último: entre las ofrendas legales, el cordero ocupó el primer lugar, porque era el *sacrificio perpetuo,* como se lee en Núm 28,3.6. Por esto también Cristo es llamado Cordero en Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios.* Luego hubiera sido más conveniente que por Cristo se ofreciese un cordero que *un par de tórtolas o dos pichones.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura,* que testifica que esto fue lo que se hizo, según Le 2,22ss.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.l), Cristo quiso *nacer bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley* (Gal 4,4-5) y *para que la justificación de la ley se cumpliese* espiritualmente en sus miembros (cf. Rom 8,4). Y sobre el hijo recién nacido, la ley consigna dos preceptos: Uno general, que afecta a todos, es a saber: que, cumplidos los días de la purificación de la madre, se ofrezca un sacrificio por el hijo o la hija, como se lee en Lev 12,6ss. Este sacrificio se ofrecía tanto para la expiación del pecado, en el que el hijo había sido concebido y había nacido, como para una cierta consagración de la prole, porque entonces era presentada en el templo por primera vez. Y por esto se hacía una ofrenda como holocausto, y otra como (sacrificio) por el pecado.

El otro precepto era especial, y se refería a la ley sobre los primogénitos, *tanto de los hombres como de los animales,* pues el Señor se había reservado todo primogénito en Israel porque, para liberar al pueblo de Israel, *había herido a los primogénitos de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el de los animales,* dejando a salvo los primogénitos de los hijos de Israel. Este precepto se lee en Ex 13,2.12ss. En él estaba también prefigurado Cristo, que es *el primogénito entre muchos hermanos,* como se dice en Rom 8,29.

Por consiguiente, por ser Cristo, nacido de mujer, el primogénito, y por haber querido nacer bajo la ley, el evangelista Lucas indica que con El se cumplieron esos dos preceptos. Primero, en lo que afecta a los primogénitos, cuando dice: *Lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, como está escrito en la ley del Señor: Todo varón que abre el seno materno será consagrado al Señor* (Le 2,22). Segundo, en lo que atañe comúnmente a todos, al decir: *Ypara ofrecer en sacrificio, conforme a lo que estaba prescrito en la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones* (Le 2,24).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone Gregorio Niseno[7], *aquel precepto de la ley parece haberse cumplido solamente en Dios encarnado, de una manera singular y de modo distinto respecto de los demás. Pues sólo El, concebido de modo inefable y nacido de manera incomprensible, abrió el seno virginal, no abierto antes por el matrimonio, conservando, incluso después del parió, inviolablemente el sello de la castidad.* Por lo que la expresión *abriendo el seno* significa que nada había entrado o salido antes de allí. Y por esto se habla también del *varón, porque* (Cristo) *no llevó sobre sí nada de la culpa de la rama femenina*[8]. También es llamado particularmente *santo, porque no experimentó el contagio de la corrupción terrena, debido a la novedad del parto inmaculado*[9].

2. *A. la segunda hay que decir.* Así como el Hijo de Dios *se hizo hombre y fue circuncidado en su carne, no por su propia causa, sino para hacernos a nosotros dioses por medio de la gracia, y para que fuésemos espiritualmente circuncidados, así también fue presentado al Señor por nuestra causa, a fin de que aprendamos a presentarnos d nosotros mismos a Dios*[10]. Y esto sucedió después de su circuncisión para demostrar que

7. *De occursu Dom.:* MG 46,1157. 8. Véase GREGORIO NYSENO, *De occursu Dom.:* MG 46,1157. 9. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 2,23 1.2: ML 15,1654. 10. Cf. ATANASIO, *Fragm. in Lúe. 2,22:* MG 27,1396. Literalmente en TOMÁS, *Cal. Aur. sup. Le.* 2,22 § 7.

nadie es digno de la presencia divina a no ser que esté circuncidado de los víaos [n].

3. *A la tercera hay que decir.* Por un mismo motivo quiso que se ofreciesen los sacrificios legales por El, que era la verdadera víctima, para que la figura se uniese a la verdad y para que por medio de la verdad quedase aprobada la figura, contra aquellos que niegan que Cristo predicó en su Evangelio al Dios de la Ley [12]. *No se ha de pensar,* como dice Orígenes [13], *que el Dios bueno haya puesto a su Hijo bajo una ley del enemigo, que El no había promulgado.*

4. *A ¿a cuarta hay que decir.* En Lev 12,6.8 *se manda que los que puedan, ofrezcan un cordero por el hijo o por la hija, y a la vez una tórtola o una paloma; y los que no puedan ofrecer un cordero, que ofrezcan dos tórtolas o dos pichones. Por esta razón, el Señor, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que con su pobrera fuésemos nosotros enriquecidos,* como se dice en 2 Cor 8,9, *quiso que se hiciese por él la ofrenda de los pobres,* así como, a la hora de su nacimiento, *es envuelto en pañales y reclinado en un pesebre* (c£ Le 2,7).

Sin embargo, las aves de esta clase concuerdan con la figura. La tórtola, por ser un ave locuaz, significa la predicación y la confesión de la fe; por ser un animal casto, representa la castidad; y por ser un animal solitario, simboliza la contemplación. La paloma, por ser un animal manso y sencillo, representa la mansedumbre y la sencillez. Y es animal gregal, por lo que significa la vida activa. Y por eso, una ofrenda de esta clase simboliza la perfección de Cristo y la de sus miembros. *Uno y otro animal, por su hábito de gemir, representan las penas presentes de los santos; pero la tórtola, que vive solitaria, significa las lágrimas de las oraciones; la paloma, en cambio, por ser gregal, simboliza las oraciones públicas de la Iglesia* [14]. Con todo, se ofrece una pareja de cada uno de esos animales, a fin de que la santidad no se dé sólo en el alma, sino también en el cuerpo [c].

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que la Madre de Dios acudiese al templo para purificarse?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que la Madre de Dios acudiese al templo para purificarse.

1. Parece que la purificación no existe más que cuando hay de por medio una impureza. Pero en la Santísima Virgen no hubo impureza de ninguna clase, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (a.3 ad 1; q.27 a.3 y 4; q.28 a.l, 2 y 3). Luego no debió ir al templo para purificarse.

2. Aún más: Lev 12,2 dice: *La mujer que, una vezfecundada por el semen viril, da a luz un varón, será impura siete días;* y por eso se le ordena que *no entre en el santuario hasta que se cumplan los días de su purificación.* Ahora bien, la Santísima Virgen dio a luz un varón sin el concurso del semen viril. Luego no debió acudir al templo para purificarse.

3. Y también: la purificación de la impureza no se logra más que por medio de la gracia. Pero los sacramentos de la ley antigua no daban la gracia; en cambio, la Santísima Virgen tenía consigo algo más importante: el Autor de la gracia. Luego no fue oportuno que la Santísima Virgen acudiese al templo para purificarse.

En cambio está la autoridad de la *Escritura,* que en Le 2,22, dice: *Se cumplieron los días de la purgación de María según la ley de Moisés.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la plenitud de la gracia se deriva de Cristo a su Madre, así también convino que la Madre se conformase con la humildad del Hijo, pues *Dios da su gracia a los humildes,* como se lee en Sant 4,6. Y por eso, así como Cristo, a pesar de no estar sometido a la ley, quiso experimentar la circuncisión y las otras cargas de la ley, para darnos ejemplo de humildad y obediencia, para dar su aprobación a la ley, y para quitar a los judíos la ocasión de cualquier calumnia, por

11. Cf. BEDA, *In Lúe.* 2,22,1.1: ML 92,341. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,22 § 7. 12. Cf. AGUSTÍN, *De haeres.*, § 46: ML 42,38. 13. *In Lúe.*, traducido por JF;RÓNIMO, homil.14: MG 13,1836; cf. ML 26,266. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,23 § 7. 14. Cf. BKDA, *Homiliae* 1.1 homil.15, en la Purificación de la S. V. María: ML 94,80.

c. Es una bella reflexión sobre la conducta histórica de Cristo, inserto en el mundo de los pobres, profeta sin ambigüedades, célibe por el reino, contemplativo, con sentimientos de misericordia y procediendo con veracidad. Es la perfección «de Cristo y de sus miembros».

esas mismas razones quiso que también su Madre cumpliese las observancias de la ley, a pesar de no estar sujeta a las mismas [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque la Santísima Virgen no tenía impureza de ninguna clase, quiso, sin embargo, cumplir la observancia de la purificación, no por necesidad, sino a causa del precepto de la ley. Y por eso dice claramente el Evangelista que se cumplieron los días de su purificación *según la ley,* pues ella, de suyo, no necesitaba purificación.

2. *A la segunda hay que decir.* Parece que Moisés habló claramente para eximir de la impureza a la Madre de Dios, que no concibió *por la recepción de semen viril.* Y por eso es manifiesto que no estaba obligada al cumplimiento de tal precepto, sino que cumplió la observancia de la purificación porque quiso, como acabamos de exponer (adl).

3. *A la tercera hay que decir:* Los sacramentos legales no purificaban de la impureza de la culpa, cosa que se realiza por medio de la gracia; pero prefiguraban esa purificación, pues limpiaban mediante una purificación material de una cierta irregularidad, como ya se dijo (1-2 q.102 a.5; q.103 a.2). Sin embargo, la Santísima Virgen no había contraído ni una ni otra impureza, y por eso no necesitaba purificarse.

d. María es la primera seguidora de Cristo. Realización del «pobre» bíblico *(anaw)* que cumple la ley en obediencia humilde. Según Le 1,46-55, en el alma de María encuentra eco la voz de todos los justos del A.T.

CUESTIÓN 38

Sobre el bautismo de Juan

Pasamos ahora a tratar del bautismo con que Cristo fue bautizado. Y, por haber sido bautizado Cristo con el bautismo de Juan, hablaremos primero del bautismo de Juan en general; después, del bautizo de Cristo (q.39).

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Juan bautizara?—2. ¿Procedía de Dios aquel bautismo?—3. ¿Confería la gracia?—4. ¿Debieron ser bautizados con ese bautismo otros, además de Cristo?—5. ¿Debió cesar tal bautismo una vez que Cristo fue bautizado?—6. ¿Los bautizados con el bautismo de Juan debieron ser bautizados después con el bautismo de Cristo?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Juan bautizara?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.2 ad 5

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que Juan bautizara.

1. Todo rito sacramental pertenece a una determinada ley. Pero Juan no implantó ninguna ley nueva. Luego no fue conveniente que introdujera un nuevo rito de bautismo.

2. Aún más: Juan *fue enviado por Dios para dar testimonio,* como un profeta, según el texto de Le 1,76: *Tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo.* Ahora bien, los profetas que vivieron antes de Cristo no introdujeron ningún rito nuevo, sino que invitaban a la observancia de los ritos legales, como es evidente por Mal 4,4: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo.* Luego tampoco Juan debió introducir un nuevo modelo de bautismo.

3. Y también: cuando hay abundancia de una cosa, no hay motivo para añadirle algo más. Pero los judíos traspasaban la medida en lo referente a abluciones, pues en Me 7,3-4 se dice: *Los fariseos, y los judíos en general, no comen sin lavarse repetidas veces las manos; y al volver de la plaza, no comen sin lavarse; y hay otras muchas prácticas que aprendieron a guardar por tradición,* (como) *las abluciones de los vasos, las jarras, la vajilla de metal y los lechos.* Luego no fue conveniente que Juan bautízase.

En cambio está la autoridad de la Escritura, que, en Mt 3,5-6, después de poner por delante la santidad de Juan, añade que muchos acudían a élj/ *eran bautizados en el Jordán.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Juan bautizase, por cuatro motivos: Primero, porque convenía que Cristo fuese bautizado por Juan, a fin de que consagrase el bautismo, como dice Agustín *In loann.* [J].

Segundo, para que Cristo fuera manifestado. Por lo que el propio Juan Bautista dice en Jn 1,31: *Para que sea manifestado,* esto es, Cristo, *a Israel, por eso vine yo a bautizar con agua.* Pues anunciaba a Cristo a las muchedumbres que acudían a él. Esto resultó más fácil que si hubiera tenido que correr de aquí para allá (anunciándolo) a cada uno en particular, como dice el Crisóstomo *In loann.* [2].

Tercero, para que con su bautismo acostumbrase a los hombres al bautismo de Cristo. De donde dice Gregorio, en una *Homilía* [3], que Juan bautizó *para que, guardado el orden de su precedencia, el que con su nacimiento había precedido al Señor que había de nacer, precediese también con el bautismo al que había de bautizar.*

Cuarto, para que, moviendo a los hombres a penitencia, los preparase para recibir dignamente el bautismo de Cristo. Por lo que dice Beda [4]: *cuanto aprovecha a los catecúmenos aún no bautizados la doctrina de la fe, tanto aprovechó el bautismo de Juan antes del bautismo*

\. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1494; cf. entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.134: ML 39,2011. 2. Cf. *In Matth.* homil.10: MG 57,186. 3. *In Evang.* 1.1 homil.7: ML 76,1101. 4. Cf. *Glossa ordin.,* super Ioann.3,24 (V,196 B). JUAN ESCOTO, *In loann.* 3,24,frag.2: ML 122,323. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* c.3,24, § 8, bajo el nombre de BEDA

de Cristo. Porque, como aquél predicaba la penitencia y anunciaba de antemano el bautismo de Cristo, y atraía al conocimiento de la verdad que se manifestó en el mundo, así sucede con los ministros de la Iglesia, que primero enseñan, después combaten los pecados de los hombres, j luego prometen el perdón mediante el bautismo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El bautismo de Juan no era de suyo un sacramento, sino una especie de sacramental, que disponía para el bautismo de Cristo. Y por eso, de algún modo, pertenecía a la ley de Cristo, no a la ley de Moisés.

2. *A. la segunda hay que decir:* Juan no fue sólo un profeta, sino *más que un profeta,* como se dice en Mt 11,9; fue, en realidad, el término de la ley y el principio del Evangelio (cf. Le 16,16). Y por eso le competía más llevar, con la palabra y con las obras, los hombres a la ley de Cristo que a la observancia de la ley antigua.

3. *A la tercera hay que decir:* Las abluciones aquellas de los fariseos eran inútiles, como ordenadas que estaban a la sola limpieza corporal. En cambio, el bautismo de Juan se ordenaba a la purificación espiritual, pues inducía a los hombres a la penitencia, como acabamos de decir (en la sol.).

ARTICULO 2

¿El bautismo de Juan venía de Dios?

In Seat. 4 d.2 q.2 a.l q."3; *In Mí.* 21

Objeciones por las que parece que el bautismo de Juan no venía de Dios.

1. Ningún sacramental que proceda de Dios recibe su denominación de un puro hombre, así como el bautismo de la nueva ley no se llama de Pedro o de Pablo, sino de Cristo (cf. 1 Cor 1,12.13). En cambio, aquel bautismo recibe su nombre de Juan según el pasaje de Mt 21,25: *El bautismo de Juan, ¿procedía del cielo o de los hombres?* Luego el bautismo de Juan no provenía de Dios.

2. Aún más: toda doctrina nueva proveniente de Dios es confirmada con algunos milagros; de donde también el Señor, según Ex 4, dio a Moisés la facultad de hacer prodigios; y en Heb 2,3-4 se dice que, *habiendo tenido nuestra fe su principio en la predicación del Señor, fue confirmada en nosotros por aquellos que la escucharon, confirmándola Dios con señales y prodigios.* Pero de Juan Bautista se dice en Jn 10,41: *Juan no hizo ningún milagro.* Luego parece que el bautismo administrado por él no venía de Dios.

3. Y también: los sacramentos, que han sido instituidos por inspiración de Dios, están contenidos en algunos preceptos de la *Sagrada Escritura.* Ahora bien, el bautismo de Juan no está prescrito por ningún precepto de la *Sagrada Escritura.* Luego parece que no provenía de Dios.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,33: *El que me envió a bautizar con agua, ése fue el que me dijo: Sobre quien vieres el Espíritu,* etc.

Solución. *Hay que decir:* En el bautismo de Juan pueden considerarse dos cosas, a saber: el rito de bautizar y el efecto del bautismo. El rito de bautizar no provino de los hombres, sino de Dios, que, mediante una revelación familiar del Espíritu Santo, envió a Juan a bautizar. En cambio, el efecto del bautismo vino de los hombres, porque en tal bautismo no se realizaba nada que no pudiera hacer el hombre. Luego no provino exclusivamente de Dios, a no ser en cuanto que Dios actúa en el hombre".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Mediante el bautismo de la ley nueva, los hombres son bautizados interiormente por el Espíritu Santo, cosa que solamente hace Dios. En cambio, mediante el bautismo de Juan, sólo el cuerpo era purificado por el agua. Por lo que se dice en Mt 3,11: *Yo os bautizo con agua; él os bautizará con Espíritu Santo.* Y por eso el bautismo de Juan recibe su nombre de él, en cuanto que nada se producía en tal bautismo que el propio Juan no hiciese. Por el contrario, el bautismo de la ley nueva no se denomina por el ministro, puesto que él no produce el efecto principal del bautismo, es decir, la purificación interior.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la doctrina y obra de Juan se ordenaban a Cristo, el cual confirmó su propia doctrina y la de Juan con multitud de milagros. Si Juan hubiera hecho prodigios, los hombres hubieran atendido por igual a Juan y a Cristo. Y por eso, con el fin de que los hombres prestasen atención especialmente

a. La gracia o perdón gratuito se nos da en el bautismo de Cristo (c. y sol.l); ahí recibimos el Espíritu Santo (a.6 c.); Cristo es el primero que bautiza «espiritualmente» (q.39 a.l ad 3). La misión y el bautismo de Juan son relativos al bautismo de Jesucristo (a.3 sol.3).

a Cristo, no le fue concedido a Juan hacer milagros. Sin embargo, cuando los judíos le preguntaron por qué bautizaba, confirmó su ministerio con la autoridad de la *Escritura,* diciendo: *Yo soy la voz del que clama en el desierto,* etc., como se lee en Jn 1,19ss. Incluso la misma austeridad de su vida recomendaba su ministerio, porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.* , *era algo maravilloso ver un aguante tan grande en un cuerpo humano.*

3. *A la teñera hay que decir:* Dios dispuso en su providencia que el bautismo de Juan durase poco tiempo, por las razones que acabamos de apuntar (a.l). Y debido a esto no fue recomendado por precepto alguno general en la *Sagrada Escritura,* sino por una revelación privada del Espíritu Santo, como se ha dicho (en la sol).

ARTICULO 3

¿Se confería la gracia en el bautismo de Juan?

In Seat. 4 d.2 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que en el bautismo de Juan se confería la gracia.

1. En Me 1,4 se *dice: Juan se presentó en el desierto bautizando y predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados.* Pero la penitencia y el perdón de los pecados se logran por medio de la gracia. Luego el bautismo de Juan confería la gracia.

2. Aún más: los que habían de ser bautizados por Juan *confesaban sus pecados,* como se lee en Mt 3,6 y en Me 1,5. Ahora bien, la confesión de los pecados se ordena al perdón, que se consigue por medio de la gracia. Luego en el bautismo de Juan se daba la gracia.

3. Y también: el bautismo de Juan distaba del bautismo de Cristo menos que la circuncisión. Ahora bien, mediante la circuncisión se perdonaba el pecado original, pues, como dice Beda[6], *la circuncisión en tiempos de la ley proporcionaba el mismo auxilio de una curación saludable contra la herida del pecado original, que ahora acostumbra a realizar el bautismo en tiempo de la revelación de la gracia.* Luego el bautismo de Juan producía con mayor razón el perdón de los pecados. Esto no puede realizarse sin la gracia.

En cambio está que en Mt 3,11 se dice: *Yo os bautizo con agua para la conversión.* Exponiendo esto Gregorio en una *Homilía*[1], dice: *Juan no bautizaba con Espíritu, sino con agua, porque no podía perdonar los pecados.* Ahora bien, la gracia proviene del Espíritu Santo, y por medio de ella se quitan los pecados. Luego el bautismo de Juan no confería la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de explicar (a.2 ad 2), toda la enseñanza y todo el ministerio de Juan eran una preparación con miras a Cristo, como la del discípulo y la del artista de rango inferior es preparar la materia para la forma que hará aparecer el artista principal. Ahora bien, la gracia debía ser conferida por Cristo, conforme a las palabras de Jn 1,17: *La gracia y la verdad han venido por Jesucristo.* Y por este motivo el bautismo de Juan no confería la gracia, sino sólo la preparación para ésta, de tres maneras. Primero, porque Juan con su doctrina movía a los hombres a la fe en Cristo. Segundo, acostumbrando a los hombres al rito del bautismo de Cristo. Tercero, preparando a los hombres, mediante la penitencia, a recibir el efecto del bautismo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En las palabras aludidas, como explica Beda[8], puede distinguirse un doble bautismo de penitencia. Uno, el que administraba Juan bautizando, bautismo que se llama de *penitencia,* etc., porque era una persuasión para la penitencia y como una protestación por parte de los hombres de que habrían de hacer penitencia. El otro es el bautismo de Cristo, por el cual son perdonados los pecados. Juan no podía administrar este bautismo, sino sólo predicarlo, diciendo: *El os bautizará con Espíritu Santo* (Me 1,8).

O también puede decirse que predicaba un *bautismo de penitencia,* esto es, que inducía a la penitencia, la cual conduce a los hombres a la *remisión de los pecados.*

O puede decirse, como expone Jerónimo [9], que *por el bautismo de Cristo se confiere la gracia, por la que son perdonados gratuitamente los pecados: Lo que es acabado por el Esposo, tiene su principio en el padrino, esto es, en Juan.* Por eso se narra que *bautizaba y predicaba un bautismo*

5. *Homil.* 10: MG 57,188. 6. *Homiliae* 1.1 homil.10 en la fiesta de la Circuncisión del Señor: ML 94,54. 7. *In Evang.* 1.1 homil.7: ML 76,1101. 8. *In Marc.* 1,4, 1.1: ML 92,136. 9. PsEUDO-jERÓNiMO, *In Man.* 1,4: ML 30,612.

de penitencia para remisión de los pecados (Me 1,4; Le 3,3; cf. Mt 3,1), pero no porque lo hiciese él, sino porque lo incoaba preparándolo.

2. *A la segunda hay que decir:* La confesión de los pecados citada no se hacía para causar al instante el perdón de los pecados por medio del bautismo de Juan, sino para conseguirlo por la penitencia subsiguiente, y por medio del bautismo de Cristo, al que disponía aquella penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La circuncisión había sido instituida para remedio del pecado original. En cambio, el bautismo de Juan no fue instituido para eso, sino sólo como preparación para el bautismo de Cristo, como queda dicho (en la sol.). Y los sacramentos producen su efecto en virtud de la institución.

ARTICULO 4

¿Solamente Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.3 q."2

Objeciones por las que parece que sólo Cristo debía ser bautizado con el bautismo de Juan.

1. Porque, como acabamos de decir (a.l), *Juan bautizó para que Cristo fuese bautizado,* como escribe 'Agustín *In loann.* [10]. Ahora bien, lo que es propio de Cristo no debe pertenecer a los demás. Luego nadie más debió ser bautizado con ese bautismo.

2. Aún más: todo el que se bautiza, o recibe algo del bautismo o da algo al bautismo. Ahora bien, nadie podía recibir algo del bautismo de Juan, porque en él no se confería la gracia, como se ha dicho (a.3). Y nadie podía conferir algo a tal bautismo fuera de Cristo, el cual *santificó las aguas al contacto de su carne purísimaz.* Luego parece que solamente Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3. Y también: si otros eran bautizados con aquel bautismo, eso no tenía otra finalidad que el ser preparados para el bautismo de Cristo; y así parecería conveniente que, como el bautismo de Cristo se confiere a todos, ya grandes ya pequeños, ya gentiles ya judíos, así también el bautismo de Juan se confiriese a todos. Pero no se lee que éste hubiera bautizado a los niños y a los gentiles, pues en Me 1,5 se dice que *acudían a él todos los de Jerusalén y él los bautizaba.* Luego parece que sólo Cristo debió ser bautizado por Juan.

En cambio está lo que se dice en Le 3,21: *Sucedió que, mientras se bautizaba todo el pueblo, bautizado ja Jesús y orando, se abrieron los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que otros, además de Cristo, fuesen bautizados con el bautismo de Juan, por dos motivos. Primero, porque, como dice Agustín *In loann.*[12], *si sólo Cristo hubiera sido bautizado con el bautismo de Juan, no faltarían quienes dijesen que el bautismo de Juan, con el que Cristo fue bautizado, era más digno que el bautismo de Cristo, con el que son bautizados los demás.*

Segundo, porque convenía que los demás, mediante el bautismo de Juan, fuesen preparados para el bautismo de Cristo, como se ha dicho antes (a.l y 3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El bautismo de Juan no fue instituido sólo para que Cristo fuese bautizado, sino también por otros motivos, como queda probado (a.l). Y, en fin, en caso de que hubiera sido instituido para que Cristo se bautizase, era preciso evitar el inconveniente dicho, siendo bautizados otros con ese bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que recibían el bautismo de Juan no podían aportar nada a tal bautismo; ni recibían del mismo la gracia, sino sólo la señal de la penitencia.

3. *A la tercera hay que decir.* Aquel bautismo lo era *depenitencia,* cosa que no compete a los niños; de ahí que no fueran bautizados con tal bautismo. Conferir a los gentiles el medio de la salvación estaba reservado solamente a Cristo, *esperanza de las gentes,* como se dice en Gen 49,10. Ahora bien, el propio Cristo prohibió a los Apóstoles predicar el Evangelio a los gentiles antes de su pasión y resurrección (cf. Mt 10,5). De donde resulta mucho menos conveniente que los gentiles hubieran sido admitidos al bautismo de Juan.

10. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1495.

11. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.4 d.3 c.5 (QR 11,759); BIÍDA, *In Lúe.* 3,21, 1.1: ML 92,358. *Infra* a.5 obj.3.

12. *Tract.* 4 super 1,3: ML 35,1412; *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1416.

ARTICULO 5

¿Debió cesar el bautismo de Juan después de que Cristo fue bautizado?

Infra q.39 a.3 ad 4; *In Sent.* 4 d.2 q.2 a.l q.ª4; *In* 7o. 3 lect.4

Objeciones por las que parece que el bautismo de Juan hubiera debido cesar después de que Cristo fue bautizado.

1. En Jn 1,31 se dice: *A fm de que él fuera manifestado a Israel, por eso vine jo a bautizar con agua.* Pero Cristo, una vez bautizado, quedó suficientemente manifestado: ya por el testimonio de Juan, ya por la bajada de la paloma, ya también por el testimonio de la voz del Padre (cf. Mt 3,11; Me 1,7; Le 3,16; Jn 1,33). Luego da la impresión de que el bautismo de Juan no debió perdurar en adelante.

2. Aún más: dice Agustín *In loann.* [13]: *Fue bautizado Cristo, y cesó el bautismo de Juan.* Por consiguiente, parece que Juan, después que bautizó a Cristo, no debió bautizar ya.

3. Y también: el bautismo de Juan era la preparación para el bautismo de Cristo. Pero el bautismo de Cristo comenzó al instante de haber sido Cristo bautizado, puesto que *al contacto de su carne purísima otorgó a las aguas el poder de regenerar,* como comenta Beda [14]. Luego parece que el bautismo de Juan hubiera cesado una vez que Cristo fue bautizado.

En cambio está lo que se dice en Jn 3,22-23: *Vino Jesús a la región de Judea j bautizaba; también Juan seguía bautizando.* Ahora bien, Cristo no bautizó antes de ser él bautizado. Luego parece que Juan seguía bautizando después de que Cristo fue bautizado.

Solución. *Hay que decir:* El bautismo de Juan no debió cesar después de que Cristo fue bautizado. Primero, porque, como dice el Crisóstomo [15], *si Juan hubiera dejado de bautizar* una vez bautizado Cristo, *se podría pensar que lo hacía por emulación envidiosa o por rabia.* Segundo, porque si hubiera dejado de bautizar cuando Cristo bautizaba, *hubiera impulsado a sus discípulos a una emulación envidiosa todavía mayor.* Tercero, porque, prosiguiendo su ministerio de bautizar, *envía a sus oyentes* a Cristo. Cuarto, porque, como dice Beda [16], *todavía persistía la sombra de la ley antigua, y porque el precursor no debe ceder hasta que se manifieste la verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir.* Una vez bautizado, Cristo no estaba todavía plenamente manifestado. Y por eso era necesario que Juan continuara bautizando.

2. *A. la segunda hay que decir:* Después de que Cristo fue bautizado, cesó el bautismo de Juan, pero no inmediatamente, sino cuando éste fue encarcelado. Por eso dice el Crisóstomo *In loann.* [17]: *Pienso que la muerte de Juan fue permitida para que, quitado él de en medio, Cristo comentase a predicar de forma total, de modo que el entero afecto de la multitud se desplanase hacia Cristo, y para que en adelante esa multitud no siguiese dividida por los pareceres que corrían acerca de uno y otro.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo de Juan era una preparación no sólo para que Cristo fuera bautizado, sino también para que otros se acercasen al bautismo de Cristo. Esto no se cumplió todavía, una vez que Cristo fue bautizado.

ARTICULO 6

¿Los bautizados con el bautismo de Juan debían de ser bautizados con el bautismo de Cristo?

Objeciones por las que parece que los que habían recibido el bautismo de Juan no debían ser bautizados con el bautismo de Cristo.

1. Juan no fue inferior a los Apóstoles, puesto que de él se escribe en Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer no ha surgido uno mayor que Juan Bautista.* Pero los bautizados por los Apóstoles no eran rebautizados de nuevo, sino que sólo se les otorgaba la imposición de manos, pues en Act 8,16-17 se dice que algunos *solamente habían sido bautizados* por Felipe *en el nombre del Señor Jesús; entonces los* Apóstoles, Pedro y Juan, *les imponían las manos, y recibían el Espíritu Santo.* Luego parece que los bautizados por Juan

13. *Trocí.* 4 super 1,33: ML 35,1412. 14. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.4 d.3 c.5 (QR 11,759); GRACIANO, *Decretum,* P.3, *De cons.* d.4 can.10 *Nunquam aquae* (RF 1,1364). Véase BEDA, *In Lúe.* 3,21,1.1: ML 92,358; CROMACIO, *In Matth.* tr.l super 3,14: ML 20,329. 15. *In loann.* homil.29: MG 59,167. 16. Cf. *Glossa ordin.,* super loann. 3,23 (V,196 B). Cf. JUAN ESCOTO, *In loann.* 3,23, fragm.2: ML 122,332. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. lo.* 3,23, § 8, bajo el nombre de BEDA. 17. *Homil. 29:* MG 59,167.

no debieron ser bautizados con el bautismo de Cristo.

2. Aún más: los Apóstoles fueron bautizados con el bautismo de Juan, puesto que algunos de ellos fueron sus discípulos, como es evidente por Jn 1,37. Ahora bien, no parece que los Apóstoles fueran bautizados con el bautismo de Cristo, pues en Jn 4,2 se dice que *Jesús no bautizaba, sino sus discípulos.* Luego parece que los bautizados con el bautismo de Juan no debían serlo con el bautismo de Cristo.

3. Y también: el bautizado es menor que el que bautiza. Pero no se lee que el propio Juan haya sido bautizado con el bautismo de Cristo. Luego mucho menos necesitaban ser bautizados con el bautismo de Cristo los que lo habían sido con el bautismo de Juan.

4. Todavía más: en Act 19,1-5 se narra que *Pablo encontró a algunos discípulos, y les preguntó: ¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abracar la fe? Pero ellos le respondieron: Ni siquiera hemos oído que el Espíritu Santo existe. El les interrogó: ¿Con qué bautismo habéis sido bautizados? Ellos contestaron: Con el bautismo de Juan.* Por lo que *fueron bautizados* de nuevo *en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo.* Así pues, parece que, por desconocer al Espíritu Santo, hubiera sido necesario bautizarles de nuevo, como dice Jerónimo en *Super loelem*[18] y en su Epístola *de Viro unius uxorís* [19], así como Ambrosio en el libro *De Spir. Sanrto*[20]. Pero algunos de los que fueron bautizados con el bautismo de Juan tenían pleno conocimiento de la Trinidad. Luego no debían ser nuevamente bautizados con el bautismo de Cristo.

5. Por último: sobre el pasaje de Rom 10,8: *Esta es la palabra de la fe que proclamamos,* comenta la *Glosa*[2]z de Agustín: *¿De dónde procede esta virtud del agua que, tocando el cuerpo, limpia el corazón, sino de la palabra, no porque se pronuncia, sino porque es creída?* Por lo que resulta manifiesto que la virtud del bautismo depende de la fe. Ahora bien, la forma del bautismo de Juan anunciaba la fe en la que nosotros somos bautizados, pues en Act 19,4 dice Pablo: *Juan bautizaba alpueblo con un bautismo de penitencia, diciendo que creyesen en aquel que había de venir después de él, esto es, en Jesús.* Luego parece que no era necesario que los que estaban bautizados con el bautismo de Juan lo fuesen de nuevo con el bautismo de Cristo.

En cambio está lo que dice Agustín *In loann.* [22]: *Los bautizados con el bautismo de Juan debían ser bautizados con el bautismo del Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Según la opinión del Maestro, en el libro IV *Sent.* [23], *aquellos que fueron bautizados por Juan sin conocer la existencia del Espíritu Santo, y que ponían su esperanza en tal bautismo, fueron después bautizados con el bautismo de Cristo; pero los que no pusieron su esperanza en el bautismo de Juan y creían en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, no fueron después bautizados, sino que recibieron el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos de los Apóstoles.*

Esto es cierto en cuanto a la primera parte, estando confirmado por muchas autoridades. En cambio, en lo que se refiere a la segunda parte es enteramente irracional. Primero, porque el bautismo de Juan ni confería la gracia, ni imprimía el carácter, sino que era sólo un bautismo *de agua,* como él mismo dice en Mt 3,11. Por lo que la fe o la esperanza que el bautizado tenía en Cristo no era suficiente para suplir este defecto.

Segundo, porque cuando en un sacramento se omite lo que es necesario para su existencia, no sólo es necesario suplir lo omitido, sino que se precisa renovarlo enteramente. Y es necesario que el bautismo de Cristo se haga no sólo con agua, sino también con el Espíritu Santo, según las palabras de Jn 3,5: *Si uno no nace del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el Reino de Dios.* Por consiguiente, en los que habían sido bautizados sólo con agua en el bautismo de Juan, no sólo había que suplir lo que faltaba, esto es, la donación del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos, sino que debían ser totalmente bautizados de nuevo con el agua y con el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Agustín, *In loann.* , *se siguió bautizando después de Juan, porque éste no otorgaba el bautismo de Cristo, sino el suyo. En cambio, el que confería Pedro, y si Judas lo administró, era el bautismo de Cristo. Y por eso, si Judas bautizó a algunos, éstos no deben ser nuevamente bautizados, porque el bautismo es*

18. Super 2,28: ML 25,1023. 19. Epist.69 *Ad Oceanum:* ML 22,660. 20. L.l c.3: ML 16,742. 21. *Glossa ordin.* (IV,23 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1475. AGUSTÍN, *In loann., Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1480, 22. *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1416. 23. D.2 q.6 (QR 11,753). 24. *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1423.

tal cual es aquel con cuyo poder se confiere; no tal cual es aquel mediante cuyo ministerio se otorga[25]. Y de ahí resulta también que los bautizados por el diácono Felipe, al administrar éste el bautismo de Cristo, no fueron bautizados nuevamente, sino que recibieron la imposición de las manos de los Apóstoles, como los bautizados por los sacerdotes son confirmados por los obispos.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como comenta Agustín, *Ad Seleucianum*[26], *pensamos que los discípulos de Cristo fueron bautizados o bien con el bautismo de Juan, como opinan algunos; o bien, como es más creíble, con el bautismo de Cristo. El que no se sustrajo al ministerio humilde de lavarles los pies, no faltó al ministerio de bautizar, a fin de tener servidores bautizados por medio de los cuales bautizase a los demás.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como expone el Crisóstomo, *In Matth.* [21], *por el hecho de que Cristo, a Juan que le dice: Yo debo ser bautizado por ti, responda: Permítelo por ahora* (cf. Mt 3,14.15), *queda demostrado que después Cristo bautizó a Juan.* Y añade que esto *se halla escrito expresamente en algunos libros apócrifos.* Es cierto, sin embargo, como dice Jerónimo *In Matth.* [28], que *así como Cristo fue bautizado por Juan con agua, así Juan debía de ser bautizado por Cristo con Espíritu.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El motivo completo de que fuesen bautizados después de (haber recibido) el bautismo de Juan no radica en que desconocían al Espíritu Santo, sino en que no habían sido bautizados con el bautismo de Cristo.

5. *A. la quinta hay que decir:* Como explica Agustín, *Contra Faust.*[29], nuestros sacramentos son signos de la gracia presente; en cambio, los sacramentos de la ley antigua fueron signos de la gracia futura. De donde, por el hecho de que Juan bautizó en nombre del que había de venir, se da a entender que no confería el bautismo de Cristo, que es un sacramento de la ley nueva.

25. AGUSTÍN, *In loann.*, *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1417. 26. *Epist.* 265: ML 33,1088. 27. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,15: MG 56,658. 28. L.2 super 3,13: ML 26,31. 29. L.19 c.13: ML 42,355; c.18: ML 42,359.

CUESTIÓN 39

Sobre el bautizo de Cristo

Corresponde a continuación tratar del bautizo de Cristo.

Y sobre esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿Cristo debió ser bautizado?—2. ¿Debió ser bautizado con el bautismo de Juan?—3. Sobre la edad a la hora del bautismo.—4. Sobre el lugar.—5. Sobre la apertura de los cielos en atención a El.—6. Sobre el Espíritu Santo que se aparece en forma de paloma.—7. ¿Tal paloma fue verdadero animal?—8. Sobre la voz del testimonio del Padre.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuera bautizado?

In Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q."l; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no convino que Cristo fuera bautizado.

1. Ser bautizado equivale a ser purificado. Pero a Cristo no le convino ser purificado, porque no existió en El impureza de ninguna clase. Luego parece que no convino que Cristo fuera bautizado.

2. Aún más: Cristo fue circuncidado para cumplir la ley. Pero el bautismo no estaba prescrito por la ley. Luego no debía ser bautizado.

3. Y también: el primer motor en cualquier orden es inmóvil en ese género de movimiento, por ejemplo el cielo, que es la primera causa de las alteraciones, siendo él inalterable. Ahora bien, Cristo es el primero en el orden del bautismo, según aquellas palabras: *Sobre el que veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que bautiza* (Jn 1,33). Luego no convino que Cristo fuese bautizado.

En cambio está lo que se dice en Mt 3,13: *Vino Jesús de Galilea al Jordán, delante de Juan, para ser bautizado por él.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo fuera bautizado. Primero, porque, como dice Ambrosio *In Lúe.* ', *el Señor fue bautizado, no porque quisiera ser purificado, sino para purificar las aguas, a fin de que, purificadas ellas por la carne de Cristo, que no conoció el pecado, tuvieran la virtud del bautismo;* y *para dejarlas santificadas para los que después habían de ser bautizados,* como escribe el Crisóstomo [2].

Segundo, porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[3], *aunque Cristo no fuese pecador, recibió, sin embargo, una naturaleza pecadora y una semejanza de carne de pecado* (cf. Rom 8,3). *Por esto, aunque no necesitaba del bautismo en favor de si mismo, lo necesitaba, no obstante, la naturaleza carnal en los demás.* Y, como escribe Gregorio Nacianceno[4], *Cristo fue bautizado para sumergir en el agua a todo el viejo Adán".*

Tercero, quiso ser bautizado, como dice Agustín en un Sermón *De Hpiphania*[5], *porque quiso hacer El mismo lo que mandó que habían de hacer todos.* Y esto es lo que El mismo dice: *Así conviene que cumplamos toda justicia* (Mt 3,15). Como escribe Ambrosio, *In Lúe.* [6], *ésta es la justicia: Que comiences por hacer tú primero lo que quieres que haga el otro, y que animes a los demás con tu ejemplo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo no fue bautizado para ser purificado, sino para purificar, como queda expuesto (en la sol.).

1. L.2, super 3,21: ML 15,1665. 2. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. 3. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. 4. *Orat.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* c.3,21, § 7. 5. Cf. AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.12 (5 *De Sancta Epiphania):* ML 17,647. Véase MÁXIMO DE TURÍN, *Homi¿iaehom.30 (2 De Baptismo Cbristi):* ML 57,291; entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.136: ML 39,2013. 6. L.2, super 3,21: ML 15,1668.

a. Al entrar en las aguas del Jordán, Cristo ha sumergido en las aguas de salvación a toda la humanidad. Es una idea frecuente en las catcquesis bautismales de los siglos ni y iv. El bautismo de Cristo se actualiza en el bautismo cristiano (a.6 c.; a.8 c.).

2. A. la segunda hay que dedr: Cristo no sólo debía cumplir los preceptos de la ley antigua, sino también incoar los de la ley nueva. Y por eso no solamente quiso ser circuncidado, sino también ser bautizado.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo es el primero en bautizar espiritualmente. Y así no fue propiamente bautizado, sino que lo fue sólo con agua.

ARTICULO 2

¿Convino que Cristo fuese bautizada con el bautismo de Juan?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.3 q.[a]l; /« *Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no convino que Cristo fuese bautizado con el bautismo de Juan.

1. El bautismo de Juan fue un *bautismo de penitencia* (cf. Me 1,4). Pero la penitencia no le atañe a Cristo, porque no cometió pecado alguno. Luego parece que no convino que fuese bautizado con el bautismo de Juan.

2. Aún más: el bautismo de Juan, como dice el Crisóstomo [7], *ocupó el punto medio entre el bautismo de losjudíosy el bautismo de Cristo.* Ahora bien, *el medio participa de la naturaleza de los extremos.* Por consiguiente, al no haber sido bautizado Cristo con el bautismo de los judíos, ni tampoco con el suyo propio, parece que, por la misma razón, tampoco debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3. Y también: hay que atribuir a Cristo todo lo que es óptimo en las categorías humanas. Pero el bautismo de Juan no ocupa el lugar supremo entre los bautismos. Luego no convino que Cristo fuese bautizado con el bautismo de Juan.

En cambio está lo que se lee en Mt 3,13: *Vino Jesús al Jordán para ser bautizado por Juan.*

Solución. *Hay que decir:* Como expone Agustín, *In loann.* [8], *el Señor, una vez bautizado, bautizaba,* (pero) *no con el bautismo con que El había sido bautizado.* Por lo que, bautizando El con su propio bautismo, resulta lógico que no fuera bautizado con su propio bautismo, sino con el de Juan. Y esto fue conveniente. Primero, por el carácter del bautismo de Juan, que no bautizó con Espíritu, sino sólo *con agua* (cf. Mt 3,11). Pero Cristo no tenía necesidad de bautismo espiritual, pues desde el principio de su concepción estuvo lleno del Espíritu Santo, como es claro por lo dicho anteriormente (q.34 a.l). Esta es la razón que da el Crisóstomo [9].

Segundo, porque, como Beda dice [10], Cristo fue bautizado con el bautismo de *Juan para aprobarlo con su propio bautismo.*

Tercero, porque, como escribe Gregorio Nacianceno [n], *Cristo se acercó al bautismo de Juan con el fm de santificar el bautismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como antes se ha declarado (a.l), Cristo quiso ser bautizado para inducirnos al bautismo con su ejemplo. Y por eso, a fin de que su incitación fuese más eficaz, quiso ser bautizado con un bautismo que evidentemente no necesitaba, para que los hombres se acercasen al bautismo que necesitaban. Por lo que comenta Ambrosio, *In Lúe.* [12]: *Nadie rehuya el bautismo de gracia, cuando Cristo no rehuyó el bautismo de penitencia.*

2. A la segunda hay que decir: El bautismo de los judíos prescrito por la ley era solamente simbólico, mientras que el bautismo de Juan era, en cierto modo, real en cuanto que invitaba a los hombres a abstenerse del pecado. En cambio, el bautismo de Cristo tiene eficacia para purificar del pecado y para conferir la gracia. Pero Cristo ni tenía necesidad de la remisión de los pecados, porque no existían en él, ni necesitaba recibir la gracia, al estar lleno de ella. Del mismo modo, por ser *la Verdad* (cf. Jn 14,6), no le competía lo que era sólo simbólico. Y por eso fue más conveniente que fuese bautizado con el bautismo que ocupaba el punto medio que con alguno de los situados en los extremos.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es un remedio espiritual. Ahora bien, cuanto un ser es más perfecto, tanto menos necesita de remedios. Por lo que, al ser Cristo perfecto en grado máximo, convino que no fuese bautizado con un bautismo perfectísimo, al modo en que el que está sano no necesita ninguna medicina eficaz.

7. *Homil. De bapt. Christi* n.3: MG 49,366. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,21, § 7. 8. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1494. 9. *Homil. De bapt. Christi* n.3: MG 49,367. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,21, §7. 10. *In Man.* 1.1 super 1,9: ML 92,138. 11. GREGORIO dice realmente: *sanctificaturus Baptistam,* en *Orat.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352; y en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,21, § 7. 12. L.2, super 3,21: ML 15,1669.

ARTICULO 3

¿Fue Cristo bautizado en la edad conveniente?

In Seni. 4 d.4 q.3 a.l q."2 ad 1; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que Cristo no fue bautizado en la edad adecuada.

1. Cristo fue bautizado para incitar con su ejemplo a los demás a recibir el bautismo. Pero los fieles de Cristo son bautizados plausiblemente no sólo antes de los treinta años, sino incluso en la infancia. Luego parece que Cristo no debió ser bautizado a los treinta años de edad.

2. Aún más: no leemos que Cristo haya enseñado o hecho milagros antes de su bautismo. Pero hubiera sido más útil para el mundo si hubiese enseñado durante largo tiempo, comenzando desde los veinte años, o incluso antes. Luego parece que Cristo, que había venido para provecho de los hombres, debió ser bautizado antes de los treinta años.

3. Y también: la señal de la sabiduría divinamente infusa debió manifestarse en Cristo en grado sumo. Ahora bien, tal señal se manifestó en Daniel al tiempo de su niñez, según el pasaje de Dan 13,45: *El Señor suscitó el espíritu santo de un muchacho llamado Daniel.* Luego, con mayor razón, debió Cristo ser bautizado o enseñar en su niñez.

4. Por último: el bautismo de Juan se ordena al de Cristo como a su fin. Pero *el fín es lo primero en la intención, y lo último en la ejecución.* Luego Cristo debió ser bautizado por Juan o el primero o el último.

En cambio está lo que se narra en Le 3,21: *Sucedió que mientras se bautizaba todo el pueblo, j bautizado Jesús y en oración...;* y después (v.23): *Y tenía Jesús, al comentar, como unos treinta años.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo fue oportunamente bautizado a los treinta años. Primero, porque Cristo se bautizó alrededor del tiempo en que comenzaba a enseñar y predicar, para lo que se requiere una edad perfecta, como lo son los treinta años. Por lo que en Gen 41,46 se lee que *José tenía treinta años* cuando se hizo cargo del gobierno de Egipto. También en 2 Re 5,4 se dice de David que *tenía treinta años cuando comentó a reinar.* Asimismo Ezequiel comenzó a profetizar *el año treinta,* como se escribe en Ez 1,1.

Segundo, porque, como expone el Crisóstomo *In Matth.* [13], *había de acontecer que después del bautismo de Cristo comentaría a cesar la ley. Y por esta razón se acercó Cristo al bautismo en esta edad que es capaz de experimentar todos los pecados, a fin de que, observada la ley, nadie diga que la abolió porque no pudo cumplirla.*

Tercero, porque, mediante el hecho de bautizarse Cristo en la edad perfecta, se deja entender que el bautismo engendra varones perfectos, según aquellas palabras de Ef 4,13: *Hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo.* Por lo que el mismo carácter del número parece llevarnos a la misma conclusión. El número treinta, en efecto, resulta de multiplicar el tres por el diez. Y el tres sugiere la fe en la Trinidad, mientras que el diez alude al cumplimiento de los mandamientos de la ley; y en estas dos cosas se asienta la perfección de la vida cristiana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como explica Gregorio Nacianceno [14], Cristo no fue bautizado *como si necesitase de purificación, ni como si le amenazase algún peligro por diferir el bautismo. Pero para cualquier otro no es pequeño el peligro, en caso de que salga de esta vida desprovisto del vestido de la incorrupción,* es decir, de la gracia. Y aunque sea bueno conservar la pureza después del bautismo, *resulta todavía mejor,* como él mismo dice [15], *mancharse a veces un poco que carecer totalmente de la gracia.*

2. *A. la segunda hay que decir.* La utilidad que de Cristo redunda en los hombres se produce principalmente a través de la fe y la humildad; a una y otra aprovecha el que Cristo no comenzase a enseñar en la niñez o en la adolescencia, sino en la edad perfecta. Aprovecha a la fe, porque con esto se manifiesta en él la humanidad verdadera, que progresa personalmente con el correr de los años. Y a fin de que un progreso de este género no se interpretase como fantástico, no quiso mostrar su sabiduría y su poder antes de la perfecta edad corporal. Aprovecha sin duda a la humildad para que nadie se arrogue presuntuosamente la dig-

13. *Homil.* 10: MG 57,184. 14. *Orat.* 40 *In Sanctum Bapt.:* MG 36,40. Más brevemente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8. 15. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8, bajo el nombre de GREGORIO NACIANCENO. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 40 *In Sanctum Bapt.:* MG 36,384.

nidad de la prelatura y el oficio de enseñar antes de la edad perfecta.

3. *A. la tercera hay que decir.* Cristo se proponía a los hombres como ejemplo en todos los órdenes. Y por eso fue conveniente que se manifestase en él lo que por ley general compete a todos los hombres, como, por ejemplo, enseñar en la edad perfecta. Pero, como dice Gregorio Nacianceno [16], *no es ley de la Iglesia lo que acontece rara vez* así como *una golondrina no hace primavera.* A algunos en virtud de una providencia especial, conforme a los planes de la sabiduría divina, les fue concedido que, antes de la edad perfecta, fuera de la ley general, ejerciesen el oficio de gobernar o de enseñar. Así sucedió con Salomón (3 Re 3,7), Daniel Pan 13,45) y Jeremías (Jer 1,5).

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cristo no debió ser ni el primero ni el último bautizado por Juan. Porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.* , Cristo es bautizado *para confirmar la predicación y el bautismo de Juan;y también para recibir el testimonio de Juan.* Tal testimonio de Juan acerca de Cristo no hubiera sido creído sino después de haber sido muchos los bautizados por el propio Juan. Y por eso Cristo no debió ser el primer bautizado por Juan. Del mismo modo, tampoco debió ser el último bautizado. Porque, como añade el mismo autor [18], *así como la luz del sol no espera el ocaso del lucero de la mañana, sino que sale cuando éste sigue todavía su curso, y con su luz apaga el brillo de aquél, así también Cristo no esperó a que Juan terminase su carrera, sino que apareció cuando Juan todavía enseñaba y bautizaba.*

ARTICULO 4

¿Debió ser bautizado Cristo en el Jordán?

In Mt. 3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser bautizado en el Jordán.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Ahora bien, la figura del bautismo se anticipó en el paso del mar Rojo, donde fueron sumergidos los egipcios, como los pecados son suprimidos en el bautismo. Luego parece que Cristo debió ser bautizado más bien en el mar que en el río Jordán.

2. Aún más: *Jordán* se interpreta *descenso* [19]. Pero en el bautismo uno asciende más que desciende, por lo que en Mt 3,16 se dice que, *una vez bautizado Jesús, al instante ascendió del agua.* Luego parece que fue un desacierto que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

3. Y también: cuando pasaban los hijos de Israel, las aguas del Jordán *se volvieron hacia atrás,* como se lee en Jos 4 y en Sal 113,3-5. Ahora bien, los que son bautizados no caminan hacia atrás, sino hacia adelante. Luego no fue conveniente que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

En cambio está lo que se narra en Me 1,9: *Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán.*

Solución. *Hay que decir:* Mediante la travesía del río Jordán entraron los hijos de Israel en la tierra prometida (cf. Jos 3). Ahora bien, el bautismo de Cristo tiene de especial, sobre todos los bautismos, el que introduce en el reino de Dios, significado por la tierra de promisión. Por lo que se dice en Jn 3,5: *Si uno no renace del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios.* A la misma problemática pertenece la división de las aguas del Jordán por Elias, que iba a ser arrebatado al cielo en un carro de fuego, como se lee en 4 Re 2,7ss; porque a los que pasan por las aguas del bautismo se les abre la entrada en el cielo mediante el fuego del Espíritu Santo. Y por este motivo fue conveniente que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El paso del mar Rojo prefiguró el bautismo en cuanto que éste borra los pecados; en cambio, el paso del Jordán lo prefiguró en cuanto a la apertura del reino de los cielos, que es el efecto principal del bautismo, y que sólo es realizado por Cristo. Y por esta causa convino más que Cristo fuera bautizado en el Jordán que en el mar.

2. *A la segunda hay que decir:* En el bautismo, el ascenso se produce mediante el progreso de la gracia, que requiere la humil-

ló. *Oraf.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8. 17. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. Bajo el nombre del mismo autor se lee verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,13, § 6. 18. Cf. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. Se lee literalmente, bajo el nombre del mismo autor, en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,13, § 6. 19. Véase JERÓNIMO, Ep.78 *Ad Fabiolam:* ML 22,722; *De Nom. Hebr., Nov. Test., De Lúe.:* ML 23,888.

dad del descenso, según el pasaje de Sant 4,6: *Da la gracia a los humildes.* Y a ese descenso es preciso referir el nombre del Jordán.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como dice Agustín, en un Sermón *De Epiphania* [20], *como en tiempos pasados retrocedieron las aguas del Jordán, así ahora, una vez que Cristo se bautizó, retroceden los pecados.*

O también esto puede significar que, frente al descenso de las aguas, ascendía el río de las bendiciones.

ARTICULO 5

¿Debieron abrirse los cielos una vez que Cristo fue bautizado?

Infra q.49 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.18 a.6 q."3 ad 2; d.22 q.3 a.l ad 4

Objeciones por las que parece que no debieron abrirse los cielos cuando Cristo fue bautizado.

1. Los cielos deben abrirse para aquel que necesita entrar en ellos, como para el que vive fuera del cielo. Pero Cristo estaba siempre en el cielo, según las palabras de Jn 3,13: *El Hijo del hombre, que está en el délo.* Luego parece que no debieron abrirse los cielos para El.

2. Aún más: la apertura de los cielos puede entenderse material o espiritualmente. Pero no puede entenderse materialmente, porque los cuerpos celestes son impasibles e irrompibles, según el pasaje de Job 37,18: *¿Acaso has fabricado tú los cielos, que son solidísimos como fundidos de metal?* De igual modo, tampoco puede entenderse espiritualmente, porque, a los ojos del Hijo de Dios, los cielos no habían estado antes cerrados. Luego parece una inconveniencia decir que, cuando Cristo se bautizó, *se abrieron los cielos* (Mt 3,16).

3. Y también: el cielo fue abierto para los fieles por la pasión de Cristo, según palabras de Heb 10,19: *Tenemos confianza para la entrada en el lugar santísimo en virtud de la sangre de Cristo.* Por lo que ni siquiera los bautizados con el bautismo de Cristo, si murieron antes de su pasión, pudieron entrar en los cielos. Luego con mayor razón debieron abrirse los cielos cuando Cristo padeció que cuando fue bautizado.

En cambio está lo que se dice en Le 3,21: *Bautizado Jesúsy estando en oración, se abrió el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado (a.l; q.38 a.l), Cristo quiso ser bautizado para consagrar con su bautismo aquel con que nosotros seríamos bautizados. Y, por este motivo, en el bautismo de Cristo debieron mostrarse los elementos que pertenecen a la eficacia de nuestro bautismo. Sobre tal eficacia hay que considerar tres cosas: Primero, la virtud principal de la que el bautismo obtiene su eficacia, que es la virtud del cielo. Y por eso, cuando Cristo se bautizó, se abrió el cielo, para demostrar que en adelante la virtud celestial santificaría el bautismo.

Segundo, la fe de la Iglesia y la del que se bautiza intervienen en la eficacia del bautismo; por eso los bautizados hacen profesión de fe, y el bautismo se llama *sacramento de lafe*[21]*z.* Mediante la fe contemplamos las cosas del cielo, que superan los sentidos y la razón humanos. Y para dar a entender esto se abrieron los cielos cuando Cristo se bautizó.

Tercero, que por el bautismo de Cristo se nos abre especialmente la entrada del reino celestial, que se había cerrado para el primer hombre por causa del pecado. De donde, una vez que Cristo se bautizó, se abrieron los cielos, para manifestar que el camino del cielo queda abierto para los bautizados.

Después del bautismo le es necesaria al hombre la oración continua para entrar en el cielo; pues, aunque por el bautismo se perdonan los pecados, permanecen sin embargo la concupiscencia *(Jomes peccati),* que nos combate interiormente, y el mundo y el demonio, que nos atacan desde fuera. Y por este motivo se dice señaladamente en Le 3,21 que, *bautizado Jesús y estando en oración, se abrió el délo,* porque es claro que los fieles necesitan la oración después del bautismo. O para dar a entender que si, por medio del bautismo, el cielo se abre para los creyentes, es por virtud de la oración de Cristo. Por eso se dice claramente en Mt 3,16 que *se le abrió el délo,* es decir, se abrió a todos por causa de El, como si el emperador respondiese a uno que pide un favor para otro: *Fíjate en que esta grada no se la concedo a él, sino a ti,* es decir, *a él por causa*

20. Cf. AMBROSIO, *Semt. de Temp.* serm.10 (3 *De Sánela Epiphania):* ML 17,645. 21. AGUSTÍN, Ep.98 *AdBonifac.:* ML 33,354.

tuja, como expone el Crisóstomo *In Matth.* 22.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según declara el Crisóstomo, *In Matth.* [23], *como Cristo se bautizó según la disposición humana, aunque, por sí mismo, no necesitase del bautismo, así, de acuerdo con el ordenamiento humano, se le abrieron los cielos, pues, según su naturaleza divina, El siempre estaba en los délos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como explica Jerónimo, *In Matth.*[24], *los cielos se le abrieron a Cristo bautizado, no con la apertura de los elementos, sino a los ojos espirituales, al modo en que también Ezequiel dice alprincipio de su libro que se abrieron los cielos.* Y esto lo prueba el Crisóstomo, *In Matth.* [25], diciendo que, *si la propia criatura,* esto es, los cielos, *se hubiera rasgado, no hubiera dicho: se le abrieron, porque lo que se abre materialmente, queda abierto para todos.* Por lo que en Me 1,10 se dice expresamente *que Jesús, al instante de salir del agua, vio los cielos abiertos,* como si la apertura de los cielos se refiriese a la visión de Cristo. Esto lo refieren algunos [26] a la visión corporal, comentando que en torno a Cristo bautizado brilló un resplandor tan grande a la hora del bautismo, que dio la impresión de que los cielos se habían abierto. Puede referirse también a una visión imaginaria[27], al modo en que Ezequiel vio abiertos los cielos; tal visión se formaba en la imaginación de Cristo por el poder divino y la voluntad de la razón, para hacer saber que, por medio del bautismo, se abre a los hombres la entrada del cielo. También puede relacionarse con la visión intelectual[28], en el sentido de que Cristo vio, santificado ya el bautismo, el cielo abierto para los hombres, cosa que antes había visto como algo que había de hacerse.

3. *A la tercera hay que decir.* Por la pasión de Cristo se abre el cielo a los hombres, como causa universal de la apertura del mismo. Sin embargo, es necesario que esta causa se aplique a cada uno, con el fin de que entren en el cielo. Y esto se hace por medio del bautismo, según las palabras de Rom 6,3: *Cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte.* Y por eso la mención de la apertura de los cielos es más acertada a la hora del bautismo que en el momento de la pasión.

O, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[29]: *Cuando Cristo se bautizó, solamente se abrieron los cielos; pero después que por la cruz, venció al tirano, al no ser necesarias las puertas en un délo que nunca habría de cerrarse, no dicen los ángeles: Abrid las puertas, sino: Arrancad las puertas* (cf. Sal 23,7.9). Con esto da a entender el Crisóstomo que los obstáculos que antes se oponían a que las almas de los difuntos entrasen en el cielo fueron enteramente quitados por la pasión; pero en el bautismo de Cristo fueron hendidos, como para manifestar que el camino por el que los hombres habían de entrar en el cielo ya estaba Ubre.

ARTICULO 6

¿Es acertado decir que el Espíritu Santo, en forma de paloma, descendió sobre Cristo bautizado?

Infra q.45 a.4 ad 2; *In Sent.* 1 d.16 a.3; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no es acertado decir que el Espíritu Santo, en forma de paloma, descendió sobre Cristo bautizado.

1. El Espíritu Santo habita en el hombre por medio de la gracia. Pero en Cristo hombre se dio la plenitud de gracia desde el principio de su concepción, siendo *el Unigénito del Padre* (cf. Jn 1,14), como es claro por lo dicho anteriormente (q.7 a. 12; q.34 a.l). Luego el Espíritu Santo no debió serle enviado en el bautismo.

2. Aún más: se dice que Cristo *descendió* al mundo por el misterio de la encarnación, cuando *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de esclavo* (Flp 2,7; cf. Jn 3,13; 6,38.51). Ahora bien, el Espíritu Santo no se encarnó. Luego es incorrecto decir que el Espíritu Santo *descendió sobre él.*

22. Cf. PsEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,16: MG 56,659. 23. Cf. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,16: MG 56,659. 24. L.2 super 3,16: ML 26,31. 25. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,659. 26. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, super *Le.* 3,21 (VI,151vb); cf. super *Matth.* 3,16 (VI,llva. Cf. ORÍGENES, *In Lúe.*, con interpretación de JERÓNIMO, homil.27 super 3,21: MG 13,1871; cf. ML 26,301). Véase TOMÁS, *In Mt.* super 3,16; *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,16, § 7, bajo el nombre de *Glossa.* 27. Véase JERÓNIMO, *In Matth.* 1.2 super 3,16: ML 26,31; BEDA, *In Man.* 1.1 super 1,10: ML 92,138. 28. Véase PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4, super 3,16: MG 56,659. 29. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,660.

3. Y también: en el bautismo de Cristo debió manifestarse, como en un modelo, lo que sucede en nuestro bautismo. Pero en nuestro bautismo no se realÍ2a ninguna misión visible del Espíritu Santo. Luego tampoco en el bautismo de Cristo debió haber una misión visible del Espíritu Santo.

4. Por último: el Espíritu Santo se deriva de Cristo a todos los demás, según el pasaje de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Ahora bien, el Espíritu Santo no descendió sobre los Apóstoles en forma de paloma, sino en forma de fuego (Act 2,3). Luego tampoco sobre Cristo debió descender en forma de paloma, sino en forma de fuego.

En cambio está lo que se lee en Le 3,22: *Descendió sobre él el Espíritu Santo en forma corporal como una paloma.*

Solución. *Hay que deár.* Lo que sucedió con Cristo a la hora de su bautismo, como comenta el Crisóstomo *In Matth.*[30], *pertenece al misterio de todos los que habían de ser bautizados después.* Pero todos los que son bautizados con el bautismo de Cristo reciben el Espíritu Santo, a no ser que se acerquen fingidamente, según aquellas palabras de Mt 3,11: *El os bautizará en el Espíritu Santo.* Y, por ese motivo, fue conveniente que el Espíritu Santo descendiese sobre el Señor bautizado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como expone Agustín, en XV *De Trín.*[30] *, *es un absurdo muy grande deár que Cristo recibió el Espíritu Santo cuando ya tenía treinta años. Por el contrario, como se acercó al bautismo sin pecado, así no se llegó sin el Espíritu Santo. Si de Juan está escrito que será lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre, ¿qué será prenso decir de Cristo hombre, cuya concepción no fue carnal, sino espiritual? Ahora pues,* es decir, en su bautismo, *se dignó prefigurar a su cuerpo, esto es, a la Iglesia, en la que los bautizados reciben principalmente el Espíritu Santo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como explica Agustín, en II *De Trín.*[31], se dice que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo en forma corporal como una paloma, no porque la propia sustancia del Espíritu Santo se dejase ver, ya que tal sustancia es invisible. Ni tampoco porque aquella criatura visible fuese asumida en unión con una persona divina, puesto que tampoco se dice que el Espíritu Santo sea una paloma, como decimos que el Hijo de Dios es hombre en virtud de la unión. Y tampoco fue visto el Espíritu Santo en forma de paloma a la manera en que vio Juan al cordero degollado en el Apocalipsis (Ap 5,6), *pues esta visión se produjo en la mente mediante imágenes espirituales de los cuerpos; en cambio, nadie ha dudado que aquella paloma haya sido vista con los ojos.* Ni tampoco se apareció el Espíritu Santo en forma de paloma al modo en que en 1 Cor 10,4 se dice: *Ea roca era Cristo. Tal roca existía ya en la realidad, y por el modo de su intervención fue designada con el nombre de Cristo, a quien simbolizaba; en cambio, aquella paloma vino de repente a la existencia sólo para significar aquel misterio y después desapareció, lo mismo que la llama que se apareció a Moisés en una zarza.*

Por consiguiente, se dice que el Espíritu Santo *descendió* sobre Cristo, no por razón de la unión con la paloma, sino o por razón de la misma paloma, que significaba el Espíritu Santo, la cual, descendiendo, vino sobre Cristo; o también por razón de la gracia espiritual que, desde Dios, llega a la criatura a modo de descenso, según palabras de Sant 1,17: *Toda óptima dádiva y todo don perfecto viene de arriba, descendiendo del Padre de las luces.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como comenta el Crisóstomo, *In Matth.*[32], *en los comienzos de los problemas espirituales siempre se presentan visiones sensibles, por causa de aquellos que son totalmente incapaces de captar el conocimiento de la naturaleza incorpórea, a fm de que, si en adelante no se producen, obtengan la fe por medio de las que se verificaron una vez.* Y por este motivo descendió visiblemente el Espíritu Santo en forma corporal sobre Cristo bautizado, para que se crea que en adelante desciende invisiblemente sobre todos los bautizados.

4. *A la cuarta hay que decir.* El Espíritu Santo se dejó ver en forma de paloma sobre Cristo bautizado, por cuatro razones: Primero, por causa de la disposición requerida en el bautizo, es a saber: para que no se acerque con fingimiento, puesto que, como se dice en Sab 1,5, *el Espíritu Santo de la instrucción huye del engaño.* Y la paloma es un animal sencillo, que carece de astucia y de

30. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. in Matth.* 3,16 homil.4: MG 56,659. 30*. C.26: ML 42,1094. 31. C.5: ML 42,851; c.6: ML 42,852. 32. *Homil.* 12: MG 57,205.

dolo; por lo que se lee en Mt 10,16: *Sed sena/los como palomas*[b].

Segundo, para designar los siete dones del Espíritu Santo, que simboliza la paloma con sus propiedades[33]. Efectivamente, la paloma mora junto a las corrientes de agua para que, visto el milano, se sumerja y escape. Esto pertenece al don de sabiduría, por la cual los santos viven junto a las corrientes de la Escritura divina para librarse de los asaltos del diablo. La paloma asimismo escoge los mejores granos. Esto es propio del don de ciencia, mediante la cual eligen los santos las doctrinas sanas de que se alimentan. La paloma alimenta también los pichones ajenos. Esto corresponde al don de consejo, con el que los hombres santos, que fueron pollos, es decir, imitadores del diablo, alimentan con la doctrina y el ejemplo. La paloma no hiere con el pico. Esto atañe al don de entendimiento, con el que los santos no pervierten las buenas doctrinas, destrozándolas, como hacen los herejes. La paloma carece de hiél. Esto concierne al don de piedad, por medio de la cual los santos carecen de la ira irracional. La paloma hace su nido en las hendiduras de la roca. Esto corresponde al don de fortaleza, por la que los santos ponen su nido, es decir, su refugio y su esperanza, en las llagas de la muerte de Cristo, que es la roca firme. Finalmente, la paloma tiene por canto el arrullo. Esto es propio del don de temor, mediante el que los santos gozan gimiendo por los pecados.

Tercero, el Espíritu Santo apareció en forma de paloma a causa del efecto propio del bautismo, que es el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios, porque la paloma es un animal manso. Y por eso, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[34], *en el diluvio apareció este animal llevando una rama de olivo y anunciando una paz general a todo el orbe; j ahora también la paloma se deja ver en el bautismo para demostrar nuestra liberación.*

Cuarto, aparece el Espíritu Santo en forma de paloma sobre el Señor bautizado para señalar el efecto ordinario del bautismo, que es la construcción de la unidad en la Iglesia. Por esto se dice en Ef 5,25-27 que *Cristo se entregó a sí mismo para presentarse una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa semejante, purificándola con el baño del agua por la palabra de la vida.* Y, por este motivo, el Espíritu Santo se manifestó oportunamente en forma de paloma en el bautismo, pues la paloma es un animal amigable y comunitario. Por esto se dice también de la Iglesia en Cant 6,8: *Una es mi paloma.*

En cambio, sobre los Apóstoles descendió el Espíritu Santo en forma de fuego, por dos motivos. Primero, para hacer ver el fervor con que debían encenderse sus corazones, a fin de predicar a Cristo en todas partes en medio de las tribulaciones. Por esto se manifestó también en lenguas de fuego. De donde dice Agustín *In loann.*[35]: *De dos formas hizp visible el Señor al Espíritu Santo,* a saber: *por la paloma, sobre el Señor bautizado; por el fuego, sobre los discípulos reunidos. Allí se muestra la sencillez aquí el fervor. Luego, para que los santificados por el Espíritu no incurran en dolo, se manifestó en forma de paloma; y para que la sencillez no sea fría, se dejó ver como fuego. Y no te inquiete el que las lenguas estén divididas; reconoce en la paloma la unidad.*

Segundo, porque, como dice el Crisóstomo , *cuando era conveniente perdonar los pecados,* lo que se hace en el bautismo, *resultaba necesaria la mansedumbre,* que se manifiesta en la paloma. *Pero cuando hemos alcanzado la gracia, queda todavía el tiempo del juicio,* que está representado por el fuego.

ARTICULO 7

¿La paloma en que se apareció el Espíritu Santo fue verdadero animal?

In Sent. \ di6 a.3 ad 3; *In lo.* \ lect.14

Objeciones por las que parece que la paloma en que se apareció el Espíritu Santo no fue verdadero animal.

33. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,16, §7, bajo nombre de RÁBANO MAURO. Véase RÁBANO MAURO, *In Matth.* 1.1 super 3,16: ML 107,777; AIMÓN, *Homiliae de Temp.* homil.16 *In Octava Epiphaniae:* ML 118,118; *Glossa ordin.*, super *Matth.* 3,16 (V,15 B); HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test*, super *Lúe.* 3,22; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.*, P.4 q.9 m.6 a.3 (IV,55ra). 34. *Homil.* 12: MG 57,205. 35. *Trocí.* 6 super 1,32: ML 35,1426. 36. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,22, § 7 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 homil.30: ML 76,1224.

b. Este simbolismo de la paloma expresa bien las notas fundamentales de la espiritualidad bautismal. Se completa en a.7 sol.2 y 3.

1. Lo que se aparece conforme a una semejanza da la impresión de aparecerse como un fantasma. Pero en Le 3,22 se dice que *el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como una paloma.* Luego no fue una verdadera paloma, sino una semejanza de paloma.

2. Aún más: como *la naturaleza no hace nada en vano,* así *tampoco Dios,* como se dice en I *De cáelo*[*1]. Pero no habiendo venido aquella paloma más que *para significar algo y desaparecer después,* como dice Agustín en II *De Trin.*[38], hubiera sido una verdadera paloma en vano, porque lo mismo podría realizarse mediante la semejanza de una paloma. Luego aquella paloma no fue verdadero animal.

3. Y también: las propiedades de una cosa conducen al conocimiento de su naturaleza. Si, pues, aquella paloma hubiera sido verdadero animal, las propiedades de la paloma denotarían la naturaleza del verdadero animal, y no los efectos del Espíritu Santo. Luego da la impresión de que aquella paloma no fue un animal verdadero.

En cambio está lo que dice Agustín en *De agone christiano*[39]: *Y no afirmamos esto de tal modo que digamos que sólo Nuestro Señor Jesucristo tuvo un cuerpo verdadero,y que el Espíritu Santo se apareció con engaño a los ojos de los hombres; sino que creemos que ambos cuerpos fueron verdaderos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya queda expuesto (q.5 a.l), no convenía que el Hijo de Dios, que es la Verdad del Padre, se sirviese de ficción alguna; y por eso no tomó un cuerpo fantástico, sino real. Y por llamarse el Espíritu Santo *Espíritu de Verdad,* como es manifiesto por Jn 16,13, formó una paloma verdadera en la que se apareció, aunque no la asumió en unidad de persona. Por lo que, después de las palabras antes mencionadas, añade Agustín : *Como no convenía que el Hijo de Dios engañase a los hombres, así tampoco convenía que los frustrase el Espíritu Santo. Y al Dios todopoderoso, que hizo de la nada todo lo creado, no le era difícil hacer el cuerpo verdadero de una paloma sin la intervención de otras palomas, como no le fue difícil formar un cuerpo verdadero en el seno de María sin el concurso del varón; porque las criaturas corporales están sujetas al imperio y a la voluntad del Señor, tanto para formar un hombre en las entrañas de una mujer como para formar una paloma en el mundo material.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Se declara que el Espíritu Santo descendió en forma o semejanza de paloma, no con el fin de excluir la realidad de la paloma, sino para mostrar que no se dejó ver en la forma de su sustancia.

2. A la segunda hay que decir: No fue superfluo formar una verdadera paloma para que por medio de ella se manifestase el Espíritu Santo, ya que por la verdad de la paloma se daba a entender la verdad del Espíritu Santo y sus efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* Las propiedades de la paloma lo mismo sirven para expresar la naturaleza de la paloma que para designar los efectos del Espíritu Santo. Precisamente por tener tales propiedades, la paloma simboliza al Espíritu Santo.

ARTICULO 8

¿Fue oportuno que, una vez bautizado Cristo, se dejase oír la voz del Padre dando testimonio en favor de su Hijo?

Infra q.45 a.4; q.66 a.6; *In Sent.* 1 d.16 a.3

Objeciones por las que parece no haber sido oportuno que, una vez bautizado Cristo, se dejase oír la voz del Padre dando testimonio en favor del Hijo.

1. El Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto aparecidos sensiblemente, son designados como enviados visiblemente. Pero al Padre no le conviene el ser enviado, como es notorio por lo que dice Agustín en II *De Trin.* [41]. Luego tampoco le conviene aparecer.

2. Aún más: la voz expresa la palabra concebida en la mente. Ahora bien, el Padre no es el Verbo. Luego es incorrecto que se manifieste mediante la voz.

3. Y también: Cristo hombre no comenzó a ser Hijo de Dios en el momento del bautismo, como pensaron algunos herejes[42], sino que lo fue desde el inicio de su concepción. Por consiguiente, la voz del Padre debió dar testimonio de la divinidad

37. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 38. C.6: ML 42,853. 39. C.22: ML 40,303. 40. *De Agone Christ.* c.22: ML 40,303. 41. C.5: ML 42,849; c.12: ML 42,859. 42. EBIÓN y CERINTO, con sus discípulos: cf. EPIFANIO, *De Moeres.* 1.1 tit.2, haeres.28: MG 41,380; haeres.30: MG 41,429; 1.2 tit.l haeres. 51 n.6: MG 41,897; n.20: MG 41,925; TEODORETO, *Hamt. Fabul. Compend.* 1.2 c.3: MG 83,389.

de Cristo con más razón en el nacimiento que en el momento de su bautismo.

En cambio está lo que se lee en Mt 3,17: *He aquí que una voz del cielo decía: Este es mi Hijo amado, en quien me he complacido.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se expuso (a.5), en el bautismo de Cristo, que fue el modelo del nuestro, debió manifestarse lo que acontece en nuestro bautismo. Y el bautismo con que son purificados los fieles está consagrado con la invocación y el poder de la Trinidad, según las palabras de Mt 28,19: *Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.* Por tanto, como dice Jerónimo[43], *en el bautismo de Cristo se pone de manifiesto el misterio de la Trinidad, pues: el propio Señor es bautizado en la naturaleza humana; el Espíritu Santo desciende en forma de paloma; se oye la voz del Padre dando testimonio en favor del Hijo.* Y por eso fue conveniente que en aquel bautismo se manifestase el Padre mediante su voz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La misión visible añade algo a la aparición, a saber, la autoridad del que envía. Y por eso, del Hijo y del Espíritu Santo, que proceden de otro, no se dice sólo que aparecen, sino también que son visiblemente enviados. En cambio, el Padre, que no procede de nadie, puede aparecerse, pero no puede ser enviado visiblemente.

2. *A. la segunda hay que decir:* El Padre no se manifiesta en la voz más que como autor de la misma, o como quien habla mediante la voz. Y por ser propio del Padre producir el Verbo, que equivale a decir o hablar, de ahí que se diga oportunísimamente que el Padre se manifestó por la voz, que manifiesta la palabra. De donde la misma voz emitida por el Padre da testimonio de la filiación del Verbo. Y como la forma de paloma, en la que se manifestó el Espíritu Santo, no es la naturaleza del Espíritu Santo; ni la forma de hombre, en que se mostró el Hijo, es la naturaleza del Hijo de Dios, así tampoco la voz pertenece a la naturaleza del Verbo o del Padre que habla. Por eso dice el Señor en Jn 5,37: *Ni habéis oído nunca su voz¡* es decir, la del Padre, *ni habéis visto su rostro.* Por lo que, como escribe el Crisóstomo *In loann.*[44], *introduciéndolos en la verdad filosófica poco a poco, les demostró que en Dios no hay voz ni imagen, sino que es superior a tales formas y palabras.* Y como toda la Trinidad formó la paloma y la naturaleza humana tomada por Cristo, así también formó la voz. Sin embargo, en la voz se declara sólo el Padre como el que habla, al modo en que solamente el Hijo asumió la naturaleza humana, y a la manera en que sólo el Espíritu Santo se manifestó en forma de paloma, como es claro por lo que escribe Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[4S].

3. *A la tercera hay que decir.* La divinidad de Cristo no debió manifestarse a todos en su nacimiento, antes bien debió ocultarse en las limitaciones de la edad infantil. Pero cuando llegó a la edad perfecta, en la que debía enseñar, hacer milagros y atraer a los hombres hacia sí, entonces debió ser dada a conocer su divinidad por el testimonio del Padre, a fin de que su doctrina se hiciese más creíble. Por lo que él mismo dice en Jn 5,37: *El Padre que me envió, él mismo da testimonio de mí.* Y esto aconteció, sobre todo, en el bautismo, por el que los hombres renacen convertidos en hijos adoptivos de Dios; y los hijos adoptivos de Dios son formados a imagen y semejanza del Hijo natural, según las palabras de Rom 8,29: *A. los que de antes conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Por lo que escribe Hilario, *Super Mt.*[46], que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo bautizado, y la voz del Padre se dejó oír, diciendo: *Este es mi Hijo amado, para que, mediante lo que se realizaba en Cristo, conociésemos, después del bautismo, que el Espíritu Santo vuela hacia nosotros desde las moradas celestes y que, mediante la asunción de la voz por parte del Padre, nos convertimos en hijos de Dios.*

43. *In Matth.* 1.2 super 3,16: ML 26,31. 44. *Homil.* 40: MG 59,232. 45. FULGENCIO, c.9: ML 40,770. 46. *In Matth.* c.2: ML 9,927.

CUESTIÓN 40

Sobre el género de vida de Cristo

Después de haber hablado de cuanto se refiere a la entrada de Cristo en el mundo o al principio de la misma, pasamos ahora a tratar de lo que pertenece a su desarrollo. Y, en primer lugar, de su modo de vida; segundo, de sus tentaciones (q.41); tercero, de su doctrina (q.42); cuarto, de sus milagros (q.43).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Debió Cristo llevar vida solitaria, o vivir entre los hombres?—2. ¿Debió llevar una vida austera en la comida, en la bebida y en el vestido, o la vida corriente de los demás?—3. ¿Debió vivir en este mundo en la humillación, o en medio de riquezas y honores?—4. ¿Debió vivir conforme a la ley?

ARTICULO 1

¿Debió Cristo vivir entre los hombres o llevar vida solitaria?

2-2 q.25 a.6 ad 5

Objeciones por las que parece que Cristo no debió vivir entre los hombres, sino llevar vida solitaria.

1. Era conveniente que Cristo, mediante su vida, se manifestase no sólo como hombre, sino también como Dios. Ahora bien, a Dios no le cuadra vivir entre los hombres, pues se dice en Dan 2,11: *A no ser los dioses, cuya morada no está entre los hombres.* Y el Filósofo escribe, en I *Pol.* \ que quien vive en soledad, *o es una bestia,* en caso de que lo haga por inhumanidad, *o es un dios,* si lo hace con el fin de contemplar la verdad. Luego parece que no fue conveniente que Cristo viviese entre los hombres.

2. Aún más: Cristo, mientras vivió en carne mortal, debió llevar una vida perfectísima. Pero vida perfectísima es la contemplativa, como se expuso en la *Segunda Parte* (q.182 a.l y 2). Y a la vida contemplativa corresponde en grado sumo la soledad, según las palabras de Os 2,14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón.* Luego parece que Cristo debió llevar vida solitaria.

3. Y también: el comportamiento de Cristo debió ser uniforme, porque siempre debió manifestarse en él lo óptimo. Pero Cristo, a veces, buscaba lugares solitarios, apartándose de las multitudes; por lo que dice Remigio *Super Matth.*[2]*: Leemos que el Señor tuvo tres refugios: La nave, el monte y el desierto; siempre que era asediado por las multitudes, subía a uno de ellos.* Luego siempre debió llevar una vida solitaria.

En cambio está lo que se dice en Bar 3,38: *Después de esto, apareció en la tierra j conversó con los hombres.*

Solución. *Hay que decir:* El género de vida de Cristo debió ser tal que concordase con el fin de la encarnación, por la que vino a este mundo. Y vino al mundo, primero, para manifestar la verdad, como El mismo dijo en Jn 18,37: *Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Por tal motivo, no debía ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público, predicando a la luz del día. De donde, en Le 4,42-43, dice a los que trataban de retenerle: *También a otras ciudades tengo que anunciar el evangelio del reino de Dios, pues para esto he sido enviado.*

Segundo, vino para liberar a los hombres del pecado, conforme a lo que se lee en 1 Tim 1,15: *Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores.* Por esto dice el Crisóstomo[3]: *Aunque morando en un mismo lugar, Cristo hubiera podido atraer a sí mismo todas las gentes para que oyesen su predicación, no lo hizo, sin embargo, dándonos ejemplo para que corramos y busquemos a los que se pierden, como lo hace el pastor con la oveja perdida, y como el médico se acerca al enfermo.*

Tercero, vino para que *por medio de El tengamos acceso a Dios,* como se lee en Rom 5,2. Y de este modo, conversando

1. C.l n.12 (BK 1253a29); S. TH., lect.l.
2. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 5.1 § 1. Véase ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* q.50: ML 83,206.
3. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,42 § 10, bajo el nombre de CRISÓSTOMO.

familiarmente con los hombres, fue conveniente que inspirase a los hombres confianza para que se allegasen a El. De donde, en Mt 9,10, se dice: *Sucedió que, mientras estaba El en la mesa en su casa, muchos publícanos j pecadores vinieron a sentarse a la mesa con Jesúsy sus discípulos.* Jerónimo[4], exponiendo el pasaje, comenta: *Habían visto que un publicano, convertido del pecado a una vida mejor, había encontrado lugar para la penitencia, j por eso tampoco ellos desesperaban de conseguir la salvación ".*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo quiso manifestar su divinidad por medio de su humanidad. Y por eso, conversando con los hombres, lo que es una actitud propia del hombre, manifestó a todos su divinidad, predicando y haciendo milagros, y llevando entre los mismos una vida inocente y justa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se expuso en la *Segunda Parte* (q. 182 a. 1; q. 188 a.6), la vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, la vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación. Y por ese motivo eligió Cristo tal género de vida.

3. *A. la tercera hay que decir: El comportamiento de Cristo fue nuestra propia instrucción.* Y por eso, para dar ejemplo a los predicadores de que no siempre han de ocuparse de la gente, el Señor, algunas veces, se apartaba de las multitudes. Se lee que hizo esto por tres motivos. Unas veces, a causa del descanso corporal. Por esto se lee en Me 6,31 que el Señor dijo a sus discípulos: *Venid a un lugar desierto, y descansad un poco. Pues eran tantos los que iban y venían, que ni para comer tenían tiempo.* Otras veces, el motivo era la oración. De donde se dice en Le 6,12: *Aconteció por aquellos días que salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche en oración ante Dios.* A propósito de este pasaje dice Ambrosio[5] que *con su ejemplo nos instruye sobre los preceptos de la virtud.* Otras veces se apartó de las multitudes para enseñarnos a rehuir el favor de los hombres. Por lo que, a propósito de aquellas palabras de Mt 5,1: *Viendo Jesús aquellas muchedumbres, subió al monte,* comenta el Crisóstomo[6]: *Por el hecho de no comparecer en la ciudad y en las placas, sino de vivir en el monte y en la soledad, nos enseñó a no hacer cosa alguna por ostentación y a alejarnos del bullicio, máxime cuando sea necesario hablar sobre lo esencial* (para la salvación).

ARTICULO 2

¿Debió Cristo llevar una vida austera en este mundo?

InMt. 11

Objeciones por las que parece que Cristo debió llevar una vida austera en este mundo.

1. Cristo predicó la vida perfecta mucho más que Juan. Ahora bien, Juan llevó una vida austera para mover a los hombres, con su ejemplo, a una vida de perfección, pues en Mt 3,4 se *dice: Juan llevaba un vestido de pelo de camello y un ceñidor de cuero a la cintura, siendo su alimento langostas y miel silvestre.* Sobre esto comenta el Crisóstomo[7]: *Era admirable ver en un cuerpo humano un aguante tan grande, lo que todavía atraía más a los judíos.* Luego parece que a Cristo le convino la austeridad de vida en grado mucho más alto.

2. Aún más: la abstinencia se ordena a la continencia, pues en Os 4,10 se lee: *Comiendo, no se saciarán; fornicaron, pero no se multiplicarán.* Pero el propio Cristo observó continencia y propuso a los demás guardarla cuando dijo en Mt 19,12: *Hay eunucos que se hicieron tales por el reino de los cielos; el que pueda con eso, que lo haga.* Luego parece que Cristo debió llevar una vida austera, tanto en su persona como en sus discípulos.

3. Y también: parece ridículo que alguien comience una vida austera, y pase luego a otra más blanda, pues podría aplicársele lo que se lee en Le 14,30: *Este hombre*

4. *In Matth.* 9,10,1.1: ML 26,58. 5. *In Lúe.* 6,12,1.5: ML 15,1732. 6. *In Matth.* homil.15: MG 57,223. 7. *In Matth.* homil.10: MG 57,188.

a. Trae los argumentos para justificar las afirmaciones hechas en los restantes artículos. El género de vida llevado por Cristo debe responder a los objetivos de la encarnación: dar a conocer la verdad a todos los hombres, manifestando la pobreza voluntaria como el camino de liberación, y cumpliendo las leyes como mediación para el acceso a Dios.

comentó a edificar, pero no pudo terminar. Ahora bien, Cristo, después del bautismo, comenzó una vida rigurosísima, morando en el desierto y *ayunando cuarenta días j cuarenta noches* (cf. Mt 4,1.2). Luego no parece haber sido conveniente que, después de una austeridad de vida tan grande, se volviese a una vida ordinaria.

En cambio está lo que se dice en Mt 11,19: *Llegó el Hijo del hombre, que come y bebe.*

Solución. *Hay que decir.* Como acabamos de afirmar (a.l), convenía al fin de la encarnación que Cristo no hiciese vida solitaria, sino que viviese con los hombres. Ahora bien, el que vive con varios es convenientísimo que se acomode a su forma de vida, conforme a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 9,22: *Me he hecho todo para todos.* De ahí que fuese oportunísimo que Cristo se comportase como los demás en la comida y en la bebida comunes. Por eso dice Agustín en su *Contra Faustum*[8]: *De Juan se dijo que no comía ni bebía, porque no tomaba el alimento común de los judíos. Si el Señor no lo hubiera tomado, no se hubiese dicho de él, por comparación con Juan, que comía y bebía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Señor, durante su vida, dio ejemplo en todo lo que concierne a la salvación. Pero la abstinencia en la comida y en la bebida no pertenece, por su propia naturaleza, a la salvación, según Rom 14,17: *El reino de Dios no consiste en la comida o en la bebida.* Y Agustín, en su libro *De Quaestionibus Evang.* , exponiendo el pasaje de Mt 11,19, *la Sabiduría se ha acreditado por sus hijos,* dice: Esto es, porque los santos Apóstoles *entendieron que el reino de Dios no consiste ni en la comida ni en la bebida, sino en el sosiego del tolerar,* a los que ni exalta la abundancia ni deprime la escasez. Y en el libro III *De Doctr. Christ.*[10] dice que *en todas estas cosas no está la culpa en el uso de las mismas, sino en la liviandad de quien se sirve de ellas.* Una y otra vida es lícita y laudable, es a saber: que uno, separándose del trato común con los hombres, guarde abstinencia; o que, viviendo en sociedad, siga la vida común. Y éste es el motivo por el cual quiso el Señor dar a los hombres ejemplo de una y otra vida.

Juan, en cambio, como expone el Crisóstomo *In Matth.* [n], *no dio a conocer nada fuera de su vida y su santidad. Pero Cristo tenía el testimonio de los milagros. Dejando, pues, que Juan resplandeciese por el ayuno, El caminó por la vía opuesta, entrando en casa de los publícanos para comer y beber en su compañía.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como otros hombres logran por medio de la abstinencia la virtud de la continencia, así también Cristo, por el poder de su divinidad, reprimía la carne en sí y en los suyos. De donde, como se lee en Mt 9,14: *Los fariseos y los discípulos de Juan ayunaban, pero los discípulos de Cristo no.* Beda expone esto diciendo[12]: *Juan no bebe vino ni licores, porque la abstinencia aumenta el mérito de aquel que no tenía poder alguno sobre la naturaleza. Pero el Señor, a cuya disposición estaba, por su propia naturaleza, perdonar los pecados, ¿por qué iba a rehuir a aquellos que podía hacer más puros que los que practican la abstinencia?*

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo, *In Matth.*[13], comenta: *Para que aprendas el gran bien que es el ayuno, y qué clase de escudo es contra el diablo, y cómo después del bautismo, es necesario aplicarse al ayuno y no a la lascivia, ayunó El mismo, no porque lo necesitase, simpara aleccionarnos a nosotros. Pero en el ayuno no fue más adelante que Moisés y Elias, para que no pareciese increíble su encarnación.*

Como dice Gregorio[14], el misterioso ayuno de cuarenta días, a ejemplo de Cristo, es observado porque *la virtud del decálogo se cumple en los cuatro libros del santo Evangelio, pues el diez multiplicado por cuatro nos da cuarenta.* O porque *vivimos en este cuerpo mortal de cuatro elementos, por cuya inclinación guerreamos contra los preceptos del Señor, que están contenidos en el Decálogo.* O, como escribe Agustín en el libro *Octoánta trium Quaest.*[15]: *Toda la enseñanza de la sabiduría consiste en conocer al Creador y a las criaturas. El Creador es la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. De las criaturas, unas son invisibles, como el alma, a la que se atribuye el número ternario, puesto que se nos manda amar a Dios de tres maneras: con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente; otras son visibles, como el cuerpo, al que corresponde el número cuaternario, por ser cálido, húmedo, frío y seco. Y el número diez, que expresa la totalidad de la doctrina, multiplicado por cuatro, que es el*

8. L.16 c.31: ML 42,237. 9. L.2 q.ll in Le. 7,37: ML 35,1338. 10. C.12: ML 34,73. 11. *Homil.* 37: MG 57,423. 12. *In Man.* 1,18, 1.1: ML 92,151. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 1,30: ML 15,1636. 13. *Homil.* 13: MG 57,209. 14. *In Evang.* 1.1, homil.16: ML 76,1137. 15. Q.81: ML 40,96.

número atribuido al cuerpo, porque mediante éste se realizan los oficios, nos da el número cuarenta. Y por este motivo, *el tiempo consagrado al llanto y al dolor se afra en el número cuarenta.*

Y, sin embargo, nada tuvo de inconveniente la vuelta de Cristo a la vida normal después del ayuno y de la estancia en el desierto. Esto es oportuno para la vida de quien comunica a los demás lo que ha contemplado; vida que decimos haber asumido Cristo, para que primero se entregue a la contemplación, y pase luego a los lugares públicos conviviendo con los otros. Por esto dice también Beda *In Man.*[16]: *Cristo ayunó para que tú no eludas el precepto; comió con los pecadores para que, viendo su benevolencia, recomías su poder.*

ARTICULO 3

¿Debió Cristo llevar una vida pobre en este mundo?

Cont. Gentes 4,55; *De rat.jtd.* c.7; *Contr. retrahent.* c.15

Objeciones por las que parece que Cristo no debió llevar una vida pobre en este mundo.

1. Cristo debió seguir la vida ideal. Pero tal vida es la equidistante entre la riqueza y la pobreza, ya que en Prov 30,8 se dice: *No me des ni pobrera ni riquezas; dame sólo lo necesario para vivir.* Luego Cristo no debió llevar una vida pobre sino moderada.

2. Aún más: las riquezas exteriores se ordenan a las necesidades del cuerpo en lo que atañe al alimento y el vestido. Pero Cristo llevó una vida común en lo que se refiere a estas dos cosas, de acuerdo con el estilo de aquellos con quienes convivía. Luego parece que también en la riqueza y la pobreza debió seguir la manera común de vivir, y no practicar la máxima pobreza.

3. Y también: Cristo exhortó a los hombres a seguir sobre todo su ejemplo de humildad, de acuerdo con el pasaje de Mt 11,29: *Aprended de mí, porque soy manso y humilde.* Ahora bien, la humildad se recomienda especialmente a los ricos, como está escrito en 1 Tim 6,17:z4 *los ricos de este mundo mándales que no sean altivos.* Luego parece que Cristo no debió llevar una vida pobre.

En cambio está lo que se dice en Mt 8,20: *El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabera.* Como si dijera, tal como lo expone Jerónimo [17]: *¿Cómo deseas seguirme por causa de las riquezas y las ganancias del mundo, cuando mi pobrera es tan extrema que no tengo ni una choza, y el techo que me cubre no es mío?* Y a propósito de Mt 17,26 —*para no darles motivo de escándalo, vete al mar*—, el mismo Jerónimo comenta [18]: *Esto, entendido sencillamente, edifica al oyente cuando escucha que el Señor vivió una pobrera tan extrema, que no tuvo con qué pagar el tributo por sí mismo y por el Apóstol.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo llevase una vida pobre en este mundo. Primero, porque esto era oportuno para el oficio de la predicación, por el que El dice haber venido, en Me 1,38: *Vayamos a las aldeas y ciudades, para predicar en ellas, pues a esto he venido.* Es necesario que los predicadores de la palabra de Dios, para darse totalmente a la predicación, estén enteramente libres del cuidado de las cosas temporales. Esto no pueden hacerlo los que tienen riquezas. De donde el propio Señor, cuando envía a los Apóstoles a predicar, les dice: *No tengáis oro ni plata* (cf. Mt 10,9). Y los mismos Apóstoles dicen en Act 6,2: *No es justo que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir a las mesas.*

Segundo, porque, lo mismo que aceptó la muerte corporal para darnos la vida espiritual, de igual modo soportó la pobreza temporal para darnos las riquezas espirituales, según el pasaje de 2 Cor 8,9: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por nosotros se hizp pobre, para que nosotros fuésemos enriquecidos con su pobrera.*

Tercero, para que, en caso de haber tenido riquezas, no se atribuyese a codicia su predicación. Por lo que dice Jerónimo, *In Matth.*[19], que si los discípulos hubieran tenido riquezas, *hubiera parecido que predicaban no por causa de la salvación de los hombres, sino por motivo de lucro.* Y la misma razón vale para Cristo.

Cuarto, para que tanto más se manifestase el poder de su divinidad cuanto más despreciable parecía por causa de su pobreza. Por esto se dice en un *Sermón* del Concilio de Efeso [20]: *Eligió cuanto había de pobre, de vil, de mediocre y, para muchísimos, de oscuro,*

16. 2,18,1.1: ML 92,151. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 1,30,1.2: ML 15,1637. 17. *In Matth.* 8,20, 1.1: ML 26,54. 18. *In Matth.* 17,26,1.3: ML 26,132. 19. L.l super 10,9: ML 26,64. 20. P.3, c.9: MANSI 5,195. TEODOTO DE ANCIRA, homil.l *In Natal. Salv.:* MG 77,1360.

para que se comprendiese que la Divinidad había transformado el orbe de la tierra. Por este motivo escogió una madre pobre, y una patria todavía más pobre; se hizo falto de dinero. Y esto es lo que te explica el pesebre[b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Parece que quienes desean llevar una vida virtuosa deben evitar el exceso de las riquezas tanto como la mendicidad, en cuanto son ocasiones de pecar, pues la abundancia de la riqueza da ocasión de ensoberbecerse, y la mendicidad la ofrece para robar, mentir o incluso perjurar. Pero Cristo, al ser incapaz de pecar, no tenía motivo para evitar esas cosas por las causas que las evitaba Salomón. Aunque, sin embargo, no cualquier género de mendicidad es ocasión de robar o perjurar, como Salomón parece añadir en el mismo pasaje, sino sólo la que es contra la propia voluntad, para huir de la cual el hombre roba y perjura. Pero la pobreza voluntaria está libre de este peligro. Y tal pobreza fue la que Cristo eligió.

2. *A la segunda hay que decir:* Llevar una vida ordinaria en cuanto al sustento y el vestido puede hacerlo uno no sólo poseyendo riquezas, sino también recibiendo de los ricos lo necesario. Esto es lo que aconteció con Cristo, pues en Le 8,2-3 se dice que algunas mujeres ricas seguían a Cristo, *sirviéndole con sus propios bienes.* Como dice Jerónimo, *Contra Vigilantium*[u], *fue costumbre de los judíos, y no interpretada como pecado, por ser costumbre antigua, que las mujeres proporcionasen, con los bienes propios, alimento y vestido a sus maestros. En cambio, Pablo recuerda haber renunciado a esa costumbre porque podía ser motivo de escándalo entre los gentiles.* De este modo podía contarse con el sustento ordinario sin una solicitud que impidiese el oficio de la predicación; lo que no permitiría la posesión de las riquezas.

3. *A la tercera hay que decir:* En el que es pobre por necesidad no es muy valorada la humildad. Pero en quien es voluntariamente pobre, como lo fue Cristo, la misma pobreza es señal de humildad suprema.

ARTICULO 4

¿ Vivió Cristo conforme a la ley?

In Sent. 3 d.14 a.3 q.ª6 ad 3; 4 di q.2 a.2 q.ª3; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que Cristo no vivió según la ley.

1. La ley mandaba que el sábado no se hiciese obra de ninguna clase (cf. Ex 20,8; 31,13; Dt 5,12), pues *Dios descansó, el día séptimo, de toda la obra que hiciera* (Gen 2,2). Pero Jesús curó a un hombre en sábado, y le ordenó que tomara su camilla (cf. Jn 5,5). Luego parece que no vivió según la ley.

2. Aún más: Cristo hizo y enseñó unas mismas cosas, según expresión de Act 1,1: *Comentó Jesús a obrar y enseñar.* Ahora bien, El enseñó (Mt 15,11) que *todo lo que entra por la boca no mancha al hombre.* Esto es contrario al precepto de la ley, la cual decía que el comer y el tocar ciertos alimentos manchaba al hombre, como es evidente por Lev 11. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

3. Y también: parece que lo mismo ha de juzgarse a quien hace algo que a quien lo consiente, según el pasaje de Rom 1,32: *No sólo quienes hacen, sino quienes aprueban a los que hacen.* Ahora bien, Cristo aprobó a sus discípulos que quebrantaban la ley arrancando espigas, excusándolos, como se lee en Mt 12,1-8. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,17: *No penséis que be venido a abrogar la ley o los profetas.* Lo que expone el Crisóstomo, diciendo[22]: *Cumplió la ley, primero, no traspasándola en nada; segundo, confiriendo la justicia mediante la fe, lo que era incapaz de hacer la ley con sus preceptos.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo vivió enteramente conforme a los preceptos de la ley. Prueba de ello es que también él quiso ser circuncidado, ya que la circuncisión viene a ser una declaración sobre el cumplimiento de la ley, conforme a lo que se lee en Gal 5,3: *Declaro a todo el que se circuncida, que está obligado a guardar toda la ley.*

Y Cristo quiso vivir según la ley: Primero, para aprobarla. Segundo, para consumarla y

21. Cf. *In Matth.* 27,55, 1.4: ML 26,222.

22. *In Matth.* homil.16: ML 57,241.

b. Un buen programa para el evangelizador, que debe hacer suya la conducta de Cristo: libertad ante las riquezas, apertura y disponibilidad delante de Dios, amor gratuito hacia los hombres, testimonio de que sí cuenta para Dios lo que socialmente nada cuenta.

darla término con su observancia personal, demostrando que estaba ordenada a El. Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Cuarto, para librar a los hombres de la esclavitud de la ley, según aquellas palabras de Gal 4,4-5: *Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* A este propósito, el Señor se excusa de tres maneras de haber traspasado la ley. Primero, porque el precepto de la santificación del sábado no prohibe las obras divinas, sino las humanas, pues aunque Dios cesó, el día séptimo, de crear nuevas cosas, obra siempre en la conservación y gobierno de las criaturas. Y los milagros que Cristo hacía eran obras divinas. De donde en Jn 5,17, dice: *Mi Padre sigue obrando todavía, y yo obro también.*

Segundo, se excusa porque el precepto aludido no prohibe las obras necesarias para la salud corporal. Por eso dice él mismo en Le 13,15: *¿Acaso cualquiera de vosotros, en sábado, no desata del pesebre su buey o su asno, y lo lleva a beber?* Y más abajo, Le 14,5: *¿Quién de vosotros, si se le cae a un pozo su buey o su asno, no lo saca en seguida, aun en día de sábado?* Y es evidente que los milagros que hacía Cristo concernían a la salud del cuerpo y del alma.

Tercero, porque tal precepto no prohibe las obras que pertenecen al culto divino. Por eso, en Mt 12,5, dice: *¿No habéis leído en la ley que los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el descanso los sábados, y no incurren en culpa?* Y en Jn 7,23 se dice que *el hombre es circuncidado en sábado.* La orden dada por Cristo al paralítico de llevar su camilla en día de sábado tocaba al culto divino, esto es, a la alabanza del poder de Dios.

Y así queda patente que no quebrantaba el sábado[e], aunque los judíos le acusasen falsamente de ello, diciendo: *Este hombre no viene de parte de Dios, pues no guarda el sábado* (Jn 9,16).

2. *A. la segunda hay que decir.* Con las palabras aludidas, Cristo quiso demostrar que el hombre no se hace impuro en cuanto al alma por el uso de cualquier manjar, si se tiene en cuenta su naturaleza, sino sólo cuando se atiende a su significado. El que la ley llame impuros a ciertos alimentos se debe a una determinada acepción. Por eso dice Agustín en *Contra Faustum*[23]: *Si se pregunta acerca del puerco y del cordero, ambos son buenos por naturaleza, porque toda criatura de Dios es buena; pero, por un determinado significado, el cordero se tiene por puro, y el puerco por impuro.*

3. *A la tercera hay que decir:* También los discípulos cuando, apretados por el hambre, arrancaban espigas en día de sábado, estaban excusados de la violación de la ley, a causa de la necesidad; como tampoco David quebrantó la ley cuando, por la necesidad del hambre, comió los panes que no le estaba permitido comer.

23 L.6 c.7: ML 42,233.

c. Jesús muestra la única manera válida de cumplir la ley del sábado. También sol.3.

CUESTIÓN 41

Sobre la tentación de Cristo

Viene a continuación el tema de la tentación de Cristo.

Y sobre él se plantean cuatro asuntos:

1. ¿Convino que Cristo fuera tentado?—2. Lugar de la tentación.—3. Tiempo.—4. Modo y orden de las tentaciones.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuese tentado?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que no convenía que Cristo fuera tentado.

1. Tentar equivale a *someter a prueba.* Esto no se hace más que acerca de algo desconocido. Ahora bien, la virtud de Cristo era conocida incluso por los demonios, pues en Le 4,41 se lee que *no dejaba hablar a los demonios, porque sabían que él era el Cristo.* Luego parece que no convino que Cristo fuese tentado.

2. Aún más: Cristo había venido para destruir las obras del diablo, como está escrito en 1 Jn 3,8: *Para esto se manifestó el Hijo de Dios: para destruir las obras del diablo.* Pero no es propio del mismo sujeto destruir las obras de alguien y a la vez ser víctima de las mismas. Y, por este motivo, parece haber sido un despropósito el que Cristo tolerase ser tentado por el diablo.

3. Y también: hay una triple tentación, a saber: *la de la carne, la del mundo,* y *la del diablo*'. Pero Cristo no fue tentado por la carne ni por el mundo. Luego tampoco debió serlo por el diablo.

En cambio está lo que se narra en Mt 4,1: *Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso ser tentado: Primero, para proporcionarnos auxilio contra las tentaciones. Por esto dice Gregorio en una *Homilía*[2]*: No era indigno de nuestro Redentor querer ser tentado, él que había venido para ser muerto; para que así venciese nuestras tentaciones con las suyas, lo mismo que aniquiló nuestra muerte con la propia.*

Segundo, para nuestra precaución, a fin de que nadie, por santo que sea, se tenga por seguro e inmune a la tentación. Por lo que también él quiso ser tentado después del bautismo, porque, como dice Hilario, *Super Matth.*[3], *las tentañones del diablo se ceban especialísimamente en los santos, porque no hay victoria que más apetezca que la lograda sobre los mismos.* De ahí que también en Eclo 2,1 se diga: *Hijo, si vienes a servir al Señor, mantente firme en la justicia y el temor, y prepara tu alma para la tentación.*

Tercero, para ejemplo; esto es, para enseñarnos el modo de vencer las tentaciones del diablo. Por esto escribe Agustín, en IV *De Trin.*[4], que *Cristo se ofreció al diablo para ser tentado, a fin de ser el mediador para superar sus tentaciones, no sólo con la ayuda, sino también con el ejemplo.*

Cuarto, para infundir en nosotros la confianza en su misericordia. Por esto se dice en Heb 4,15: *No tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaqueras, pues fue tentado en todo, a semejanza nuestra, menos en el pecado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como escribe Agustín, en IX *De Civ. Dei*[5]*, Cristo se dio a conocer a los demonios tanto cuanto El quiso; no en cuanto es la vida eterna, sino por ciertos efectos temporales de su virtud,* por los cuales podían lograr alguna conjetura de que Cristo era el Hijo de Dios. Pero como, por otra parte, veían en él ciertas señales de flaqueza humana, no conocían con certeza que era el Hijo de Dios. Y por este motivo quiso (el diablo) tentarlo. Esto es lo que se da a entender en Mt 4,2-3, donde se dice que, *después que tuvo hambre, se le acercó el tentador,* porque, como comenta Hilario[6], *el diablo no se hubiera atrevido a tentar a Cristo de no haber descubierto en*

\. Cf. entre las Obras de BERNARDO, *De humana conditione* c.12: ML 184,503; c.13: ML 184,504. 2. *InEvang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 3. C.3: ML 9,928. 4. C.13: ML 42,899. 5. C.21: ML 41,273. 6. *In Matth.* 3: MI, 9,929.

él, mediante la flaquera del hambre, la condición humana. Y esto mismo es manifestado por el modo de tentarle, cuando le dijo: *Si eres Hijo de Dios.* Gregorio comenta esta frase diciendo [7]: *¿Qué significa este exordio de la conversadón sino que conocía que el Hijo de Dios había de venir, pero que no pensaba que hubiera venido por medio de la debilidad del cuerpo?*

2. *A la segunda hay que decir* Cristo vino a destruir las obras del diablo, no usando de su poder, sino más bien padeciendo de él y de sus miembros, para, de este modo, vencer al diablo con la justicia, no con el imperio", como explica Agustín en XIII *De Trin.*[8]: *El diablo hubo de ser vencido, no por el poder de Dios, sino por la justicia.* De ahí que en las tentaciones de Cristo debe considerarse lo que hizo él por su propia voluntad y lo que padeció del diablo. Y el ofrecerse al tentador fue obra de su propia voluntad. Por esto se dice en Mt 4,1: *Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para que fuese tentado por el diablo.* Lo cual, dice Gregorio[9], debe entenderse del Espíritu Santo, es a saber: *para que su Espíritu lo condujese allí donde le encontraría el espíritu maligno para tentarle.* Pero toleró al diablo que *lo tomara,* (y lo llevara) ya *sobre el alero del templo, ja a un monte muy alto. Y no es de admirar,* como añade el mismo Gregorio [10], *que permitiese ser llevado por el diablo a un monte el que consintió ser crucificado por los miembros de aquél.* Pero el ser llevado por el diablo no debe entenderse como algo ineludible, sino porque, como escribe Orígenes, *In Lúe.* [n], *le seguía a la tentación como el atleta que avanza libremente.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe el Apóstol (Heb 4,15), *Cristo quiso ser tentado en todo menos en el pecado.* Ahora bien, la tentación que proviene del enemigo puede carecer de pecado, porque se realiza sólo por sugestión exterior. En cambio, la tentación que procede de la carne no puede darse sin pecado, porque tal tentación se realiza por medio del deleite y la concupiscencia; y como dice Agustín [12], *algún pecado hay cuando la carne desea contra el espíritu.* Y, por este motivo, Cristo quiso ser tentado por el enemigo, pero no por la carne.

ARTICULO 2

¿Cristo debió ser tentado en el desierto?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser tentado en el desierto.

1. Cristo quiso ser tentado para ejemplo nuestro, como acabamos de decir (a.l). Ahora bien, el ejemplo debe proponerse de modo manifiesto a quienes se trata de instruir por medio de él. Luego no debió ser tentado en el desierto.

2. Aún más: dice el Crisóstomo *In Matth.* [13]: *El diablo insta a la tentación principalmente cuando ve a los solitarios. Por esto también, al principio, tentó a la mujer cuando la encontró sin la compañía del mando.* Y en este aspecto parece que, mediante la ida al desierto para ser tentado, se expuso a la tentación. Por consiguiente, siendo su tentación un ejemplo para nosotros, parece que también los demás deben lanzarse a las tentaciones para soportarlas. Esto, sin embargo, parece ser peligroso, pues más bien debemos evitar las ocasiones de la tentación.

3. Y también: en Mt 4,5 se narra la segunda tentación de Cristo, cuando *el diablo llevó a Cristo a la Ciudad Santa, y le puso sobre el alero del Templo,* que ciertamente no estaba en el desierto. Luego no fue tentado solamente en el desierto.

En cambio está lo que se dice en Me *\,\1)\ Jesús permaneció en el desierto cuarenta días y cuarenta noches, y era tentado por Satanás.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos manifestado (a.l ad 2), Cristo, por su propia voluntad, se presentó al diablo para ser tentado, lo mismo que también, por su propia voluntad, se ofreció a sus miembros para que le matasen; de otra manera, el diablo no se hubiera atrevido a acercarse a él. El diablo solicita más bien al que se encuentra solo, porque, como se dice en Ecl 4,12, *si alguien prevalece contra uno, dos le hacen frente.* Y ésa es la explicación de que Cristo se retirase al desierto, como a un campo de batalla, con el fin de ser tentado allí por el diablo. Por lo cual dice Ambrosio

7. *In Lúe.* 4,3, 1.4: ML 15,1701. 8. C.13: ML 42,1026. 9. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 10. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 11. Super 4,9, homil.31, mediante la interpretación de JERÓNIMO: MG 13,1879; cf. ML 26,309. 12. *De Civ. Dei* 1.19 c.4: ML 41,629. 13. *Homil.* 13: MG 57,209.

a. Cristo no vence al diablo con teorías, ni siquiera imponiéndose con poder aplastante, sino mediante una práctica de la justicia.

In Luc. [14] que Cristo *era impulsado deliberadamente al desierto para provocar al diablo. Pues si aquél,* es decir, el diablo, *no hubiera combatido, éste,* a saber, Cristo, *no hubiera venado.* Pero añade además otras razones, diciendo: Cristo hizo esto *misteriosamente, con el fin de liberar del destierro a Adán,* el cual había sido arrojado del paraíso al desierto (cf. Gen 3,23); (y) *ejemplarmente, para manifestarnos que el diablo tiene envidia de los que tienden a lo más perfecto.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo es propuesto a todos como ejemplo por medio de la fe, según aquellas palabras de Heb 12,2: *Fijando la mirada en el autory consumador de la fe, Jesús.* Pero la fe, como se dice en Rom 10,17, viene *de la audición,* no de la visión; antes bien, en Jn 20,29 se lee: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron.* Y por esta razón, para que la tentación de Cristo nos sirviera de ejemplo, no se requería que fuese vista por los hombres, sino que bastó con que fuese contada a los mismos.

2. *A. la segunda hay que decir:* La ocasión de la tentación es doble. Una, que proviene del hombre; por ejemplo, cuando alguien busca el pecado, no evitando las ocasiones de pecar. Y tal ocasión de tentación debe de ser evitada, como se le dijo a Lot en Gen 19,17: *No te detengas en toda la región alrededor de Sodoma.*

La otra ocasión de tentación procede del diablo, que siempre *tiene envidia de los que tienden a la perfección,* como dice Ambrosio [15]. Y tal ocasión de tentación no es necesario evitarla. Por esto dice el Crisóstomo, *In Matth.* [16], que *no sólo Cristo fue conducido al desierto por el Espíritu, sino también todos los hijos de Dios que tienen el Espíritu Santo. No ¡es satisface estar ociosos; pero el Espíritu Santo les impele a emprender alguna obra grande; esto, para el diablo, equivale a estar en el desierto, porque allí no existe la injusticia, en la que el diablo se deleita. Toda obra buena es también desierto para la carne y el mundo, porque no se conforma con los deseos de la carne y el mundo.* Y dar al diablo esta clase de ocasión de tentaciones no es peligroso, porque es mayor la ayuda del Espíritu Santo, autor de toda obra perfecta, que el ataque del diablo envidioso.

3. *A. la tercera hay que decir.* Algunos sostienen que todas las tentaciones tuvieron lugar en el desierto. De ellos, algunos [17] dicen que Cristo no fue conducido realmente a la Ciudad Santa, sino sólo en visión imaginaria. Otros [18] opinan que se llama *desierto* a la propia Ciudad Santa, es decir, a Jerusalén, porque estaba abandonada de Dios. Pero no es necesario nada de esto, porque Me 1,13 dice que era tentado en el desierto por el diablo, pero no dice que lo fuera solamente en el desierto.

ARTICULO 3

¿La tentación de Cristo debió producirse después del ayuno?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que la tentación de Cristo no debió tener lugar después del ayuno.

1. Antes se dijo (q.40 a.2) que a Cristo no le convenía un comportamiento austero. Ahora bien, parece haber sido muestra de una austeridad suprema el no haber comido nada durante cuarenta días y cuarenta noches, pues así se entiende la frase de Mt 4,2: *Ayunó cuarenta días y cuarenta noches,* es a saber, porque *en aquellos días no tomó alimento alguno,* como dice Gregorio [19]. Luego no parece que un ayuno de esta clase debiera preceder a la tentación.

2. Aún más: en Me 1,13 se dice que *permaneció en el desierto cuarenta días y cuarenta noches, y era tentado por Satanás.* Pero ayunó cuarenta días y cuarenta noches. Luego parece que fue tentado por el diablo no después del ayuno, sino mientras ayunaba.

3. Y también: sólo una vez se lee que Cristo ayunó. Ahora bien, no fue tentado por el diablo una sola vez, pues en Le 4,13 se dice que, *acabada la tentación, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno.* Por consiguiente, como no precedió el ayuno a la segunda tentación, así tampoco debió preceder a la primera.

En cambio está lo que se dice en Mt 4,2-3: *Habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre;* y entonces *se acercó a él el tentador.*

14. L.4 super 4,1: ML 15,1700. 15. *In Luc.* 1.4 super 4,1: ML 15,1700. 16. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,1 homil.5: MG 56,662. 17. ERNALDO BONEVALENSE, *De cardinalibus oper. Christi* § 5: ML 189,1637. Véase PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 4,5, 1.3: ML 120,194; TOMÁS, *In Mt.* 4,5. 18. Consigna tal opinión PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 4,5, 1.3: ML 120,194. Cf. TOMÁS, *In Mt.* 4,5. 19. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1137.

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso ser tentado a propósito después del ayuno. Primero, para ejemplo. Porque, siendo perentorio para todos defenderse contra las tentaciones, como queda dicho (a.l), al haber ayunado El antes de la tentación futura, nos enseñó que necesitamos armarnos con el ayuno contra las tentaciones. De ahí que el Apóstol enumere el ayuno entre las *armas de la justicia,* en 1 Cor 6,5.7.

Segundo, para mostrar que el diablo ataca incluso a los que ayunan para tentarlos, lo mismo que lo hace con los que se dedican a obras buenas. Y por eso, como Cristo es tentado después del bautismo, así lo es después del ayuno. Por lo cual escribe el Crisóstomo *In Matth.* [20]: *Para que aprendas cuan gran bien es el ayuno, y la calidad de escudo que reviste contra el diablo, y cómo, después del bautismo, es necesario entregarse al ayuno y no a la lascivia, ayunó Cristo, no porque necesitase del ayuno, sino para instruirnos a nosotros.*

Tercero, porque al ayuno siguió el hambre, que dio al diablo audacia para acometerlo, como ya se ha dicho (a.l ad 1). *Cuando el Señor tuvo hambre,* como dice Hilario *In Matth.* [21], *no fue porque la necesidad se desligase ocultamente sobre él, sino porque abandonó su condición de hombre a su propia naturaleza. El diablo no debía ser vencido por Dios, sino por la carne.* De donde, como escribe el Crisóstomo [2¿], *en el ayuno no fue más allá que Moisés y Elias, a fin de que no apareciese como increíble su encarnación.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* No convino a Cristo un estilo de vida más austera, con el fin de manifestarse humilde a quienes predicó. Nadie, efectivamente, debe asumir el oficio de la predicación sin haber sido antes purificado y perfeccionado en la virtud, como se dice de Cristo en Act *1,1: Jesús comentó a obrar y enseñar.* Y ésta es la razón de que Cristo emprendiese una vida austera después del bautismo, para enseñar que los demás deben ejercer el ministerio de la predicación después de haber domado la carne, conforme a aquellas palabras del Apóstol: *Castigo y esclavizo mi cuerpo; no sea que, habiendo predicado a los demás, resulte reprobado yo mismo (1* Cor 9,27).

2. *A la segunda hay que decir:* La frase de Marcos 1,13 puede entenderse de modo que *estuvo en el desierto cuarenta días y cuarenta noches,* en los cuales ciertamente ayunó; y lo que sigue: *era tentado por Satanás,* debe interpretarse no como referido a aquellos cuarenta días y cuarenta noches, sino como después de ellos, porque Mt 4,2 dice que, *habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, después tuvo hambre,* de lo que el tentador tomó ocasión para acercarse a él. De donde también lo que sigue (Me 1,13): *y los ángeles le servían,* es manifiesto que debe entenderse de forma consecutiva, por lo que se dice en Mt 4,11: *Entonces le dejó el diablo,* es a saber, después de la tentación, *y he aquí que se acercaron los ángeles y le servían.* Lo que intercala Marcos **(1,13),** *estaba entre las fieras,* se orienta, según el Crisóstomo[23], a indicar *cómo era el desierto,* porque, ciertamente, era inaccesible a los hombres y estaba lleno de fieras.

No obstante, según la exposición de Beda [24], el Señor fue tentado durante los cuarenta días y las cuarenta noches. Pero esto no debe entenderse de las tentaciones visibles, narradas por Mateo y por Lucas, que sucedieron después del ayuno, sino de algunas otras que, tal vez, sufrió Cristo por aquel tiempo de parte del diablo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Ambrosio, *In Lúe.* [25], *el diablo se apartó de Cristo por algún tiempo,* ya que *después vino, no para tentar, sino para combatir sin reboco,* en tiempo de la pasión. Y, con todo, durante ese ataque, parece que tentó a Cristo de tristeza y de odio al prójimo, como en el desierto lo había tentado del placer de la gula y del desprecio de Dios mediante la idolatría.

ARTICULO 4

¿Fueron convenientes el modo y el orden de la tentación?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que no fueron convenientes ni el modo ni el orden de la tentación.

1. La tentación del diablo induce al pecado. Ahora bien, si Cristo hubiese remediado su hambre corporal convirtiendo las piedras en panes, no hubiera pecado, como tampoco pecó al multiplicar los panes

20. *Homil.* 13: MG 57,209. 21. C.3: ML 9,928. 22. *In Matth.* homil.13: MG 57,209. 23. *In Matth.* homil.13: MG 57,209. 24. *In Man.* 1,12,1.1: ML 92,132. 25. Super 4,13: ML 15,1707.

—que no fue menor milagro— para remediar a las turbas hambrientas (Mt 14,15). Luego parece que tal tentación no existió.

2. Aún más: ningún tentador persuade oportunamente lo contrario de lo que intenta. Pero el diablo, al colocar a Cristo sobre el alero del templo, se proponía tentarle de soberbia o de vanagloria. Luego, desacertadamente, le persuade a que se tire abajo, por ser eso contrario a la soberbia o vanagloria, que busca siempre el subir.

3. Y también: la tentación oportuna es la que se centra en un pecado. Pero en la tentación del monte le invitó a dos pecados, a saber: la codicia y la idolatría. Luego parece que el modo de la tentación no fue el oportuno.

4. Todavía más: las tentaciones se orientan hacia los pecados. Ahora bien, los pecados capitales son siete, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.84 a.4). Y, en este caso, la tentación se centra en tres, a saber: gula, vanagloria y codicia. Luego no parece una tentación suficiente.

5. Incluso más: después de la victoria sobre todos los vicios, le queda al hombre la tentación de la soberbia y la vanagloria, porque *la soberbia pone asechanzas incluso a las buenas obras, para que se desmoronen,* como dice Agustín [26]. Luego Mateo (4,8.5) dispone incorrectamente la tentación de codicia en el monte al colocarla en último lugar, y en medio la tentación de vanagloria en el templo; sobre todo cuando Lucas las ordena en orden inverso.

6. Más aún: Jerónimo, *In Matth.* [21], dice que *el propósito de Cristo fue vencer al diablo con la humildad, no con el poder.* Luego no debió rechazarle reprendiéndole con imperio: *Retírate, Satanás* (Mt 4,10; cf. Me 8,33).

7. Por último: da la impresión de que la narración del Evangelio contiene algo incierto, pues parece imposible que Cristo fuese colocado sobre el alero del templo sin ser visto por otros. Ni existe monte alguno tan alto que permita ver desde él todo el mundo, de manera que desde el mismo pudieran ser mostrados a Cristo todos los reinos del mundo. Por consiguiente, parece que la tentación de Cristo ha sido descrita indebidamente.

En cambio está la autoridad de la *Escritura* (Mt 4,1; Le 4,1).

Solución. *Hay que decir:* La tentación que viene del enemigo se produce a modo de sugestión, como dice Gregorio[28]. Pero la sugestión no puede hacerse a todos de la misma manera, sino que a cada uno se le sugiere algo entre las cosas que constituyen sus aficiones. Y, por este motivo, el diablo no tienta desde un principio al hombre espiritual con pecados graves, sino que comienza poco a poco con los leves, para llevarlo luego a los más graves. De donde Gregorio, en XXXI *Moral.* [29], comentando las palabras de Job 39,25 —*Huele de lejos la batalla, las arengas de los jefes y el alarido del ejército*—, escribe: *Se dice justamente que los jefes arengan y que el ejército emite alaridos, porque los primeros vicios se desligan en la mente engañada bajo cierta apariencia de razón; pero los innumerables que luego se siguen, arrastrando al alma a toda clase de locuras, confunden como con un bestial alarido.*

Y este procedimiento es el que siguió el diablo en la tentación del primer hombre. Pues, en primer lugar, solicitó su mente con la comida de la fruta prohibida, diciendo en Gen 3,1: *¿Por qué os ha mandado Dios que no comieseis de todos los árboles del paraíso?* Luego lo tentó de vanagloria, cuando dijo: *Se abrirán vuestros ojos.* Finalmente llevó la tentación hasta la extrema soberbia, al decir: *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.*

Y este mismo orden guardó también con Cristo. Porque, primero, le tentó con lo que apetecen los hombres por muy espirituales que sean, a saber: con la sustentación de la vida corporal mediante el alimento. En segundo lugar, pasó a aquello en que, a veces, caen los varones espirituales, esto es, en hacer algunas cosas por ostentación, proceder que se encuadra en la vanagloria. Por último, llevó la tentación a lo que ya no es propio de los varones espirituales, sino de los carnales, es decir, a desear las riquezas y la gloria del mundo *hasta el desprecio de Dios.* Y ésta es la razón de que, en las dos primeras tentaciones, dijese: *Si eres el Hijo de Dios;* pero sin decirlo en la tercera, que no puede convenir a los varones espirituales, que son hijos de Dios por adopción, como les convienen las dos primeras.

26. *Epist.2\\ De Regula:* ML 33,960. 27. L.l super 1,4: ML 26,32. 28. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. Cf. EL MAESTRO, *Sent. 2* d.21 c.6 (QR 1,407); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.1 p.7 c.9: ML 176,290. 29. C.45: ML 76,622.

Cristo hizo frente a estas tentaciones con testimonios de la ley, no con el poder de su virtud, *a fin de que, de ese modo, honrase más al hombre y castigase en mayor grado al enemigo, como si el enemigo del género humano fuese vencido no por Dios, sino por el hombre,* como dice el papa León[30].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No es pecado de gula servirse de lo necesario para el sustento; pero sí puede serlo cuando el hombre hace algo desordenado por el deseo de tal sustento. Y es desordenado el que uno, cuando puede disponer de recursos humanos, quiera procurarse el alimento milagrosamente sólo para sustentar el cuerpo. Por lo que el Señor proporcionó milagrosamente el maná a los hijos de Israel en el desierto, donde no podían conseguir alimento de otro modo (cf. Ex 16). Y, de la misma manera, Cristo alimentó milagrosamente a las turbas en el desierto, donde tampoco podían conseguir alimentos. Pero Cristo podía proveerse de otro modo para saciar su hambre sin recurrir a los milagros, como lo hizo Juan Bautista, tal como se lee en Mt 3,4; o desplazándose a lugares vecinos. Por esto pensaba el diablo que Cristo pecaría si, siendo puro hombre, intentase hacer milagros para satisfacer su hambre.

2. *A la segunda hay que decir:* No es raro que, mediante la humillación exterior, busque uno la gloria que redunda en los bienes espirituales. Por esto dice Agustín en el libro *De sermone Domini in monte*[31]: *Es necesario advertir que la jactancia puede darse no sólo en el esplendor y la pompa de las cosas corpóreas, sino también en la suciedad mugrienta.* Y, para significar esto, el diablo trató de persuadir a Cristo para que, a fin de lograr la gloria espiritual, se lanzase corporalmente al suelo.

3. *A la tercera hay que decir:* Apetecer las riquezas y los honores es pecado cuando se los desea desordenadamente. Esto es evidente sobre todo cuando el hombre comete algo deshonesto para conseguirlos. Y por esto el diablo no se contentó con invitarle a la codicia de las riquezas y los honores, sino que trató de inducir a Cristo a que, por el logro de esos bienes, le adorase, lo que es mayor crimen y va contra Dios. Y no dijo solamente: *Si me adoras,* sino que añadió: *si postrándote* (Mt 4,9); porque, como dice Ambrosio[32], *la ambición tiene este peligro familiar: Que, para dominar a los demás, antes se somete a servidumbre; y se doblega obsequiosamente para alcanzar el honor; y, queriendo sublimarse, se abate aún más.*

Y, del mismo modo, también en las tentaciones precedentes trató de inducirle, por el apetito de un pecado, a otro pecado, por ejemplo: con el deseo de la comida trató de inducirlo a la vanidad de realizar un milagro injustificado; y por la codicia de la gloria intentó llevarlo a tentar a Dios precipitándose.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Ambrosio *In Lúc.*[33]: *La Escritura no hubiera dicho que, acabada toda la tentación, el diablo se apartó de él, si en las tres tentaciones mencionadas no se encontrase la materia de todos los pecados. Porque las causas de las tentaciones lo son de las concupiscencias, a saber: la delectación de la carne, la esperanza de la gloria y la ambición del poder.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.*[34], *es incierto lo que acaeció en primer lugar: Si primero le fueron presentados los reinos de la tierra, y después fue colocado sobre el alero del Templo; o si esto fue lo primero, y lo otro lo segundo. Sin embargo, esto no hace al caso, siendo claro que sucedieron todas estas cosas.* Parece que los Evangelistas han seguido un orden distinto, porque, a veces, de la vanagloria se cae en la codicia, y a veces sucede al revés.

6. *A la sexta hay que decir:* Cristo, cuando soportó la injuria de la tentación al decirle el diablo: *Si eres Hijo de Dios, tírate abajo* (Mt 4,6; cf. Lc 4,9), ni se turbó ni increpó al diablo. En cambio, cuando el diablo usurpó para sí el honor de Dios, diciendo: *Todo esto te daré si, postrándote, me adoras* (Mt 4,9; cf. Lc 4,7), se irritó y lo echó, diciendo: *Apártate, Satanás;* para que, por su ejemplo, aprendamos nosotros a soportar con magnanimidad nuestras injurias, y a no aguantar, ni de oídas, las injurias contra Dios.

7. *A la séptima hay que decir:* Como explica el Crisóstomo[35], *el diablo llevó a Cristo* (al alero del templo) *de tal modo que fuese visto por todos; pero El, sin saberlo el diablo, actuaba de tal manera que no fuera visto por nadie.*

Y la frase: *Le mostró todos los reinos del mundo y su gloria* (Mt 4,8), *no debe entenderse como si viese los mismos reinos, ciudades o pueblos,*

30. *Sermones,* serm.39 (I *De Quadrag.*) c.3: ML 54,265. 31. L.2 c.12: ML 34,1287. 32. *In Lúc.* 4,5,1.4: ML 15,1705. 33. *In Lúc.* 4,13: ML 15,1706. 34. L.2 c.16: ML 34,1092. 35. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,5 homil.5: MG 56,665.

o el oro o la plata, sino que el diablo indicaba a Cristo con el dedo las regiones en que estaban situados cada reino y cada ciudad, y le exponía de palabra los honores y el estado de cada reino [36]. O, según Orígenes [37], *le mostró cómo reinaba él en el mundo mediante los diversos vicios.*

36. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,8 homil.5: MG 56,667.

37. *In Luc.* 4,5 homil.30, mediante la interpretación de JERÓNIMO: MG 13,1877; cf. ML 26,309.

CUESTIÓN 42

Sobre la enseñanza de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la enseñanza de Cristo.

Y sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cristo debió predicar sólo a los judíos, o también a los gentiles?—2. ¿Debió evitar en su predicación las agitaciones de los judíos?—3. ¿Debió predicar en público o en secreto?—4. ¿Debió enseñar sólo de palabra o también por escrito?

Acerca de la edad en que comenzó a enseñar, ya se trató antes, al hablar del bautismo (q.39 a.3).

ARTICULO 1

¿Cristo debió predicar sólo a los judíos, o también a los gentiles?"

In Sent. 3 d.l expos. text; *In Mí.* 10,15; *In Rom.* 15 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar no sólo a los judíos, sino también a los gentiles.

1. En Is 49,6 se dice: *Poco es que seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y hacer volver a los restos de Israel; jo te he hecho luz de ¿as naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra.* Pero Cristo aportó la luz y la salvación por medio de su enseñanza. Luego parece que hubiera sido poco predicar sólo a los judíos y no a los gentiles.

2. Aún más: como se escribe en Mt 7,29, *enseñaba como quien tiene autoridad.* Pero mayor autoridad doctrinal se manifiesta cuando se instruye a quienes no han oído ninguna enseñanza, como sucedía con los gentiles. Por eso dice el Apóstol en Rom 15,20: *He predicado el Evangelio donde el nombre de Cristo no era conocido, afín de no edificar sobre amiento ajeno.* Luego con mayor razón debió predicar Cristo a los gentiles que a los judíos.

3. Y también: es más útil instruir a muchos que a uno solo. Ahora bien, Cristo instruyó a algunos gentiles, como a la mujer samaritana (Jn 4,7ss) y a la cananea (Mt 15,22ss). Luego parece que con mayor motivo debió predicar Cristo a la multitud de los gentiles.

En cambio está que el Señor, en Mt 15,24, dice: *No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel.* Por consiguiente, Cristo no debió predicar a los gentiles.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la predicación de Cristo, tanto la personal como la hecha por los Apóstoles, se dirigiese al principio solamente a los judíos. Primero, para mostrar que con su venida se cumplían las antiguas promesas hechas a los judíos y no a los gentiles. De donde el Apóstol, en Rom 15,18, escribe: *Digo que Cristo fue ministro de la circuncisión,* es decir, apóstol y predicador de los judíos, *en honor a la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres.*

Segundo, para demostrar que su venida procedía de Dios, pues, como se dice en Rom 13,1, *Las cosas que provienen de Dios están en orden.* Este orden debido exigía que la doctrina de Cristo fuese propuesta primeramente a los judíos, que estaban más cerca de Dios por la fe y por el culto a un solo Dios y que, por medio de ellos, se transmitiese a los gentiles, así como también en la jerarquía celestial las iluminaciones divinas llegan a los ángeles inferiores mediante los superiores. Por esto, comentando las palabras de Mt 15,24 —*no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel*—, dice Jerónimo': *No dice con esto que no haya sido*

1. *In Matth.* 15,24, 1.2: ML 26,114.

a. El Evangelio y la salvación de Cristo son para todos los hombres; ¿por qué Jesús no anunció la buena noticia también a los gentiles como hizo más tarde San Pablo? La única economía se realiza en distintas etapas (c.). Cristo anuncia el Evangelio a todos los hombres mediante sus discípulos (sol.l y 2), en cuyos hechos y dichos sigue actuando (a.4 sol.l).

enviado a los gentiles, sino que primero lo ha sido a Israel. De donde también en Is 66,19 se lee: *De los que se hayan salvado,* es decir, de los judíos, *enviaré a los gentiles, y les anundarán mi gloria.*

Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Por esto, comentando el pasaje de Mt 10,5 —*no toméis el camino de los gentiles*—, dice Jerónimo[2]: *Convenía que la venida de Cristo se anunciase primero a los judíos para que no tuviesen la excusa justificada de decir que ellos rechazaron al Señor porque envió sus Apóstoles a los gentiles y a los samaritanos.*

Cuarto, mediante la victoria de la cruz, mereció el poder y el dominio sobre las gentes. Por esto se dice en Ap 2,26.28: *Al que venciere le daré potestad sobre las gentes, como yo la recibí de mi Padre.* Y en Flp 2,8ss se dice que, por *haberse hecho obediente hasta la muerte de cruz Dios lo exaltó para que, al nombre de Jesús, se doble toda rodilla, y toda lengua le confiese.* Y éste es el motivo de que, antes de la pasión, no quisiese predicar su doctrina a los gentiles; mientras que, después de su pasión, dijo a los discípulos: *Yendo, enseñad a todas las gentes* (Mt 28,19). Por esto, como se lee en Jn 12,20ss, cuando, próxima la pasión, algunos gentiles quieren ver a Jesús, responde: *Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, permanece solo; pero, si muere, da mucho fruto.* Y como dice Agustín, a propósito de estas palabras[3], *a sí mismo se llamaba grano, que había de ser muerto por la infidelidad de los judíos y multiplicado con la fe de las naciones.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Cristo fue luz y salvación de los gentiles por medio de sus discípulos, a quienes envió a predicar a los paganos.

2. *A la segunda hay que decir:* No supone menor potestad, sino mayor, hacer algo por medio de otros, y no por sí mismo. Y, por esto, el poder divino se manifestó en Cristo en grado supremo al otorgar a sus discípulos un poder tan grande para enseñar, que gentes que no habían oído nada de Cristo se convirtiesen a El.

Y el poder de Cristo en la enseñanza se ve en cuanto a los milagros con que confirmaba su doctrina; en cuanto a la eficacia para persuadir; en cuanto a la autoridad del que habla, puesto que lo hacía como quien tiene poder sobre la ley, cuando decía: *Yo os digo* (cf. Mt 5,22.28.34); y también en cuanto a la fuerza de la rectitud que manifestaba en su vida, exenta de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Como Cristo no debió comunicar, desde un principio, indiferentemente su doctrina a los gentiles, para conservar su entrega a los judíos como a pueblo primogénito, de igual forma no debió rechazar totalmente a los gentiles, para no cerrarles por completo la esperanza de la salvación. Por esto fueron admitidos algunos gentiles en particular, debido a la excelencia de su fe y devoción.

ARTICULO 2

¿Debió Cristo predicar a los judíos sin escandalizarlos?

2-2 q.43 a.7; *In Mt.* 15

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar a los judíos sin escandalizarlos.

1. Porque, como dice Agustín en el libro *De agone christiano*[4], *en Jesucristo hombre se nos ofreció como modelo de vida el Hijo de Dios.* Ahora bien, nosotros debemos evitar el escándalo, no sólo de los fieles, sino también de los infieles, conforme a las palabras de 1 Cor 10,32: *No deis escándalo a los judíos, ni a los gentiles ni a la Iglesia de Dios.* Luego parece que también Cristo debió evitar el escándalo de los judíos en su enseñanza.

2. Aún más: no es propio del sabio comportarse de modo que se impida el efecto de su labor. Ahora bien, Cristo, al turbar con su enseñanza a los judíos, impedía el efecto de la misma, pues en Le 11,53-54 se dice que, por reprender el Señor a los fariseos y a los escribas, *comentaron a acosarle terriblemente y a hacerle hablar de muchas cosas, poniéndole lazps y tratando de cogerle por alguna palabra de su boca, para acusarlo.* Luego no parece haber sido conveniente que los escandalizase con su enseñanza.

3. Y también: dice el Apóstol en 1 Tim 5,1: *No reprendas con dureza al anciano, sino exhórtale como a un padre.* Ahora bien, los sacerdotes y los príncipes de los judíos eran los ancianos de aquel pueblo. Luego parece que no debían ser reprendidos con dureza.

En cambio está que en Is 8,14 se había profetizado que Cristo *sena piedra de tropiezo y piedra de escándalo para las dos casas de Israel.*

2. *In Matth.* 10,5, 1.1: ML 26,64. Literalmente en *Cat. Aur. sup. Mt.* 5, c.10 § 2. 3. *In loann.* 12,20 tract.51: ML 35,1766. 4. C.ll: ML 40,298.

Solución. *Hay que decir* La salvación del pueblo debe preferirse a la paz de cualquier hombre particular. Y, por este motivo, cuando algunos impiden con su maldad la salvación del pueblo, no ha de temer su escándalo el predicador o el doctor, a fin de proveer a la salvación del pueblo. Pero los escribas, los fariseos y los príncipes de los judíos impedían mucho, con su malicia, la salvación del pueblo, ya porque se oponían a la doctrina de Cristo, por la que solamente podía conseguirse la salvación, ya porque con sus costumbres depravadas corrompían también la vida del pueblo. Y por eso el Señor, a pesar de su escándalo, enseñaba públicamente la verdad, que ellos aborrecían, y reprendía sus vicios. Y por eso, en Mt 15,12.14 se lee que, cuando los discípulos dijeron al Señor: *¿Sabes que los judíos, al oír tus palabras, se han escandalizado?*, les contestó: *Dejadlos. Son ciegos y guías de ciegos. Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la fosa* .

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El hombre debe comportarse de modo que no escandalice a nadie, para que a ninguno dé ocasión de ruina con sus hechos o con sus dichos menos rectos. *No obstante, si de la verdad se origina el escándalo, es preferible mantener el escándalo antes que abandonar la verdad,* como escribe Gregorio [5].

2. *A la segunda hay que decir* La reprensión pública de los escribas y fariseos por Cristo no impidió, sino que más bien promovió el efecto de su enseñanza. Porque al quedar al descubierto los vicios de aquéllos ante el pueblo, éste se apartaba menos de Cristo a causa de las palabras de los escribas y los fariseos, que se oponían siempre a la enseñanza de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa sentencia del Apóstol debe entenderse respecto de aquellos ancianos que no lo son sólo por la edad o por la autoridad, sino también por la honestidad, conforme a aquel pasaje de Núm 11,16: *Reúneme setenta hombres entre los ancianos de Israel, de los que tú sabes que son ándanos del pueblo.* Pero si convierten la autoridad de su ancianidad en instrumento de malicia, pecando públicamente, deben de ser reprendidos abiertamente y con dureza, como lo hizo Daniel: *Envejecido en la maldad,* etcétera (Dan 13,52).

ARTICULO 3

¿Cristo debió enseñar públicamente toda su doctrina?

Objeciones por las que parece que Cristo no debió enseñar públicamente toda su doctrina.

1. Leemos que enseñó muchas cosas aparte a sus discípulos, como es evidente en el sermón de la Cena (cf. Jn 13). Por lo que también en Mt 10,27 dijo: *Lo que habéis oído en secreto, será proclamado desde los terrados* (cf. Le 12,3). Luego no enseñó públicamente toda su doctrina.

2. Aún más: las profundidades de la sabiduría no deben exponerse más que a los perfectos, según palabras de 1 Cor 2,6: *Hablamos de sabiduría entre los perfectos.* Ahora bien, la doctrina de Cristo encerraba una sabiduría profundísima. Luego no debía ser comunicada a una multitud imperfecta.

3. Y también: es lo mismo ocultar una verdad con el silencio que con palabras oscuras. Pero Cristo, con palabras oscuras, ocultaba a las turbas la verdad que predicaba, *puesto que no les hablaba sin parábolas,* como se dice en Mt 13,34. Luego, por la misma razón, podía ocultárselas con el silencio.

En cambio está lo que dice él mismo en Jn 18,20: *No he hablado nada a escondidas.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina de uno puede ser oculta de tres modos. Primero, en cuanto a la intención del docente, que se propone no manifestar su doctrina a muchos, sino más bien ocultarla. Y esto puede acontecer de dos maneras. Unas veces, por la envidia del propio docente, que quiere descollar por su ciencia, y por ello no quiere comunicarla a los demás. Esto no sucedió en Cristo, puesto que en su nombre se dice en Sab 7,13: *Con semillez la aprendí, y sin envidia la comunico, y no oculto su belleza.*

Otras veces acontece esto por la inmoralidad de las cosas que se enseñan; como dice Agustín, *In Ioann.* [6], *hay cosas malas que*

5. *In Esych.* 1.1 homil.7: ML 76,842. 6. *Tract.* 96 super 16,12: ML 35,1847.

b. El anuncio profético tiene repercusiones en la situación social y es conflictivo (sol.2). Pero vale más endurecer el escándalo farisaico que aguar la verdad (sol.l). Quienes, con pretexto de larga vida de mucha experiencia, encubren la malicia, deben ser condenados abierta y severamente (sol.3).

no puede soportar la decencia humana. Por esto, de la doctrina de los herejes se dice en Prov 9,17: *Las aguas robadas son más dulces.* Pero la doctrina de Cristo *no procede del error ni de la impureza* (cf. 1 Tes 2,3). Y, por este motivo, dice el Señor en Me 4,21: *¿Acaso se trae una lámpara,* esto es, una doctrina verdadera y honesta, *para colocarla debajo del celemín?*

Segundo, una doctrina puede calificarse de oculta porque se propone a pocos. Y, de este modo, Cristo tampoco enseñó nada a escondidas, porque exponía toda su doctrina, bien a todo el pueblo, bien a todos sus discípulos. De donde escribe Agustín *In loann.*[7]*: ¿Quién habla a escondidas cuando habla en presencia de tantos hombres? ¿ Y más cuando, hablando a pocos, quiere que, por medio de ellos, sea conocida por muchos?*

Tercero, una doctrina resulta oculta en cuanto a la manera de enseñarla. Y, en este aspecto, Cristo ocultaba algunas cosas a las muchedumbres al servirse de las parábolas para anunciar misterios espirituales, que no eran capaces o dignos de captar. Y, no obstante, les resultaba más provechoso recibir así, bajo el velo de las parábolas, la doctrina espiritual que ser totalmente privados de la misma. Sin embargo, el Señor exponía a sus discípulos la verdad clara y desnuda de las parábolas de modo que, por medio de ellos, llegase a otros, que serían capaces, según aquellas palabras de 2 Tim 2,2: *Cuanto me has oído en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que también serán capaces de instruir a otros.* Y esto está simbolizado en Núm 4,5ss, cuando se ordena que los hijos de Aarón envuelvan los vasos del santuario, que los levitas debían transportar envueltos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como escribe Hilario *In Matth.*[8], exponiendo el pasaje aducido, *no leemos que el Señor acostumbrase a conversar por las noches, ni que enseñase su doctrina en las tinieblas; pero lo dice porque todos sus discursos son tinieblas para los hombres carnales, y sus palabras resultan noche para los infieles. Y así, lo dicho por El debe anunciarse entre los infieles con la libertad de la fe y de la confesión de la misma.*

O, según Jerónimo[9], el Señor se sirve de la comparación, porque *los enseñaba en un pequeño lugar de Judea,* lugar que resultaba mínimo en comparación con todo el mundo, en el que la doctrina de Cristo había de ser revelada mediante la predicación de los Apóstoles.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor no manifestó, con su enseñanza, todo lo profundo de su sabiduría; y no sólo a las turbas, sino tampoco a sus discípulos, a quienes adoctrinó en Jn 16,12: *Muchas cosas tengo aún que deciros, pero ahora no podéis con ellas.* Sin embargo, cuando creyó digno comunicarles su sabiduría, no se lo enseñó a escondidas, sino en público, aunque no todos lo entendiesen. Por lo cual dice Agustín *In loann.*[10]: *Cuando el Señor dijo: Abiertamente he hablado al mundo,* hay que entender *que es como si hubiera dicho: Muchos me han oído. Y, por otra parte, no era abiertamente, porque no entendían.*

3. *A la tercera hay que decir:* El Señor hablaba en parábolas a las turbas, como acabamos de decir (en la sol.), porque no eran dignas ni aptas para recibir la verdad desnuda que exponía a los discípulos.

La expresión *no les hablaba sin parábolas* (Mt 13,34), según el Crisóstomo[n], debe entenderse del discurso de las parábolas, porque otras veces hablaba a las turbas de muchas cosas sin parábolas. O, según Agustín, en el libro *De quaest. evang.* , se hace esa afirmación *no porque no hablase nada en sentido propio, sino porque apenas pronunció un sermón en que no expresase algo mediante alguna parábola, aunque incluyese en él algunas cosas en sentido propio.*

ARTICULO 4

¿Debió Cristo exponer su doctrina por escrito?

Objeciones por las que parece que Cristo debió exponer su doctrina por escrito.

1. La escritura se inventó para conservar el recuerdo de la doctrina en el futuro. Ahora bien, la doctrina de Cristo debía durar por siempre, según palabras de Le 21,33: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.* Luego parece que Cristo debió poner por escrito su doctrina.

2. Aún más: la ley antigua precedió a Cristo como figura suya, conforme a lo escrito en Heb 10,1: *La ley contiene una sombra de los bienes futuros.* Pero la ley antigua fue escrita por Dios, según Ex 24,12: *Te daré dos tablas de piedra, y la ley y los mandamientos que*

7. *Tract.* 113 super 18,13: ML 35,1934. 8. CIO: ML 9,972. 9. *In Mattb.* 10,27,1.1: ML 26,68. 10. *Tract.* 113 super 18,13: ML 35,1934. 11. *In Matth.* homil.47: MG 58,481. 12. Cf. *Quaest. septemderím in Matth.* 13,34 q.15: ML 35,1373.

he escrito. Luego parece que asimismo Cristo debió escribir su doctrina.

3. Y también: a Cristo, que había venido *a iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte* —como se dice en Le 1,79—, competía eliminar la ocasión del error y abrir el camino de la fe. Ahora bien, hubiera hecho esto poniendo por escrito su doctrina, pues dice Agustín, en I *De comensu evang.*[13], que algunos se plantean esta cuestión: *¿Por qué el Señor no escribió nada, de modo que tengamos que creer a otros que escribieron acerca de El? Esto preguntan, sobre todo, aquellos paganos que no se atreven a culpar a Cristo o a blasfemar de El, j que le atribuyen una altísima sabiduría, pero como a puro hombre. Y afirman que sus discípulos lo exaltan por encima de lo que era en realidad, hasta el extremo de llamarle Hijo de Dios y Verbo de Dios, por el cual ha sido hecho todo.* Y después añade[M]: *Da la impresión de que éstos hubieran estado dispuestos a creer lo que hubiera escrito El de sí mismo, pero no lo que otros, a su voluntad, predican de El.* Luego parece que el propio Cristo debió consignar su doctrina por escrito.

En cambio está que el Canon de la *Sagrada Escritura* no contiene ningún libro escrito por El.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Cristo no consignase por escrito su doctrina. Primero, por su propia dignidad. A más excelente doctor corresponde más excelente modo de enseñar. Y, por eso, a Cristo, como a doctor supremo, le competía este modo, para que imprimiese su doctrina en los corazones de los oyentes. Esta es la razón de que en Mt 7,29 se diga que *los enseñaba como quien tiene autoridad.* Por esto, también entre los gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron doctores excepcionales, no quisieron escribir nada. Los escritos se ordenan a imprimir la doctrina en los corazones de los lectores, como a su fin.

Segundo, por la excelencia de la doctrina de Cristo, imposible de encerrarse en un escrito, conforme a aquellas palabras de Jn 21,25: *Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que sería preciso escribir.* Como dice Agustín[15], *no hay que pensar que el mundo no podría contenerlos localmente, sino que la capacidad de los lectores sería insuficiente para comprenderlos.* Si, pues, Cristo hubiera consignado su doctrina por escrito, los hombres hubiesen pensado que no tenía otra más alta que la escrita.

Tercero, para que su doctrina pasase ordenadamente de El a todos, de este modo: El enseñó inmediatamente a sus discípulos, y éstos aleccionaron a los demás de palabra y por escrito. En cambio, de haber escrito El mismo, su doctrina hubiera llegado inmediatamente a todos. De donde también a propósito de la Sabiduría se escribe, en Prov 9,3, que *envió sus doncellas a invitar a lo más alto de la ciudad.*

Es preciso saber, sin embargo, que, como escribe Agustín en I *De consensu evang.*[16], algunos gentiles pensaron que Cristo escribió algunos libros que contenían fórmulas mágicas, mediante las cuales hacía los milagros. La doctrina cristiana condena tales interpretaciones. *Pero los que afirman haber leído tales libros, son incapaces de hacer nada de lo que admiran como hecho mediante tales libros. Por juicio divino yerran también de tal modo los que sostienen que tales libros iban dirigidos, en forma de carta, a Pedro y Pablo, porque en muchos lugares vieron a éstos pintados junto con Cristo. Y no es maravilla que se hayan dejado engañar por los pintores que inventan esto, porque en todo el tiempo que Cristo vivió en carne mortal con sus discípulos, todavía no figuraba Pablo entre ellos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Agustín, en el mismo libro[17], *Cristo es cabera de todos sus discípulos como miembros que son de su cuerpo. Y así, cuando ellos escribieron lo que El manifestó y enseñó, no se puede decir que El no escribió, puesto que sus miembros realizaron lo que, al dictado de la cabera, entendieron. Todo cuanto El quiso que nosotros leyésemos sobre sus obras y sus palabras, ordenó que fuera escrito por ellos como por sus propias manos.*

2. *A la segunda hay que decir:* La ley antigua fue dada en imágenes sensibles, y por eso fue escrita acertadamente con signos sensibles. Pero la doctrina de Cristo, que es *ley del espíritu de vida* (cf. Rom 8,2), debió ser escrita *no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón,* como dice el Apóstol en 2 Cor 3,3.

3. *A la tercera hay que decir* Los que se niegan a dar fe a lo que los Apóstoles escribieron de Cristo, tampoco hubieran creído los escritos del propio Cristo, de quien opinan que hizo los milagros por artes mágicas.

13. C.7: ML 34,1047. 14. *De consensu evang.* 1.1 c.7: ML 34,1047. 15. *In loann.* 21,25, tract.124: ML 35,1976. 16. C.9: ML 34,1049. 17. *De consensu evang.* 1.1 c.35: ML 34,1070.

CUESTIÓN 43

Sobre los milagros realizados por Cristo en general

Viene a continuación el tema de los milagros hechos por Cristo. Primero, en general; segundo, en especial sobre cada uno de los géneros de milagros (q.44); tercero, en particular sobre su transfiguración (q.45).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Debió Cristo hacer milagros?—2. ¿Los hizo con poder divino?—3. ¿Cuándo comenzó a hacer milagros?—4. ¿Con los milagros quedó suficientemente demostrada su divinidad?

ARTICULO 1

¿Debió Cristo hacer milagros?

De rat. fid. c.7

Objeciones por las que parece que Cristo no debió hacer milagros.

1. Las obras de Cristo debieron estar acordes con sus palabras. Pero él mismo dijo: *Esta generación malvaday adúltera reclama una señal, y no se le dará otra que la señal del profeta Joñas* (Mt 16,4). Luego no debió hacer milagros.

2. Aún más: como Cristo, en su segunda venida, vendrá *con gran podery majestad,* según se dice en Mt 24,30, así, en su primera venida, vino con flaqueza, conforme a las palabras de Is 53,3: *Varón de dolores y que sabe de enfermedades.* Ahora bien, la realización de milagros pertenece más al poder que a la flaqueza. Luego no fue conveniente que hiciera milagros en su primera venida.

3. Y también: Cristo vino a salvar a los hombres por la fe, según el pasaje de Heb 12,2: *Puesta la mirada en el autor de la fe y consumador de la misma, Jesús.* Pero los milagros disminuyen el mérito de la fe, por lo que, en Jn 4,48, dice el Señor: *Si no veis señales y prodigios, no creéis.* Luego da la impresión de que Cristo no debió hacer milagros.

En cambio está que sus enemigos, en Jn 11,47, se preguntan: *¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos milagros.*

Solución. *Hay que decir:* Dios concede al hombre el poder de hacer milagros por dos motivos. Primero, y principalmente, para confirmar la verdad que uno enseña. Porque, al exceder las cosas de la fe la capacidad humana, no pueden probarse con razones humanas, sino que es necesario probarlas con argumentos del poder divino, a fin de que, haciendo uno las obras que solamente puede hacer Dios, crean que viene de Dios lo que se enseña; así como, cuando uno presenta una carta sellada con el sello del rey, se cree que el contenido de la misma ha emanado de la voluntad real.

Segundo, para mostrar la presencia de Dios en el hombre por la gracia del Espíritu Santo, de modo que, al realizar el hombre las obras de Dios, se crea que el propio Dios habita en él por la gracia. Por esto se dice en Gal 3,5: *El que os otorga el Espíritu y obra milagros entre vosotros.*

Y ambas cosas debían ser manifestadas a los hombres acerca de Cristo, a saber: Que Dios estaba en El por la gracia no de adopción sino de unión, y que su doctrina sobrenatural provenía de Dios. Y por estos motivos fue convenientísimo que hiciera milagros. Por lo cual dice El mismo en Jn 10,38: *Si no queréis creerme a mí, creed a las obras.* Y en Jn 5,26: *Las obras que el Padre me ha concedido hacer, ellas dan testimonio de mí".*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Las palabras: *No se le dará otra que la señal del profeta Joñas* (Mt 16,4), deben entenderse, como dice el Crisóstomo \ en el sentido de que entonces *no recibieron la señal que deseaban,* es decir, *del cielo;*

\. *In Matih.* homil.43: MG 57,457.

a. No sólo da una visión apologética del milagro expuesta en I q.110 a.4. Se ve también la visión evangélica del milagro como signo de que llega el reino, la salvación (sol.l; a.3 c. y sol.l).

pero no en el sentido de que no les hubiera dado ninguna señal. O porque *hada señales, no por causa de ellos, que sabía estaban petrificados, sino para purificar a otros.* Y por eso las señales no se les daban a ésos, sino a otros.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque Cristo vino *en la debilidad de la carne,* como lo manifiestan sus padecimientos, vino, sin embargo, *con el poder de Dios* (cf. 2 Cor 13,4), que había de manifestarse con los milagros.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los milagros disminuyen el mérito de la fe en tanto en cuanto que por ellos se pone de manifiesto la dureza de quienes no quieren creer más que a base de milagros lo que prueban las Sagradas Escrituras. Y, sin embargo, es mejor para ellos que se conviertan a la fe, siquiera por los milagros, que permanecer totalmente en la infidelidad. En 1 Cor 14,22 se dice que *los milagros se dan a los infieles,* es a saber, para que se conviertan a la fe.

ARTICULO 2

¿Hizo Cristo los milagros con poder divino?

Supra q.l3 a.2; *In Sent.* 3 di6 q.l a.3; 4 d.5 q.l a.l ad 3; *In lo.* 2 lect.l; *Resp. de art.* 36, a.17

Objeciones por las que parece que Cristo no hizo los milagros con poder divino.

1. El poder divino es omnipotente. Pero parece que Cristo no lo fue al hacer milagros, porque en Me 6,5 se dice que *no pudo alli* —es decir, en su patria— *hacer ningún milagro.* Luego parece que no hacía los milagros con poder divino.

2. Aún más: orar no es propio de Dios. Pero Cristo oraba algunas veces para hacer los milagros, como se ve en la resurrección de Lázaro (Jn 11,41-42) y en la multiplicación de los panes (Mt 14,19). Luego da la impresión de que no hizo los milagros con poder divino.

3. Y también: lo que se hace por virtud divina, no puede hacerse con el poder de criatura alguna. Pero las cosas que hacía Cristo podían ser hechas también con el poder de una criatura; por esto decían los fariseos que *expulsaba a los demonios por Beelzebul, príncipe de los demonios* (Le 11,15). Luego parece que Cristo no hizo milagros de origen divino.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,10: *El Padre, que permanece en mí, es el que realiza las obras.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.l 10 a.4), los verdaderos milagros no pueden hacerse más que con el poder divino, porque sólo Dios es capaz de alterar el orden natural, requisito que pertenece a la noción de milagro. Por lo cual dice el papa León, en la Epístola *ad Flavianum*[2], que, habiendo en Cristo dos naturalezas, *una* de ellas, es a saber, la divina, *es la que resplandece con los milagros; la otra,* esto es, la humana, *es la que cede al peso de las injurias;* y, sin embargo, *cada una de ellas obra en comunicación con la otra,* en cuanto que la naturaleza humana es instrumento de la acción divina, y la acción humana recibe el poder de la naturaleza divina, como antes se ha explicado (q.l9 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La frase *No podía hacer allí ningún milagro* (Me 6,5), no debe relacionarse con el poder absoluto, sino con lo que es posible hacer de una manera congruente; y no era conveniente hacer milagros entre incrédulos. Por esto se añade (v.6): *Y se maravillaba de su falta de fe.* En este sentido se dice en Gen 18,17: *No podría ocultar a Abrahán lo que voy a hacer;* y en Gen 19,22: *No podré hacer nada hasta que tú entres allí.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe el Crisóstomo[3], comentando el pasaje de Mt 14,19: *Habiendo tomado los cinco panes y los dos peces, mirando al cielo, los bendijo y los partió: Era preciso que se creyese que Cristo procede del Padre y que es igual a EL Y, por este motivo, para mostrar ambas cosas, unas veces hacía los milagros con su poder, y otras mediante la oración. En las cosas de poco relieve, por ejemplo la multiplicación de los panes, mira al cielo; y en las de mayor trascendencia, que sólo dependen de Dios, obra con su poder, v.gr. cuando perdonó los pecados, o resucitó a los muertos.*

La expresión *Levantó los ojos a lo alto* (Jn 11,42), cuando la resurrección de Lázaro, no significa que lo hiciese por la necesidad de la recomendación, sino que lo hizo para nuestro ejemplo. Por eso dijo: *Lo he dicho por el pueblo que me rodea, para que crean que tú me has enviado.*

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo arrojaba a los demonios de forma distinta a como son expulsados por el poder del demonio.

2. £>¿r¿28 c.4: ML 54,767. 3. *In Mattb.* **homil.49: MG** 58,497.

Porque, con el poder de los demonios más altos, los otros demonios son expulsados de los cuerpos de tal manera que continúa su dominio en cuanto al alma, porque el diablo no obra contra su propio imperio. En cambio, Cristo arrojaba los demonios no sólo de los cuerpos, sino mucho más de las almas. Y por estos motivos el Señor reprobó la blasfemia de los judíos, los cuales decían que El expulsaba a los demonios con el poder de los demonios (cf. Mt 12,24; Me 3,22; Le 11,15): Primero, porque Satanás no se divide contra sí mismo. Segundo, por seguir el ejemplo de otros, que arrojaban a los demonios mediante el Espíritu de Dios. Tercero, porque él mismo no hubiera podido expulsar a los demonios de no haberlos vencido con el poder divino. Cuarto, porque no existía conformidad alguna entre El y Satanás, ni en las obras ni en las consecuencias, porque Satanás trataba de esparcir lo que Cristo recogía.

ARTICULO 3

¿Comentó Cristo a hacer milagros en las bodas, cambiando el agua en vino?

Supra q.36 a.4 ad 3; *In lo.* 2 lect.l; 15 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no comenzó a hacer milagros en las bodas, cuando cambió el agua en vino (cf. Jn 2,1-11).

1. En el libro *De infantia Salvatoris** se lee que Cristo hizo muchos milagros siendo niño. Ahora bien, el milagro de la conversión del agua en vino, en las bodas, lo hizo cuando El tenía treinta o treinta y un años. Luego parece que no comenzó a hacer milagros en ese momento.

2. Aún más: Cristo hacía los milagros con el poder divino. Pero tal poder estuvo en El desde el principio de su concepción, pues desde entonces fue Dios y hombre. Luego parece que hizo milagros desde el principio.

3. Y también: Cristo comenzó a reunir discípulos después del bautismo y la tentación, como se lee en Mt 4,18ss y Jn l,35ss. Ahora bien, los discípulos se le juntaron a causa de los milagros; como se dice en Le 5,4-11, llamó a Pedro cuando estaba sobrecogido de espanto por causa del milagro de la *pesca milagrosa.* Luego parece que hizo otros milagros antes del milagro de las bodas.

En cambio está que en Jn 2,11 se dice: *Este fue el principio de los milagros de Jesús en Cana de Galilea.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo hizo los milagros para confirmar su doctrina y para dar a conocer el poder divino que había en El. Y por eso, en cuanto a lo primero, no debió hacer milagros antes de comenzar a predicar. Y no debió comenzar a predicar antes de la edad perfecta, como queda dicho al hablar de su bautismo (q.39 a.3).

En cuanto a lo segundo, debió dar a conocer su divinidad por medio de los milagros de tal modo que se creyese en la verdad de su humanidad. Y por este motivo, como dice el Crisóstomo *In loann.*[5], *oportunamente no comentó a hacer milagros desde elprincipio de su vida, porque hubieran creído que la encarnación era una fantasía, y le hubieran crucificado antes del tiempo oportuno.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo *In loann.*[6], comentando la frase de Juan Bautista —*Yo he venido a bautizar con agua para que El sea manifestado a Israel* (Jn 1,31)—, *es evidente que esos milagros que algunos dicen haber hecho Cristo en su niñez son mentiras y ficciones. Si Cristo hubiera hecho milagros en sus primeros años, Juan no lo hubiera ignorado de ningún modo, ni la muchedumbre restante hubiera necesitado de un maestro que se lo manifestase.*

2. *A la segunda hay que decir:* El poder divino obraba en Cristo según era necesario para la salvación de los hombres, a causa de la cual se había encarnado. Y por eso hizo los milagros con el poder divino, de tal manera que no perjudicase a la fe en la verdad de su carne.

3. *A la tercera hay que decir.* Redunda en elogio de los discípulos haber seguido a Cristo *sin haberle visto hacer ningún milagro,* como dice Gregorio en una *Homilía".* Además, como escribe el Crisóstomo[8], *era especialmente necesario hacer milagros cuando los discípulos ya estaban congregados y le eran adictos, y prestaban atención a las cosas que hacía.* Por esto añade (el evangelista): *Y creyeron en El sus discípulos;* y no porque creyeron entonces por primera vez, sino porque entonces creyeron *con mayor diligencia y más perfectamente.*

4. C.26 a 41 (TI 93-110). Cf. *supra* q.36 a.4 ad 3. 5. *Homil.* 21: MG 59,130. 6. *Homil.* 17: MG 59,110. 7. *In Evang.* 1.1 homil.5: ML 76,1093. 8. *Homil.* 23: MG 59,139.

O, como explica Agustín en el libro *De consensu evangelistarum* , porque llama discípulos *a los que habían de serlo en el futuro*[b].

ARTICULO 4

¿Los milagros hechos por Cristo fueron suficientes para mostrar su divinidad?

In Sent. 3 d.16 q.l a.3; *Cont. Gentes* 1.1 c.6; 1.4 c.55; *Quodl. 2* q.4 a.l ad 4; *In lo.* 5 lect.6; 15 lect. 5

Objeciones por las que parece que los milagros hechos por Cristo no fueron suficientes para dar a conocer su divinidad.

1. Ser Dios y hombre es propio de Cristo. Pero los milagros hechos por Cristo fueron realizados también por otros. Luego parece que no fueron suficientes para dar a conocer su divinidad.

2. Aún más: nada existe mayor que el poder de la divinidad. Pero algunos hicieron mayores milagros que los de Cristo, pues en Jn 14,12 se dice: *El que cree en mí hará las obras que yo hago, e incluso mayores que éstas.* Luego parece que los milagros hechos por Cristo no fueron suficientes para mostrar su divinidad.

3. Y también: lo particular no es suficiente para demostrar lo universal. Ahora bien, cualquiera de los milagros de Cristo fue una obra particular. Luego por ninguno de ellos pudo manifestarse suficientemente la divinidad de Cristo, a la que compete tener poder universal sobre todos los milagros.

En cambio está que el Señor dice en Jn 5,36: *Las obras que el Padre me ha encomendado hacer, ellas mismas dan testimonio de mí.*

Solución. *Hay que decir.* Los milagros hechos por Cristo eran suficientes para dar a conocer su divinidad, por tres motivos: Primero, por la calidad de las obras, que superaban todo el alcance del poder creado y, en consecuencia, no podían ser hechas más que por el poder divino. Y por esta causa el ciego curado decía, en Jn 9,32-33: *Jamás se ha oído que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada.*

Segundo, por el modo de hacer los milagros, puesto que los realizaba como con poder propio, y no orando, como los otros.

Por esto se dice en Le 6,19 que *salía de él una fuerza que sanaba a todos.* Con lo cual se demuestra, como dice Cirilo [10], *que no recibía ningún poder ajeno, sino que, al ser Dios por naturaleza, manifestaba su propia virtud sobre los enfermos. Y también por tal motivo hacía milagros innumerables.* A lo mismo se debe que, comentando el pasaje de Mt 8,16 —*Expulsaba con su palabra los espíritus, y curó a todos los enfermos*—, diga el Crisóstomo [n]: *Fíjate en la multitud de curados que los Evangelistas pasan de corrida, sin hablar de cada uno de los curados, sino presentando en pocas palabras un piélago inefable de milagros.* Y con esto quedaba demostrado que tenía un poder igual al de Dios Padre, según aquellas palabras de Jn 5,19: *Lo que hace el Padre, eso también lo hace igualmente el Hijo;* y a continuación (v.21): *Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.*

Tercero, por la misma doctrina con la que se declaraba Dios, la cual, de no ser verdadera, no hubiera sido confirmada por milagros hechos con el poder divino. Y por esto se escribe en Me 1,27: *¿Qué nueva doctrina es ésta? Porque manda con poder a los espíritus inmundos, y le obedecen.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esta era la objeción de los gentiles. Por esto dice Agustín en la Epístola *A.d Volusianum*[12]: *Ninguno de esos indicios de una majestad tan grande queda claro, dicen, mediante los correspondientes milagros. Porque esa terrible purificación* mediante la cual expulsaba a los demonios, esto es, *la curación de los débiles, la vuelta de la vida a los muertos y otras semejantes, bien consideradas, son poca cosa para Dios.* Y a esto responde Agustín[13]: *También nosotros confesamos que los profetas hicieron cosas semejantes. Pero el mismo Moisés y los demás profetas anunciaron al Señor Jesús y le tributaron gran gloria. El cual quiso hacer obras semejantes para que no resultase el absurdo de no hacer El por sí mismo lo que había hecho por medio de otros. Sin embargo, también El debió hacer algo propio* (como fue): *Nacer de una Virgen, resu-*

9. L.2 c.17: ML 34,1096. 10. *In Lúe.* 6,19: MG 72,588. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. in. Le.* 6,19 § 3. 11. *InMatth.* homil.27: MG 57,345. 12. *EpistMl* c.4: ML 33,521. 13. Epist.l37,4¿ *Volus.* c.4:ML 33,521.

b. Cristo «llama discípulos a los que iban a ser discípulos». Los primeros cristianos se forjan en un proceso de fe.

citar de entre los muertos, subir a los cielos. El que piense que esto es poco para Dios, no sé qué más puede reclamar de El. ¿Acaso, después de haberse encarnado, debió crear un mundo diferente, afín de que creyésemos que fue El mismo quien creó el mundo presente? Pero, bajo este aspecto, no era posible hacer un mundo mayor ni tampoco igual a éste;y si lo hubiera hecho menor que éste, hubiera sido juagado, de igual modo, como poca cosa.

Sin embargo, las cosas que otros realizaron, las hizo Cristo de modo más perfecto. Por lo que, comentando el pasaje de Jn 15,24 —*si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro*—, dice Agustín[14]: *Ninguna de las obras de Cristo parece ser mayor que la resurrección de los muertos, acción que sabemos haber hecho también los antiguos profetas. Sin embargo, Cristo hizo algunas cosas que ningún otro realizó. Pero se nos contesta que también otros hicieron cosas que ni El ni otro realizaron. No obstante, jamás se lee de ninguno de los antiguos que haya curado tantos vicios, tantos achaques y tantos sufrimientos con un poder tan excepcional. Y sin contar que, con su mandato, sanó a cuantos le eran presentados,* en Me 6,56 se dice: *Dondequiera que entraba, en aldeas, pueblos o ciudades, colocaban a los enfermos en las placas y le pedían tocar siquiera la orla de su manto, y cuantos lo tocaban, quedaban curados. Esto no lo hizo en ellos ningún otro. Y así hay que entender la expresión «en ellos»; no «entre ellos» o «en presencia de ellos», sino absolutamente «en ellos», porque a ellos los sanó. Y no lo hizp* (así) *ningún otro de los que hicieron en ellos tales obras, porque cualquier otro hombre que las haya hecho, lo hizo obrando El; en cambio, El hizo esas cosas sin el concurso de ellos.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Agustín, exponiendo ese texto de Jn 14,12, pregunta: *¿Cuáles son esas obras mayores,* que habrán de hacer los que crean en El? *¿Acaso que, cuando éstos pasan, su sombra sana a los enfermos? Sin duda que es más sanar con la sombra que con la orla del manto. No obstante, cuando Cristo decía esto, hacía más estimables los hechos y las obras de sus palabras. Pues cuando dijo* (Jn 14,10): *«El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras», ¿a qué obras se refería sino a las palabras que estaba pronunciando? Y el fruto de tales palabras era la fe de quienes le escuchaban. Sin embargo, cuando los discípulos anunciaron el Evangelio, no fueron tan pocos como ellos los que creyeron, sino que fueron naciones*[15]. *¿No es verdad que, habiéndose marchado triste de su presencia el rico aquel, lo que éste no hizo, oyendo a Cristo, lo hicieron, sin embargo, muchos cuando El hablaba por medio de sus discípulos? He aquí cómo hizo más cuando le predicaron los creyentes que cuando habló El a los oyentes*[16].

Todavía se plantea esta dificultad: Las obras mayores aludidas las realizó por medio de los Apóstoles, y, en cambio, sin referirse sólo a ellos, añade: «El que cree en mí». Oye, pues: «El que cree en mí, hará también él las obras que yo hago». Primero las hago yo, después también las hará él, porque yo las hago para que las haga él. ¿Qué obras son éstas sino las de hacer un justo de un impío? Esto, ciertamente, lo realiza Cristo en él, pero no sin él. Yo diría sin duda de ninguna clase que esto es mayor que crear el cielo y la tierra, porque «el cielo y la tierra pasarán» (cf. Mt 24,35), *pero la salvación y la justificación de los predestinados permanecerán. Pero los ángeles del cielo son obra de Cristo. ¿Hace acaso obras mayores que ésta el que coopera con Cristo para su justificación? Juague quien pueda si es mayor obra crear a los justos que justificar a los impíos. Ciertamente, si una y otra suponen igual poder, la última es obra de mayor misericordia.*

Pero nada nos obliga a pensar que la frase «hará obras mayores que éstas» abarque todas las obras de Cristo. Tal vez lo dijo refiriéndose a las obras que entonces hacía. Y entonces realizaba palabras de fe, y sin duda que predicar palabras de justicia —cosa que El hizo sin nosotros— es menos que justificar al impío, cosa que El hace en nosotros de tal modo que también nosotros lo hagamos[n].

3. *A la tercera hay que decir.* Cuando una obra particular es propia de un agente, entonces, a través de tal obra, queda probado el poder total de ese agente. Por ejemplo, siendo propio del hombre el razonar, queda demostrado que un hombre es racional por el hecho de razonar acerca de una cuestión particular. E igualmente, siendo exclusivo de Dios hacer milagros con su propio poder, quedó suficientemente probado que Cristo es Dios con cualquiera de los milagros que hizo por su propio poder.

14. *In loann.* 15,24 tract.91: ML 35,1861.
15. *In loann.* 14,10 tract.71: ML 35,1821.
16. AGUSTÍN, *In loann.* 14,12 tract.72: ML 35,1822.
17. AGUSTÍN, *In loann.* 14,12 tract.72: ML 35,1823.

CUESTIÓN 44

Sobre las clases de milagros en particular

Corresponde a continuación tratar de las clases de milagros en particular[a]. Y:

1. De los milagros que hizo sobre las sustancias espirituales.—2. De los milagros que hizo tocante a los cuerpos celestes.—3. De los milagros que realizó sobre los hombres.—4. De los milagros que realizó sobre las criaturas irracionales.

ARTICULO 1

¿Fueron convenientes los milagros que Cristo realizó sobre las sustancias espirituales?

Objeciones por las que parece que no fueron convenientes los milagros realizados por Cristo sobre las sustancias espirituales.

1. Entre las sustancias espirituales, los santos ángeles tienen una perfección superior a los demonios, porque, como dice Agustín en III *De Trin.*[1], *¿os espíritus de vida radonal desertores j pecadores son regidos por los espíritus de vida racional piadosos y justos.* Pero no leemos que Cristo haya hecho milagro alguno sobre los ángeles buenos. Luego tampoco debió hacerlos sobre los demonios.

2. Aún más: los milagros de Cristo se ordenaban a manifestar su divinidad. Ahora bien, la divinidad de Cristo no debía ser manifestada a los demonios, porque eso hubiera impedido el misterio de su pasión, conforme a lo que se dice en 1 Cor 2,8: *De haberlo sabido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Luego no debió hacer milagro alguno sobre los demonios.

3. Y también: los milagros de Cristo se ordenaban a la gloria de Dios; por lo cual se dice en Mt 9,8 que, *al ver las turbas* al paralítico curado por Cristo, *temieron y glorificaron a Dios, que dio tal poder a los hombres.* Pero a los demonios no les pertenece glorificar a Dios, porque, como se dice en Eclo 15,9, *la alabanza no está bien en labios del pecador.* Por esto también se lee en Me 1,34 y en Le 4,41: *No dejaba hablar a los demonios* en lo que tocaba a su gloria. Luego parece no haber sido conveniente que hiciese milagros sobre los demonios.

4. Por último: los milagros hechos por Cristo se ordenaban a la salud de los hombres. Pero algunos demonios fueron arrojados de los hombres con daño de éstos. Unas veces con detrimento corporal, como se narra en Me 9,24-25, pues el demonio, al mandato de Cristo, *dando gritos y agitándole con violencia, salió del hombre, quedando éste como muerto, hasta el extremo de decir muchos que estaba muerto.* Otras veces, con daño de los bienes materiales, como cuando, a petición de los propios demonios, los envió a los puercos, a los que precipitaron al mar; por lo que los habitantes de aquella región *le rogaron que se retirase de su término,* como se lee en Mt 8,31-34. Luego parece que hizo estos milagros indebidamente.

En cambio está que esto había sido predicho por Zac 13,2, donde se lee: *Extirparé de la tierra el espíritu impuro.*

Solución. *Hay que decir:* Los milagros realizados por Cristo fueron argumentos de la fe que predicaba. Ahora bien, acontecería que con la virtud de su divinidad expulsaría el poder de los demonios de los hombres que habrían de creer en El, según aquellas palabras de Jn 12,31: *A.hora el príncipe de este mundo será arrojado fuera.* Y, por este motivo, fue conveniente que, entre otros milagros, también liberase a los poseídos por el demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Así como Cristo debía librar a los hombres del poder de los demonios, así también debía asociarlos a los án-

1. C.4: ML 42,873.

a. Los milagros de Cristo tienen lugar sobre todos los ámbitos de la creación, para que se vea «cómo toda criatura está sometida al poder divino» (a.4 c.).

geles, conforme a lo que se dice en Col 1,20: *Pacificando por la sangre de su cruz lo que hay en los cielos y en la tierra.* Y por este motivo no convenía demostrar a los hombres otros milagros acerca de los ángeles, excepto las apariciones de éstos a los hombres, lo que aconteció en su nacimiento, en su resurrección y en su ascensión (cf. Le 2,9; Mt 28; Me 16; Le 24; Jn 20,12).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en IX *De Civ. Dei*[2], *Cristo se dio a conocer a los demonios tanto cuanto quiso;y quiso tanto cuanto convino. Pero se les dio a conocer no como a los ángeles santos, en cuanto es vida eterna, sino a través de ciertos efectos temporales de su poder.* Y, en primer lugar, viendo que Cristo tenía hambre después del ayuno, juzgaron que no era el Hijo de Dios. Por lo que, a propósito de Le 4,3 —*si eres el Hijo de Dios,* etc.—, comenta Ambrosio[3]: *¿Qué significa el exordio de tal conversación sino que, habiendo conocido que el Hijo de Dios había de venir, no se le ocurrió que hubiera venido mediante la flaquera del cuerpo?* Pero luego, al ver los milagros, por cierta sospecha, conjeturó que era el Hijo de Dios. Por eso, comentando las palabras de Me 1,24 —*sé que eres el Santo de Dios*—, dice el Crisóstomo[4] que *no tenia noticia cierta o segura de la venida de Dios.* Sin embargo sabía que era *el Mesías prometido en la Ley.* Por lo cual se dice en Le 4,41: *Porque sabían que El era el Mesías.* El que confesasen que El era el Hijo de Dios, obedecía más a una sospecha que a una certeza. Por esto escribe Beda *In Lúe.*[5]: *Los demonios confiesan al Hijo de Dios y, como luego se dice, «sabían que era el Mesías». Porque, al verlo el diablo fatigado por el ayuno, entendió que era hombre verdadero; pero, al no triunfar sobre El cuando le tentó, dudaba si sería el Hijo de Dios. Ahora, mediante el poder de los milagros, o entendió o, mejor, sospechó que era el Hijo de Dios. Por consiguiente, si persuadió a los judíos que le crucificasen, no fue porque dejó de pensar que el Mesías era el Hijo de Dios, sino porque no previo que, con su muerte, sería él condenado. Y de este «misterio escondido desde antes de los siglos» dice el Apóstol* (1 Cor 2,8) *que «ninguno de los príncipes de este mundo le conoció, pues, si le hubieran conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloría».*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo no hizo los milagros de expulsar a los demonios por el provecho de éstos, sino a causa de la utilidad de los hombres, para que éstos glorificaran a Dios. Y por esto les prohibió hablar de lo que redundaba en alabanza de El *. Primero, para ejemplo, porque, como dice Atanasio[6], *no les dejaba hablar, aunque dijesen verdad, para acostumbrarnos a nosotros a no cuidarnos de ellos, aun cuando parezcan decir verdad. Es ilícito que, teniendo las divinas Escrituras, nos dejemos instruir por el diablo.* Y esto es peligroso porque, con frecuencia, los demonios mezclan mentiras con verdad. Segundo, porque, como dice el Crisóstomo[7], *no convenía que robasen la gloria del ministerio apostólico. Ni era decente que el misterio de Cristo fuera dado a conocer por una lengua apestosa,* porque *la alabanz no está bien en labios del pecador* (Eclo 15,9). Tercero, porque, como dice Beda[8], *no quería encender con esto la envidia de los judíos.* Por lo que también *los mismos Apóstoles reciben la orden de callar acerca de El, no fuera que, predicando la majestad divina, se desacreditase el destino de la pasión*[9].

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo había venido especialmente a enseñar y hacer milagros para utilidad de los hombres, principalmente en lo que se refiere a la salud del alma. Y por esta razón permitió que los demonios expulsados causasen algún daño a los hombres, ya en el cuerpo, ya en los bienes, por el provecho del alma humana, a saber, para instrucción de los hombres. Por esto dice el Crisóstomo, *In Matth.*[10], que Cristo *permitió a los demonios entrar en los puercos, no como persuadido por los demonios,* sino: *Primero, para instruirnos sobre la magnitud del daño que infieren a los hombres cuando los tientan; segundo, para que todos aprendan que ni contra los puercos se atreven a hacer cosa alguna si El no se lo permite; tercero, para mostrar que*

2. C.21: ML 41,273. 3. *In Lúe.* 4,3, 1.4: ML 15,1701. 4. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 1,24, § 9. VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 1,23 (CM I, 275.23). 5. L.2 super 4,41: ML 92,381. 6. *Fragm. in Lúe.* 4,33: MG 27,1397. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,34, § 7. 7. Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Lúe.* 4,41: MG 72,552. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, §9. 8. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, §9, bajo el nombre de TEOFILACTO. Véase TEOFILACTO, *In Lúe.* 4,41: MG 123,756. 9. BEDA, *In Lúe.* 4,41, 1.2: ML 92,381. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, § 9. 10. *Homil.* 28: MG 57,354.

b. Cuando hace milagros o expulsa demonios, Cristo no busca su prestigio, sino «la utilidad de los hombres» (también a.3 sol.4).

hubieran hecho daños mayores en aquellos hombres que en los puercos de no haber sido ayudados por la divina Providencia.

Y por las mismas causas permitió que el liberado de los demonios fuese afligido, de momento, más gravemente, aunque al instante le libró de la aflicción. Por aquí también se pone de manifiesto, como escribe Beda [n], que *muchas veces, cuando nos esforzamos por convertirnos a Dios después de haber llevado una vida de pecado, somos excitados con mayores y nuevas asechanzas del antiguo enemigo. Hace esto o para inspirar odio a la virtud, o para vengar la injuria de su expulsión.* El hombre curado quedó *como muerto,* según comenta Jerónimo [12], porque a los sanos se les dice: *Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3,3).

ARTICULO 2

¿Los milagros sobre los cuerpos celestes fueron hechos oportunamente por Cristo?

In Mt. 27

Objeciones por las que parece que los milagros sobre los cuerpos celestes fueron hechos inoportunamente por Cristo.

1. Como dice Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.* [13], *no es propio de la Providencia divina destruir la naturaleza, sino conservarla.* Pero los cuerpos celestes son por su naturaleza incorruptibles e inalterables, como se prueba en I *De cáelo* [H]. Luego no fue conveniente que Cristo hiciera mutación alguna sobre el curso de los cuerpos celestes.

2. Aún más: el correr del tiempo se mide de acuerdo con el movimiento de los cuerpos celestes, según aquellas palabras de Gen 1,14: *Haya luminares en el firmamento del délo, y sirvan de señales para las estaciones, los días y los años.* Así pues, mudado el curso de los cuerpos celestes, se altera la distinción y el orden de los tiempos. Pero no se lee que esto haya sido percibido por los astrólogos, *que contemplan las estrellas y calculan los meses,* como se dice en Is 47,13. Luego da la impresión de que Cristo no introdujo mutación alguna en el curso de los cuerpos celestes.

3. Y también: a Cristo le correspondía más hacer milagros mientras vivía y enseñaba que a la hora de su muerte; ya porque, como se dice en 2 Cor *13,4, fine crucificado en razón de su flaquera, pero vive por el poder de Dios,* con el que hacía los milagros; ya porque sus milagros confirmaban su doctrina. Ahora bien, no leemos que durante su vida haya hecho milagro alguno sobre los cuerpos celestes; antes bien, cuando los fariseos le piden *una señal del cielo,* rehusó concedérsela, como se narra en Mt 12,38-39 y 16,1-4. Luego parece que tampoco a la hora de su muerte debió hacer milagro alguno sobre los cuerpos celestes.

En cambio está lo que se cuenta en Le 23,44-45: *Las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta la hora de nona, y se oscureció el sol.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.43 a.4), los milagros de Cristo debían ser tales que bastasen para probar que El era Dios. Y esto no se prueba tan claramente por las transmutaciones de los cuerpos inferiores, que pueden ser movidos también por otras causas, como por el cambio del curso de los cuerpos celestes, que sólo Dios ha ordenado de manera inmutable. Y esto es lo que dice Dionisio en la epístola *Ad Polycarpum* [15]: *Es preciso reconocer que nunca puede cambiarse el orden y el movimiento de los cielos, a no ser que el que hace todas las cosas y las cambia según su palabra, tenga motivo para este cambio.* Y por esto fue conveniente que Cristo también hiciese milagros sobre los cuerpos celestes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Así como es natural a los cuerpos inferiores el ser movidos por los cuerpos celestes, que son superiores según el orden de la naturaleza, de igual manera es natural a toda criatura el que sea cambiada por Dios a su voluntad. Por esto dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [16], y se lee en la *Glosa* [17], comentando el pasaje de Rom 11,24 —*fuiste contra naturaleza injertado,* etc.—: *Dios, creador y gobernador de todas las cosas, no hace nada contra la naturaleza, porque lo que El hace constituye la naturaleza de cada cosa.* Y así no se destruye la- naturaleza de los cuerpos celestes cuando Dios les cambia su curso; se destruiría si lo cambiase alguna otra causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Con el milagro que Cristo hizo (cf. Le 23,44), no se alteró el orden de los tiempos, porque,

11. *In Man.* 9,18, 1.3: ML 92,221. 12. PSEUDO-JERÓNIMO, *In Man.* 9,25: ML 30,638. 13. § 33: MG 3,733; S. TH., lect.23. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (Bic 270al2). 15. *Ep. 7* § 2: MG 3,1080. 16. C.3: ML 42,480. 17. *Glossa ordin.* (VI, 26 A); 67wja LOMBARDI: ML 191,1488.

según algunos[18], aquellas tinieblas, u oscurecimiento del sol, que acaecieron en la pasión de Cristo, se debieron a que el sol retrajo sus rayos, sin alteración alguna en el movimiento de los cuerpos celestes, que es el que mide los tiempos. Por esto dice Jerónimo *In Matth.*[19]: *Parece que la lumbrera mayor retrajo sus rajos o para no ver al Señor pendiente, o para que los impíos, que blasfemaban, no gomasen de su luz* Pero tal retracción no debe entenderse como si estuviera en poder del sol lanzar sus rayos o retraerlos, pues no los emite a su elección, sino por naturaleza, como escribe Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.*[20]. Se dice que el sol retrajo sus rayos, en cuanto que el poder divino hizo que sus rayos no llegasen a la tierra.

Orígenes, en cambio, dice que esto sucedió por la interposición de las nubes. De donde, *In Matth.*[21], escribe: *Es natural pensar que nubes oscurísimas, abundantes y densas, acudieron en tropel sobre Jerusalénj sobre la región de Judea, y por tal motivo se produjeron profundas tinieblas desde la hora de sexta hasta la de nona. Pienso yo que así como los demás signos que sucedieron en la pasión,* por ejemplo *«que el velo se rasgó, que tembló la tierra»,* etc., *tuvieron lugar sólo en Jerusalén, así sucedió con éste; o si alguno quisiera extenderlo más pensando en la tierra de Judea,* porque en Le 23,44, se dice que *«las tinieblas cubrieron toda la tierra», ésta debe limitarse a Judea, como en 1 Re 18,10 dijo Abdías a Elias: «Vive Dios, que no hay nadan ni reino a que mi señor no haya enviado a buscarte», indicando que le buscaron en las naciones que limitan con Judea.*

Pero sobre esto se ha de creer más bien a Dionisio, quien, como testigo de vista, observó que eso sucedió por la interposición de la luna entre nosotros y el sol. Dice, efectivamente, en su Epístola *Ad Polycarpum*[22]: *Contra todo lo concebible, veíamos que la luna avanzaba hada el sol;* es decir, lo veíamos los que morábamos en Egipto, como allí se dice[23]. Y señala cuatro müagros. Primero, que el eclipse natural del sol por la interposición de la luna no ocurre nunca sino en tiempo de la conjunción del sol y la luna. Y entonces la luna se hallaba en oposición al sol, al ser el día quince del mes, puesto que era la Pascua de los judíos. Por esto dice[24]: *no era tiempo de conjundón.* El segundo milagro es que, habiendo sido vista la luna, cerca del mediodía, junto con el sol en medio del cielo, por la tarde apareció en su lugar, esto es, en oriente, en oposición al sol. Por lo que añade[25]: *Y de nuevo la vimos,* es decir, a la luna, *desde la hora nona,* en que se apartó del sol, cesando las tinieblas, *hasta el atardecer, milagrosamente devuelta al diámetro frente al sol,* esto es, para que estuviese diametralmente opuesta al sol. Y así resulta evidente que no se alteró el curso ordinario de los tiempos porque, merced al poder divino, aconteció que la luna milagrosamente se aproximase al sol fuera de su debido tiempo y que, al retirarse del sol, recuperase su propio lugar en el tiempo oportuno. El tercer milagro consiste en que, por ley natural, el eclipse de sol siempre comienza por el occidente y termina en el oriente. Y la razón de esto está en que la luna según su propio movimiento, por el que se mueve de occidente a oriente, es más veloz que el sol en su propio movimiento. Por eso la luna, viniendo del occidente y tendiendo hacia el oriente, alcanza al sol y lo pasa. Pero entonees la luna ya había pasado al sol y, distando de él la mitad del círculo, se encontraba en oposición al sol. Por esto fue necesario que la luna se volviese al oriente, hacia el sol, y, caminando hacia occidente, le alcanzase primero por la parte del oriente. Y esto es lo que él dice[26]: *Vimos el eclipse comentando por el oriente y llegando hasta los contornos del sol,* porque lo eclipsó enteramente, *volviendo luego desde aquí para atrás.* El cuarto milagro fue que, en el eclipse natural, el sol comienza a reaparecer por la misma parte en que antes empezó a oscurecerse, es a saber: Porque la luna, acercándose al sol, le pasa en su caminar natural hacia oriente, y así abandona primero la parte occidental del sol, que también primero había ocupado. Pero entonces la luna, volviendo milagrosamente de oriente a occidente, no pasó al sol, para estar más al occidente que éste; pero, una vez que llegó al término del sol, se volvió

18. Además de JERÓNIMO, a quien se citará en seguida, véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 27,45 § 9 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* homil.88: MG 58,775. 19. L.4 super 27,45: ML 26,220. 20. § 1: MG 3,639; S. TH., lect.l. 21. Serie de comentarios n.l34, sobre 27,45: MG 13,1784. La primera parte del texto hasta «Arbitror enim» exclusive, en ORÍGENES se lee después de la segunda. Se encuentra todo literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt,* 27,45 § 9. 22. *Ep.* 7 § 2: MG 3,1081. 23. PsEUDO-DiONisio AREOPAGITA, Ep.7 *Ad Polyc.,* § 2: MG 3,1081. 24. *Ep.7 Ad Po/jc.,* § 2: MG 3,1081 25. *Ep.7 Ad Pofyc.,* § 2: MG 3,1081. 26. Ep.7 *Ad Polyc.,* § 2: MG 3,1081

hacia el oriente, y de este modo deja primeramente descubierta la parte del sol que ocultó en último lugar. Y así el eclipse comenzó por la parte oriental, pero la claridad comenzó a reaparecer primero en la parte occidental. Y esto es lo que él dice [27]: *Y vimos de nuevo la falta de la luz y su reaparición no del mismo modo,* es decir, no por la misma parte del sol, *sino, al contrario,* del lado diametralmente opuesto.

El Crisóstomo, *In Matth.*[28], añade un quinto milagro, diciendo *que las tinieblas duraron tres horas, cuando el eclipse de sol pasa en un momento, y no se detiene, como saben los que lo han observado.* Con lo que se da a entender que la luna se quedó quieta bajo el sol. A no ser que prefiramos decir que la duración de las tinieblas se cuenta desde el instante en que comenzó a oscurecerse el sol hasta el momento en que el sol quedó totalmente limpio.

Pero, como escribe Orígenes *In Matth.* [29], *los hijos de este mundo objetan contra esto: ¿Cómo es posible que ninguno de los escritores griegos o bárbaros haya dejado constancia de un hecho tan portentoso?* Y añade que un sujeto llamado Flegón [30] *refiere en sus Crónicas este acontecimiento bajo el imperio del César Tiberio, pero no indicó que ocurriera en tiempo de luna llena.* Pudo, pues, suceder que los astrólogos de toda la tierra no se ocuparan entonces de observar el eclipse, porque no era el tiempo apropiado, y atribuyeran aquella oscuridad a alguna perturbación atmosférica. Pero en Egipto, donde raras veces aparecen las nubes debido a la serenidad del aire, Dionisio y sus compañeros se sintieron movidos a observar lo antes mencionado acerca de aquella oscuridad.

3. *A la tercera hay que decir* Convenía que la divinidad de Cristo se demostrase por los milagros principalmente cuando más se dejaba ver en El la flaqueza según su naturaleza humana. Y, por este motivo, en el nacimiento de Cristo apareció en el cielo una estrella (cf. Mt 2). De donde Máximo, en un Sermón de *Navidad*[31], dice: *Si tienes una pobre opinión del pesebre, levanta un poco los ojos y mira en el cielo la nueva estrella que anuncia al mundo el nacimiento del Señor.*

Y en la pasión apareció una flaqueza todavía mayor en lo que atañe a la humanidad de Cristo. Como escribe el Crisóstomo *In Matth.*[32], *ésta es la señal que prometió dar a los que se la pedían, diciendo: «Esta generación depravada y adúltera pide una señal, y no se le dará otra señal que la señal del profeta Joñas»* (Mt 12,39), *dando a entender la cruz y la resurrección. Pues, en efecto, es mucho más admirable que esto sucediera cuando El estaba clavado en la cruz que cuando andaba por la tierra.*

ARTICULO 3

¿Procedió Cristo oportunamente cuando hizo milagros sobre los hombres?

Objeciones por las que parece que Cristo procedió indebidamente cuando hizo milagros sobre los hombres.

1. En el hombre, el alma es mejor que el cuerpo. Ahora bien, Cristo hizo muchos milagros sobre los cuerpos, pero no leemos que hiciese alguno sobre las almas, puesto que no convirtió milagrosamente algunos incrédulos a la fe, sino amonestándolos y haciendo milagros exteriores; ni leemos tampoco que haya hecho sabios a algunos necios. Luego parece que no procedió convenientemente cuando hizo milagros sobre los hombres.

2. Aún más: como antes se ha dicho (q.43 a.2), Cristo hacía los milagros con el poder divino, cuya propiedad es obrar repentinamente, de modo perfecto y sin ayuda de nada. Pero Cristo no siempre curó a los hombres repentinamente en cuanto al cuerpo, pues en Mc 8,22-25 se narra que, *tomando al ciego de la mano, le sacó fuera del pueblo, y poniéndole saliva en los ojos, impuestas las manos, le preguntó si veía algo. Y, levantando los ojos, dijo: Veo hombres como árboles que caminan. Luego le impuso de nuevo las manos sobre los ojos, y comenzó a ver, y quedó sanado de manera que lo veía todo claramente.* Y así resulta evidente que no le curó repentinamente, sino, primero, de modo imperfecto y por medio de la saliva. Luego da la impresión de que no hizo oportunamente los milagros sobre los hombres.

3. Y también: las cosas que no se implican mutuamente, no hay por qué quitarlas a la vez. Ahora bien, la enfermedad corporal no siempre es causada por el pecado,

27. *Ep.7 Ad Polyc.*, §2: MG 3,1081 28. *Homil.* 88: MG 58,775. 29. Serie de comentarios n.134 sobre 27,45: MG 13,1782. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,45, § 9, donde se encontrará el texto siguiente. 30. *In Matth.* 27,45, serie de comentarios, n.134: MG 13,1783. 31. *Homiliae* homil.13 (VIII *In Nativitate Domini):* ML 57,251. 32. *Homil.* 88: MG 58,776. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,45, § 9.

como es manifiesto por lo que dice el Señor en Jn 9,2-3: *Ni pecó éste, ni pecaron sus padres, para que naciera ciego.* Luego no fue necesario que perdonase los pecados a los hombres que buscaban la curación de los cuerpos, como se lee que hizo con el paralítico, en Mt 9,2. Sobre todo porque, siendo una cosa menor la salud corporal que el perdón de los pecados, no parece ser un argumento convincente de que pudiera perdonar los pecados.

4. Por último: los milagros de Cristo fueron hechos para confirmación de su doctrina y como testimonio de su divinidad, como antes se dijo (q.43 a.4). Ahora bien, nadie debe impedir el fin de su obra. Luego parece desacertado que Cristo prohibiese a los curados milagrosamente que lo dijesen a nadie, como es evidente en los pasajes de Mt 9,30 y Me 8,26; sobre todo cuando a algunos otros les ordenó publicar los milagros de que se habían beneficiado, como en Me 5,19 se lee que dijo al que había liberado de los demonios: *Vete a tu casa, a los tuyos, y anunciales cuanto el Señor ha hecho contigo.*

En cambio está lo que se lee en Me 7,37: *Todo lo hizo bien: hizo oír a los sordos y hablar a los mudos.*

Solución. *Hay que decir:* Lo qúfe se ordena a un fin debe guardar proporción con tal fin. Ahora bien, Cristo vino al mundo y enseñó con el fin de salvar a los hombres, conforme a las palabras de Jn 3,17: *Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él.* Y por esto fue conveniente que Cristo mostrase, especialmente mediante las curaciones milagrosas de los hombres, que era el Salvador universal y espiritual de todos '.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los medios que tienden a la consecución de un fin se distinguen del mismo fin. Y los milagros hechos por Cristo se ordenan, como a su fin, a la salud de la parte racional, que consiste en la ilustración de la sabiduría y en la justificación de los hombres. Lo primero presupone lo segundo, porque, como se dice en Sab 1,4, *en alma perversa no entrará la Sabiduría, ni habitará en cuerpo sometido al pecado.* Ahora bien, no era conveniente justificar a los hombres sin su consentimiento, porque esto hubiera sido contra la noción de justicia, que implica la rectitud de la voluntad; y también hubiera sido contra la esencia de la naturaleza humana, que ha de ser llevada al bien libremente y no por coacción. Cristo, pues, justificó interiormente a los hombres con su virtud divina, pero no contra la voluntad de los mismos. Esto no es propiamente un milagro, pero pertenece al fin de los milagros. Igualmente, también con su poder divino infundió la sabiduría a los discípulos sencillos, por lo que les dice El en Le 21,15: *Yo os daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.* Tal iluminación interior no se cuenta entre los milagros visibles, sino sólo en su aspecto exterior, a saber, en cuanto que los hombres veían a quienes eran iletrados y sencillos hablar tan sabiamente y con tanta entereza. Por eso se lee en Act 4,13: *Viendo,* los judíos, *la valentía de Pedro y Juan y considerando que eran hombres sin letras e ignorantes, se maravillaban.* Y, sin embargo, aunque estos efectos espirituales se distingan de los milagros visibles, son, no obstante, testimonio de la doctrina y del poder de Cristo, conforme al pasaje de Heb 2,4: *Testificando Dios con señales y prodigios, con diversos milagros y dones del Espíritu Santo.*

No obstante, sobre las almas de los hombres, principalmente en lo que se refiere a cambiar las potencias inferiores, hizo Cristo algunos milagros. Por lo cual Jerónimo, a propósito de Mt 9,9 —*«levantándose le siguió»*—> comenta [33]: *El mismo resplandor y la majestad de la divinidad oculta, que se transparentaba también en su rostro humano, podía atraer hacia El a los que le contemplaban a primera vista.* Y sobre aquellas palabras de Mt 21,12 —*«arrojaba a todos los que vendían y compraban»*— dice el mismo Jerónimo[34]: *Entre todos los prodigios que hizo el Señor, éste me parece el más admirable: Que un hombre solo, y sin prestigio en aquel tiempo, pudiera expulsar, a golpes de látigo, a tan gran muchedumbre. Sino que de sus ojos resplandecía una mirada toda fuego y brillante, y la majestad de la divinidad se traslucía en su rostro.* Y Orígenes, *In loann.*[35], escribe: *Este milagro es mayor que el del agua convertida en vino, porque allí permanece la materia inanimada, mientras que aquí quedan subyugados los*

33. L.1: ML 26,57. 34. L.3: ML 26,157. 35. *Homil.* 11: MG 14,351.

c. Los milagros no sólo son para enseñar, sino también para liberar o salvar a los hombres («obras buenas» según Jn 5,36).

espíritus de tantos miles de hombres. Y sobre el pasaje de Jn 18,6 —«*Retrocedieron y cayeron en tierra*»— dice Agustín[36]: *Con sola la voz¡ sin dardo alguno, hiere, rechaza, y echa por tierra aquella turba de odioferozj terrible por las armas. Es que Dios estaba escondido bajo la carne.* Y al mismo propósito viene lo que se cuenta en Le 4,30, que Jesús, *atravesando por medio de ellos, se marchó.* Sobre lo cual dice el Crisóstomo[37] que *estar en medio de los que ponen asechanzas y no ser aprehendido, demuestra la preeminencia de la divinidad.* Y sobre las palabras de Jn 8,59 —«*Jesús se ocultó y salió del templo*»— comenta Agustín[38]: *No se ocultó en un rincón del templo, ni se apartó tras un muro o una columna, como hombre medroso, sino que con su poder celeste se hizo invisible a los que le acechaban, y salió por medio de ellos.*

Por todos estos testimonios resulta evidente que Cristo, cuando quiso, con su poder divino cambió las almas de los hombres, no sólo justificándoles e infundiendo en ellos la sabiduría, cosa que toca al fin de los milagros, sino también atrayéndolos exteriormente, o aterrándolos, o dejándolos atónitos, lo que pertenece a los propios milagros.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo había venido a salvar al mundo no sólo con el poder de su divinidad, sino asimismo mediante el misterio de su encarnación. Y por esto, con frecuencia, cuando curaba a los enfermos no usaba sólo del poder divino, simplemente ordenando, sino que también añadía algo de parte de su humanidad. Por esto, sobre el pasaje de Le 4,40 —«*imponiendo las manos a cada uno, los curaba a todos*»— comenta Cirilo[39]: *Aunque en cuanto Dios hubiera podido alejar todas las enfermedades con una palabra, los tocó, demostrando con ello que su humanidad era eficazj>ara dar remedios.* Y acerca de Me 8,23-25 —«*poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos,* etc.»— dice el Crisóstomo[40]: *Escupió e impuso las manos al ciego, queriendo demostrar que la palabra divina, unida a la obra, hizo el milagro; la mano deja ver la acción; la saliva, la palabra que procede de la boca.* Y sobre el pasaje de Jn 9,6 —«*hizo barro con la saliva y untó con el barro los ojos del ciego*»— escribe Agustín[41]: *Hizo barro con su saliva, porque «el Verbo se hizo carne».* O también para significar que El mismo era quien *del barro de la tierra* había formado al hombre, como explica el Crisóstomo[42].

Acerca de los milagros de Cristo hay que considerar también que, en general, los hacía como obras perfectísimas. Por esto, a propósito de Jn 2,10 —«*todo el mundo sirve primero el vino bueno*»— comenta el Crisóstomo[43]: *Los milagros de Cristo son de tal categoría que resultan mucho más preciosos y útiles que las obras realizadas por la naturaleza.* De igual modo confería instantáneamente la salud perfecta a los enfermos. Por ello, Jerónimo, a propósito de Mt 8,15 —«*se levantó y los servía*»—, comenta **: *La salud que el Señor confiere, vuelve íntegra en un instante.*

Especialmente a propósito del ciego aquel sucedió lo contrario por su falta de fe, como dice el Crisóstomo[45]. O, como dice Beda[46], *al que podía curar totalmente y con una sola palabra, lo sana poco apoco, para mostrar la grandeva de la ceguera humana, que con dificultad, y como por pasos, vuelve a la luz¡ y para indicarnos su gracia, con la cual nos ayuda en cada avance hada la perfección.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.43 a.2), Cristo hacía los milagros con el poder divino, y *las obras de Dios son perfectas,* tal como se lee en Dt 32,4. Pero nada es perfecto si no consigue su fin. Y el fin de la curación exterior realizada por Cristo es la curación del alma. Por eso no convenía que Cristo curase el cuerpo de nadie sin curar su alma. De donde, a propósito de Jn 7,23 —«*he curado enteramente a un hombre en día de sábado*»—, comenta Agustín[47]: *Al ser curado para recobrar la salud del cuerpo, creyó para quedar sano del alma.*

Especialmente se dice al paralítico: *Tus pecados te son perdonados* (Mt 9,5), porque, como expone Jerónimo *In Matth.*[48], *con esto se nos da a entender que los pecados son la causa de la mayorparte de las enfermedades corporales;y tal vez por eso son perdonados primeramente los pecados para que, suprimidas las causas de la*

36. *In loann.* 18,4, tract.112: ML 35,1931. 37. *In loann., homil.* 48: MG 59,269. 38. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 8,59, § 14, bajo el nombre de AGUSTÍN. Véase TEOFILACTO, *In loann.* 8,59: MG 124,40. 39. *In Lúe.* 4,40: MG 72,552. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,40, § 9. 40. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 8,23, § 3 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 1,23 (CM 1,344,12). 41. *In loann.* 9,6, tract.44: ML 35,1714. 42. *In loann.* homil.56: MG 59,307. 43. *In loann.* homil.22: MG 59,136. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 2,10, § 2. 44. L.1: ML 26,53. 45. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 8,23, § 3, bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Véase VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 8,24 (CM 1,344,23). 46. *In Man.* 8,23, 1.2: ML 92,211. 47. *In loann.* 7,23, tract.30: ML 35,1635. 48. Super 9,5, 1.1: ML 26,57.

enfermedad, sea devuelta la salud. Por lo cual, en Jn 5,14 se dice: *Ya no vuelvas a pecar, no sea que te suceda algo peor.* Con lo que, como dice el Crisóstomo , *aprendemos que la enfermedad le había provenido del pecado.*

Aunque, como añade el mismo Crisóstomo *In Matth.*[50], *cuanto el alma es mejor que el cuerpo, tanto es mayor perdonar los pecados que curar el cuerpo; mas, porque aquello no es manifiesto, hace lo que es menos pero más claro, para demostrar lo que es mayor pero no tan manifiesto.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Sobre las palabras de Mt 9,30 —*«mirad que nadie lo sepa»*— comenta el Crisóstomo[51]: *Lo que aquí se dice no es contrarío a lo que se ordena al otro: «Vetey anuncia la gloría de Dios»* (cf. Me 5,19). *Lo que se nos enseña es que nosotros debemos prohibirlo a los que tratan de alabarnos por causa de nosotros mismos. En cambio, si la gloria se refiere a Dios, no debemos impedirlo, sino más bien instar a que se haga.*

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que Cristo hiciese milagros sobre las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece inconveniente que Cristo hiciera milagros sobre las criaturas irracionales.

1. Los animales irracionales son más nobles que las plantas. Pero Cristo hizo algún milagro sobre las plantas, por ejemplo cuando, a su palabra, se secó la higuera, como se narra en Mt 21,19. Luego parece que Cristo hubiera debido hacer milagros sobre los animales irracionales.

2. Aún más: la pena sólo se impone justamente cuando hay culpa. Ahora bien, la higuera no tuvo la culpa de que Cristo no encontrase fruto en ella, porque no era el tiempo de los higos (Me 11,13). Luego parece desacertado el que la secase.

3. Y también: el aire y el agua están entre el cielo y la tierra. Pero Cristo hizo algunos milagros en el cielo, como arriba se ha dicho (a.2). E igualmente los hizo en la tierra, cuando ésta tembló al tiempo de su pasión (Mt 27,51). Luego parece que también debió hacer algún milagro en el aire y en el agua, por ejemplo dividir el mar, como lo hizo Moisés (cf. Ex 14,16.21), o el río, como Josué (cf. Jos 3) y Elias (cf. 2 Re 2,8); y que se produjesen truenos en la atmósfera, como aconteció en el monte Sinaí cuando era entregada la Ley (cf. Ex 19,16), y como lo hizo Elias, según 1 Re 18,45.

4. Por último: los milagros conciernen a la obra del gobierno del mundo por la Providencia divina. Pero esta obra presupone la creación. Luego parece desacertado que Cristo se haya servido de la obra de la creación, por ejemplo cuando multiplicó los panes (cf. Mt 14,15). Por consiguiente, no parece haber sido convenientes los milagros sobre las criaturas irracionales.

En cambio está que Cristo es *«la sabiduría de Dios»* (1 Cor 1,24), de la cual se dice, en Sab 8,1, que *dispone todas las cosas con suavidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.3), los milagros de Cristo se ordenaban a dar a conocer en El el poder de la divinidad para la salvación de los hombres. Ahora bien, concierne al poder divino que le estén sometidas todas las criaturas. Y, por este motivo, fue conveniente que hiciese milagros en toda clase de criaturas, y no sólo en los hombres, sino también en las criaturas irracionales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Los animales irracionales son próximos al hombre según el género, por lo cual fueron creados el mismo día que el hombre. Y, por haber hecho tantos milagros sobre los cuerpos humanos, no convenía que hiciera milagro alguno sobre los cuerpos de los animales irracionales, sobre todo porque, en lo que toca a la naturaleza sensible y corporal, no hay diferencia entre los hombres y los animales, especialmente entre los terrestres. Los peces, por vivir en el agua, difieren más de la naturaleza del hombre, por lo que fueron creados en distinto día que éste. En ellos hizo Cristo el milagro de la pesca abundante, como se cuenta en Le 5,4-11 y Jn 21,6; y también en el pez pescado por Pedro, y en el que encontró un estáter (Mt 17,26). Por lo que se refiere a los puercos que se precipitaron en el mar (cf. Mt 8,32), no se produjo una obra milagrosa, sino una obra de los demonios por permisión divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone el Crisóstomo *In Matth.*[52], *cuando el Señor obra un prodigio semejante en las plantas o en los animales, no busques la justicia de que la higuera*

49. *In loann.* homil.38: MG 59,211. 50. *HomiL* 29: MG 57,360. 51. *In Matth.* homil.32: MG 57,378. 52. *HomiL* 67: MG 58,634.

se haya secado, si no era tiempo de higos, porque preguntar por eso sería una locura, porque en tales seres no se da ni culpa ni *pena; fyate, por el contrario, en el milagro, y admira al que lo hace.* Ni hace el Creador injuria al dueño si usa de su criatura, a su arbitrio, para salud de los demás. Antes bien, como dice Hilario *In Matth.*[53], *hallamos en esto un argumento de la bondad divina, pues, queriendo ofrecer un ejemplo de la salud que nos da, ejerció la fuerza de su poder en los cuerpos humanos; mas, para indicar la forma de su severidad contra los contumaces, indicó lo que podía acontecerles mediante el daño de un árbol.* Y sobre todo, como dice el Crisóstomo[54], en la higuera, *que es muy húmeda, para que el milagro fuese más patente.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo hizo también, en el agua y en el aire, los milagros que se armonizaban con sus propósitos, es a saber, cuando, como se lee en Mt 8,26, *imperó a los vientos y al mar y sobrevino una gran bonanza.* Pero no convenía, a quien había venido a restablecer todas las cosas a un estado de paz y tranquilidad, alterar el aire o dividir las aguas. Por esto dice el Apóstol en Heb 12,18: *No os habéis acercado a un monte tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridady a la tormenta.*

Sin embargo, con ocasión de la pasión, *se rasgó el velo* (Mt 27,52), para mostrar que quedaban al descubierto los misterios de la ley; *se abrieron los sepulcros* (Mt 27,52), para indicar que con su muerte se daba vida a los muertos; *tembló la tierray se rajaron las rocas* (Mt 27,52), para manifestar que los corazones lapídeos de los hombres se ablandarían con su pasión, y que todo el mundo, en virtud de la misma, había de mejorarse.

4. *A. la cuarta hay que decir.* La multiplicación de los panes no se hizo en forma de creación, sino por adición de una materia extraña convertida en pan. Por esto dice Agustín *In loann.*[55]: *Como multiplica las mieses a base de pocos granos, así multiplicó en sus manos los cinco panes.* Porque es evidente que los granos se multiplican en las mieses por conversión.

53. C.21: ML 9,1037. 54. *In Matth.* homil.67: MG 58,634. 55. *Trocí.* 24 super 6,1: ML 35,1593.

CUESTIÓN 45

Sobre la transfiguración de Cristo

Viene a continuación el tema de la transfiguración de Cristo. Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo se transfigurase?—2. ¿La claridad de la transfiguración fue la claridad de la gloria?—3. Sobre los testigos de la transfiguración.—4. Sobre el testimonio de la voz del Padre.

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo se transfigurase?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo se transfigurase (cf. Mt 17,1-13; Me 9,1-13; Le 9,28-36).

1. No es propio del cuerpo real, sino del fantástico, tomar diversas formas. Pero el cuerpo de Cristo no fue fantástico, sino real, como antes se ha probado (q.5 a.l). Luego parece que no debió transformarse.

2. Aún más: la figura es la cuarta especie de la cualidad, mientras que la claridad es la tercera por ser cualidad sensible. Luego la asunción de la claridad por Cristo no debe llamarse *transfiguración.*

3. Y también: cuatro son las dotes del cuerpo glorioso, como se dirá más adelante (q.82 a q.85), a saber: impasibilidad, agilidad, sutileza y claridad. Por consiguiente, no hay mayor razón para que se transfigurase según la claridad que para que lo hiciese tomando las otras dotes.

En cambio está que, en Mt 17,2, leemos: *Jesús se transfiguró* en presencia de tres de sus discípulos.

Solución. *Hay que decir:* Después de anunciar su pasión, el Señor había inducido a sus discípulos a seguirle por el mismo camino. Ahora bien, para que uno marche directamente por el camino, es necesario que, de algún modo, conozca el fin con anterioridad; así como el sagitario no disparará bien la flecha si antes no conoce el blanco al que tiene que dirigirla. Por eso dijo Tomás en Jn 14,5: *Señor, no sabemos a dónde vas;y ¿cómo podemos saber el camino?* Y esto es especialmente necesario cuando el viaje es difícil y áspero, y el camino laborioso, pero el fin alegre. Ahora bien, Cristo llegó a conseguir la gloria por medio de su pasión, no sólo la del alma, que gozó desde el principio de su concepción, sino también la del cuerpo, según el pasaje de Le 24,26: *Fue necesario que Cristo padeciese esto j que entrase así en su gloria.* A ésta conduce también a los que siguen las huellas de su pasión, conforme a lo que se lee en Act 14,21: *Es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el reino de los cielos.* Y por esto fue conveniente que manifestase a sus discípulos la gloria de su claridad (que es lo mismo que transfigurarse), con la que configurará a los suyos, como leemos en Flp 3,21: *Transformará nuestro cuerpo miserable, conformándolo a su cuerpo glorioso.* Por lo que dice Beda *In Marc.* ': *Por piadosa providencia aconteció que, mediante la breve contemplación del gozp que nunca acaba, tolerasen con mayor ánimo las adversidades.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como comenta Jerónimo, *In Matth.* [2], *nadie piense que Cristo,* por haberse transfigurado, *perdió su forma j su fisonomía primitivas, o que dejó la realidad de su cuerpoy asumió un cuerpo espiritual o aéreo. Cómo se transfiguró, lo muestra el Evangelista cuando dice: «Brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la nieve»* (Mt 17,2). *En tal pasaje se muestra el brillo del rostro, y se describe la blancura de los vestidos; no se suprime la sustancia, sino que se cambia la gloria.*

2. *A la segunda hay que decir:* La figura se considera en relación con el exterior del cuerpo, porque la figura es *lo comprendido dentro del término o términos.* Por eso, todo lo que afecta a los contornos del cuerpo parece que, de algún modo, pertenece a la figura del mismo. Como el color, así también la claridad de un cuerpo no transparente se considera por orden a su superficie. Y por

1. *In Marc.* 8,30, 1.3: ML 92,216. 2. L.3 super 17,2: ML 26,126.

ello la asunción de la claridad se llama transfiguración.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las cuatro dotes citadas, únicamente la claridad es cualidad de la propia persona en sí misma; las otras dotes no se perciben más que en algún acto, movimiento o pasión. Así pues, Cristo mostró en sí mismo algunos indicios de las otras tres dotes, por ejemplo la agilidad, cuando caminó sobre las olas del mar (cf. Mt 14,25; y también Le 4,29; Jn 8,59; 10,31); la sutileza, cuando salió del seno cerrado de la Virgen; la impasibilidad, al salir ileso de manos de los judíos, que querían despeñarle o apedrearle. Y, sin embargo, no se dice por eso que se transfiguró, sino únicamente por la claridad, que toca al aspecto de la misma persona.

ARTICULO 2

¿Aquella claridad fue la claridad de la gloria?

In Sent. 3 di6 q.2 a.2; *In Mt.* 17

Objeciones por las que parece que aquella claridad no fue la claridad de la gloria.

1. Dice una *Glosa* de Beda[3] sobre Mt 17,2: *«Se transfiguró ante ellos»: Mostró,* dice, *en el cuerpo mortal, no la inmortalidad, sino una claridad semejante a la inmortalidad futura.* Pero la claridad de la gloria es la claridad de la inmortalidad. Luego aquella claridad que Cristo mostró a los discípulos no fue la claridad de la gloria.

2. Aún más: sobre las palabras de Le 9,27 —*«no gustarán la muerte sin ver antes el reino de Dios»*— dice la *Glosa*[4] de Beda: *Esto es, la glorificación del cuerpo en una representación imaginaria de la bienaventuranza futura.* Pero la imagen de una cosa no es la cosa misma. Luego aquella claridad no fue la claridad de la bienaventuranza.

3. Y también: la claridad de la gloria afecta sólo al cuerpo humano. En cambio, aquella claridad de la transfiguración apareció no sólo en el cuerpo de Cristo, sino también en sus vestidos y en la nube resplandeciente que envolvió a los discípulos. Luego da la impresión de que aquella claridad no fue la claridad de la gloria.

En cambio está lo que, a propósito de Mt 17,2 —*«se transfiguró ante ellos»*—, dice Jerónimo[5]: *Se dejó ver de los Apóstoles tal como será en el momento del juicio.* Y acerca del pasaje de Mt 16,28 —*«hasta que vean al Hijo del hombre venir en su reino»*— comenta el Crisóstomo[6]: *Queriendo manifestar lo que es aquella gloria en que luego ha de venir, se lo reveló en la vida presente, como ellos podían captarlo, afín de que ni siquiera en la muerte del Señor se aflijan.*

Solución. *Hay que decir:* La claridad aquella que Cristo tomó en su transfiguración fue la claridad de la gloria en cuanto a la esencia, pero no en cuanto al modo de ser. Porque la claridad del cuerpo glorioso brota de la claridad del alma, como dice Agustín en la epístola *Ad Dioscorum*[7]. Y del mismo modo la claridad del cuerpo de Cristo en la transfiguración emanó de su divinidad, como afirma el Damasceno[8], y de la gloria de su alma. El que la gloria del alma no redundase en el cuerpo desde el principio de la concepción de Cristo, aconteció por una disposición divina, a fin de que realizase en un cuerpo pasible los misterios de nuestra redención, como antes se ha dicho (q.14 a.l ad 2). Sin embargo, por esto no se le quitó a Cristo el poder de hacer venir la gloria de su alma sobre su cuerpo. Y esto fue lo que hizo cuando la transfiguración, por lo que se refiere a la claridad, aunque de modo distinto a como acontece en el cuerpo glorificado. Porque en el cuerpo glorificado redunda la claridad del alma a modo de claridad permanente que afecta al cuerpo. De donde se sigue que el resplandor corporal no es algo milagroso en el cuerpo glorioso. Pero, en la transfiguración, la claridad del cuerpo de Cristo provino de su divinidad y de su alma, no a modo de cualidad inmanente y afectando al mismo cuerpo, sino más bien a modo de pasión transeúnte, como cuando la atmósfera es iluminada por el sol. Por lo cual, el resplandor que entonces apareció en el cuerpo de Cristo fue milagroso, como lo fue el que caminase sobre las olas del mar (cf. Mt 14,25). Por esto dice Dionisio en la Epístola IV *Ad Caium*[9]: *Sobre la naturaleza humana obra Cristo lo que es propio del hombre; y esto lo demuestra la*

3. *Glossa inferí.* (V,53v); *Glossa ordin.* (V,53 F). BEDA, *In Matth.* 17,2, 1.3: ML 92,80. Esa *Glossa* de BEDA es citada por ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3, q.21 m.l arg.2 (III,62vb), y m.4 arg.l (III,63vb). 4. *Glossa interl.* (V,149v). Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3, q.21 m.2 (III,63ra). 5. L.3: ML 26,126. 6. *In Matth.* homil.56: MG 58,549. 7. *Ep.* 118 c.3: ML 33,459. 8. *Homil. \ In Transfiguratione D. N. I. C:* MG 96,564. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 9,29, § 6. 9. MG 3,1072.

Virgen concibiendo sobrenaturalmente y el agua inestable sosteniendo la gravedad de unos pies materiales y terrenos.

Por esto no debe afirmarse, como dijo Hugo de San Víctor[10], que Cristo tomó las dotes: de claridad, en la transfiguración; de agilidad, cuando anduvo sobre el mar; y de sutileza, al salir del seno cerrado de la Virgen, porque dote significa una cualidad inmanente en el cuerpo glorioso. Pero tuvo milagrosamente lo que es propio de tales dotes. Y algo semejante ocurrió, en cuanto al alma, con la visión en que Pablo, durante un rapto, vio a Dios, como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.175 a.3 ad 2)".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Con tales palabras no se demuestra que la claridad de Cristo no fuese la claridad de la gloria, sino que no fue la claridad del cuerpo glorioso, porque el cuerpo de Cristo no era todavía inmortal. Pero como, por dispensación divina, sucedió que la gloria del alma de Cristo no redundase en su cuerpo, asimismo pudo acontecer, por divina disposición, que redundase en cuanto a la dote de claridad, y no en cuanto a la dote de impasibilidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Aquella claridad se dice que fue imaginaria, no porque fuera la verdadera claridad de la gloria, sino porque era una imagen que representaba aquella perfección según la cual el cuerpo será glorioso.

3. *A la teñera hay que decir.* Como la claridad del cuerpo de Cristo representaba la claridad futura de su cuerpo, así el resplandor de sus vestidos designaba la futura claridad de los santos, que será superada por la claridad de Cristo, como el resplandor de la nieve es superado por el resplandor del sol. Por lo cual dice Gregorio, en XXXII *Moral.*[11], que los vestidos de Cristo se tornaron resplandecientes *porque, en el culmen de la claridad celeste, todos los santos se le juntarán resplandecientes con la luz de la justicia. Los vestidos simbolizan a los justos que allegará a sí, conforme al pasaje de Is 49,18: Te vestirás con todos éstos como con un adorno.*

La nube resplandeciente significa la gloria del Espíritu Santo, o *el poder del Padre,* como dice Orígenes[12], que protegerá a los santos en la gloria futura. Aunque también podría significar acertadamente la claridad del mundo renovado que será la morada de los santos. Por esto, cuando Pedro se disponía a construir las tiendas, una nube luminosa envolvió a los discípulos.

ARTICULO 3

¿Fue conveniente hacer comparecer testigos de la transfiguración?

In Mt. 17

Objeciones por las que parece que no fue conveniente hacer comparecer testigos de la transfiguración.

1. Cada uno puede dar testimonio principalmente de las cosas que conoce. Ahora bien, al tiempo de la transfiguración de Cristo, ningún hombre conocía por experiencia la gloria futura de éste, sino sólo los .ángeles. Luego los testigos de la transfiguración debieron ser más bien los ángeles que los hombres.

2. Aún más: los testigos de la verdad no deben ser fingidos, sino verdaderos. Pero Moisés y Elias no estuvieron allí presentes de verdad, sino en apariencia, pues dice una *Glosa*[13] sobre Le 9,30 —*«estaban Moisés y Elias,* etc.»—: *Debe tenerse en cuenta que allí no aparecieron el cuerpo o las almas de Moisés o de Elias, sino que aquellos cuerpos fueron formados a base de otra materia. También puede creerse que esto aconteció por ministerio angélico, de modo que los ángeles asumiesen la representación de sus personas.* Luego no parece que fuesen los testigos oportunos.

3. Y también: en Act 10,43 se dice que *todos los profetas dan testimonio* de Cristo. Luego debieron estar presentes como testigos no sólo Moisés y Elias, sino también todos los profetas.

4. Por último: la gloria de Cristo se promete a todos los fieles, en los que quiso encender el deseo de la gloria por medio de

10. Véase INOCENCIO III, *De Sacro Altaris Mysterio* 1.4 c.12: ML 217,864; *Serm. de Temp.* serm.14: ML 217,382; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 4 q.44 m.3 (IV,198rb); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.8 c.3: ML 176,462. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* super Me 9,1 (VI,104ra).
11. C.6: ML 76,640. 12. *In Matth.* tr.3: MG 13,1082. 13. *Glossa ordin.* (V,149 G).

a. La transfiguración es reflejo de la unión hipostática y de la plenitud de gracia que tuvo la humanidad de Cristo. Al mismo tiempo es profecía en acción de la claridad sin sombras en la bienaventuranza.

su transfiguración. Luego no debió tomar como testigos de su transfiguración solamente a Pedro, Santiago y Juan, sino a todos los discípulos.

En cambio está la autoridad de la *Escritura* encarnada en los Evangelios (cf. Mt 17,1; Me 9,1; Le 9,28).

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso transfigurarse para mostrar su gloria a los hombres y para provocar en ellos el deseo de la misma, como antes se ha dicho (a.l). Ahora bien, los hombres son conducidos a la gloria de la eterna bienaventuranza por Cristo, no sólo los que han existido después de El, sino también los que le precedieron; de donde, cuando El se encaminaba a la pasión, lo mismo *las turbas que le seguían* que *las que le precedían clamaban Hosanna,* conforme se lee en Mt 21,9, como si le pidiesen la salvación. Y por eso fue conveniente que se hallasen presentes, como testigos de los que le precedían, Moisés y Elias; y de los que le seguían, Pedro, Santiago y Juan, para que *por la declaración de dos o tres testigos sea firme este hecho* (cf. Dt 19,15) *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Cristo, por medio de su transfiguración, manifestó a los discípulos la gloria de su cuerpo, que sólo atañe a los hombres. Y por esto fue conveniente que se hiciese comparecer como testigos no a los ángeles, sino a los hombres.

2. *A la segunda hay que decir.* La glosa aducida se dice que está tomada del libro titulado *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*[14], que no es un libro auténtico, sino falsamente atribuido a Agustín. Por eso no se debe prestar atención a tal glosa. En cambio, dice Jerónimo *In Matth.* [15]: *Debe observarse que no quiso acceder a dar una señal del délo a los escribas y fariseos, que se la pedían; sin embargo, en este caso, para aumentar la fe de los Apóstoles, les da una señal del cielo, bajando Elias de donde había subido y levantándose Moisés de la morada de los muertos.* Esto no debe entenderse como si Moisés hubiera reasumido su cuerpo, sino que su alma se apareció mediante algún cuerpo que tomó, como se aparecen los ángeles. Elias, en cambio, se apareció con su propio cuerpo, no traído del cielo empíreo, sino de algún lugar alto al que hubiera sido arrebatado en el carro de fuego (cf. 2 Re 2,11).

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo *In Matth.*[16]: *Moisés y Elias fueron traídos a escena por muchas rabones.* Primera: *Porque, al decir las turbas que El era Elias 0 Jeremías o uno de los profetas, trajo consigo a los príncipes de los profetas, con el fin de que, al menos aquí, se vea la diferencia entre los siervos y el Señor.*

Segunda: *Porque Moisés dio la Ley, y Elias fue el celador de la gloria del Señor.* Por lo que, al aparecer junto con Cristo, queda excluida la calumnia de los judíos, *que acusaban a Cristo de transgredir la Leyy de blasfemar contra Dios, usurpando su gloria.*

Tercera: *Para demostrar que tenía poder sobre la muerte y la vida, y que era eljuez de vivos y muertos, puesto que trajo consigo a Moisés, que ya había muerto, y a Elias, que aún vivía.*

Cuarta: Porque, como dice Le 9,31, *«hablaban con El de su partida, que había de cumplirse en Jerusalén», es decir, de su pasión y de su muerte.* Y por este motivo, *a fin de fortalecer los ánimos de sus discípulos acerca de este problema,* hace comparecer a aquellos que se expusieron a la muerte por Dios, pues Moisés se presentó ante el faraón con peligro de muerte, y Elias ante el rey Acab (cf. Ex 5; 1 Re 18).

Quinta: *Porque quería que sus discípulos emulasen la mansedumbre de Moisés y el celo de Elias.*

Sexta, añadida por Hilario [1?]: Para demostrar que había sido anunciado por la Ley, dada por Moisés, y por los profetas, entre los cuales Elias ocupa el primer lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los grandes misterios no deben ser expuestos inmediatamente a todos, sino que deben llegar a los demás, a su debido tiempo, por medio de los mayores. Y por eso, como dice el Crisóstomo [18], *tomó tres como los mejores.* Pues *Pedro sobresalió en elamoropz* profesó a Cristo

14. Sin embargo, en ese lugar, 1.3 c.ll: ML 35,2198, se dice claramente que comparecieron Moisés y Elias con su verdadero cuerpo. Esa *Glossa,* recordada por PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.86: ML 198,1582, la refieren HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* super Le 9,30 (VI,187ra), bajo el nombre de AMBROSIO, y ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3 q.21 m.8 (III,65rb), a nombre de BEDA.
15. L.3, super 18,3: ML 26,126. 16. *Homil.* 56: MG 58,550. 17. *In Matth.* 17: ML 9,1014.
18. *In Matth.* homil.56: MG 58,550.

b. Jesucristo es Salvador universal de los que le precedieron (Moisés y Elias) y de sus seguidores (Apóstoles).

y, de nuevo, por la potestad que le fue conferida; Juan se distinguió por el privilegio del amor que Cristo le tuvo por causa de su virginidad, y, en segundo lugar, por la prerrogativa de la doctrina evangélica; y Santiago fue eminente por el testimonio del martirio (cf. Act 12,2). Y, sin embargo, no quiso que estos mismos anunciasen a los demás lo que habían visto antes de su resurrección, *a fin de que,* como escribe Jerónimo [19], *no resultara increíble por la grandez del suceso, j para que, después de una gloría tan alta, no se convirtiera en escándalo la cruz que venía a continuación;* o también, *para que el pueblo no la impidiese totalmente*[20]; y asimismo, *para que, cuando fuesen llenos del Espíritu Santo, fuesen testigos entonces de los acontecimientos espirituales* [21].

ARTICULO 4

¿Fue oportuno el que se añadiese el testimonio de la voz del Padre diciendo: «Este es mi Hijo amado»?

InMt. 17

Objeciones por las que parece que el testimonio de la voz del Padre, diciendo: «Este es mi Hijo amado» (Mt 17,5), no fue oportunamente añadido.

1. Porque, como se dice en Job 33,14, *Dios habla una vez J dos no repite lo mismo.* Ahora bien, en el bautismo la voz del Padre había declarado lo mismo (cf. Mt 3,17). Luego no fue conveniente que de nuevo declarase eso en la transfiguración.

2. Aún más: en el bautismo, junto con la voz del Padre, se halló presente el Espíritu Santo en forma de paloma (cf. Mt 3,16). Esto no sucedió en la transfiguración. Luego parece que no fue conveniente la declaración del Padre.

3. Y también: Cristo comenzó a enseñar después del bautismo (cf. Mt 4,17). Y, sin embargo, en el bautismo, la voz del Padre no indujo a los hombres a que le escuchasen. Luego tampoco debió inducirles en la transfiguración.

4. Por último: no se debe comunicar a uno lo que no puede entender, de acuerdo con las palabras de Jn 16,12: *Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no podéis con ellas.* Ahora bien, los discípulos tampoco pudieron soportar la voz del Padre, pues en Mt 17,6 se lee: *Los discípulos cayeron sobre su rostro, j se llenaron de temor.* Luego la voz del Padre no debió haberse dejado oír de ellos.

En cambio está la autoridad del santo Evangelio (cf. Mt 17,5; Me 9,6; Le 9,34).

Solución. *Hay que decir:* La adopción de hijos de Dios se realiza mediante cierta conformidad con la imagen del Hijo natural de Dios. Y esto acontece de dos maneras: primero, por medio de la gracia de la vida presente, que es una conformidad imperfecta; segundo, mediante la gloria, que es la conformidad perfecta, según el pasaje de 1 Jn 3,2: *Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos, pues sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.* Por consiguiente, como por el bautismo conseguimos la gracia, en la transfiguración se manifestó anticipadamente la claridad de la gloria futura; por eso, tanto en el bautismo como en la transfiguración fue conveniente que el testimonio del Padre diese a conocer la filiación natural de Cristo, porque sólo el Padre, junto con el Hijo y el Espíritu Santo, es perfecto conocedor de aquella generación perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto aducido debe referirse a la locución eterna de Dios, por la que el Padre profiere su único Verbo coeterno con El. Y sin embargo puede decirse que Dios lo profirió dos veces con voz audible, pero no por el mismo motivo, sino para mostrar el modo diverso con que los hombres pueden participar de la semejanza de la filiación eterna.

2. *A la segunda hay que decir.* Como en el bautismo, en el que se declaró el misterio de la primera regeneración, se manifestó la obra de toda la Trinidad, puesto que allí estuvo el Hijo encarnado, apareció el Espíritu Santo en forma de paloma, y el Padre se presentó con la voz, así también en la transfiguración, por ser el sacramento de la segunda regeneración, apareció toda la Trinidad: el Padre en la voz, el Hijo en su humanidad, y el Espíritu Santo en la nube resplandeciente; porque así como en el bautismo otorga la inocencia, representada por la sencillez de la paloma, así en la resurrección dará a sus elegidos la claridad de la

19. *In Matth.* 17,9, 1.3: ML 26,128. 20. Cf. BKDA, *Homiliae* 1.1, homil.18 super Me 9,8: ML 94,101. 21. Cf. HILARIO, *In Matth.* c.17: ML 9,1015.

gloria y el alivio de todo mal, designados por la nube resplandeciente.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo había venido a darnos la gracia en la actualidad y a prometernos de palabra la gloria. Y, por eso, convenientemente se hace comparecer a los hombres en la transfiguración para que le escuchen, pero no en el bautismo.

4. *A la cuarta hay que decir.* Fue conveniente que los discípulos se sintiesen sobrecogidos de temor ante la voz del Padre y que cayesen sobre su rostro, para mostrar que la excelencia de la gloria que entonces se manifestaba excede a todo sentido y facultad de los mortales, según aquellas palabras de Ex 33,20: *No me verá el hombre y vivirá.* Y esto viene a ser lo que dice Jerónimo *In Matth.* [n]*: La fragilidad humana no soporta la contemplación de una gloria mayor.* Cristo cura de esta fragilidad a los hombres, conduciéndolos a la gloria. Esto está significado por lo que El les dijo: *Levantaos, no temáis* (Mt 17,7).

22. L.3, super 17,6: ML 26,127.

MUERTE Y EXALTACIÓN DE CRISTO (q.46-59)

Como ya hemos dicho, en la visión de Santo Tomás el misterio pascual se hace realidad en la encarnación del Verbo, mientras que la muerte y resurrección de Cristo manifiestan claramente la verdad de la encarnación. En esa visión tampoco cabe separar la muerte de Jesús, como un acontecimiento central pero aislado, del proceso histórico en que avanzó aquel hombre, y de la resurrección por la fuerza del Espíritu.

Hechas estas aclaraciones, ofrecemos las siguientes sugerencias.

1. *Muerte j resurrección* de Jesús son aspectos del único dinamismo donde Dios se revela como poder en el amor. Es de notar cómo el cuerpo del Resucitado es realmente el mismo nacido de María (q.54 a.l y 3) y el mismo que murió en la cruz (q.54 a.4). Tanto en la encarnación del Verbo como en la pasión, Dios se manifiesta como amor que no sólo respeta la libertad del ser humano, sino que la promueve, incluso hasta ponerse a merced de la misma. Pero en la resurrección ese amor se revela como poder capaz de llamar a las cosas que no son «para que sean» (Rom 4,17).

2. *La muerte de Cristo* es epifanía del amor de Dios y expresión del amor humano. Esta doctrina de Santo Tomás, que responde a la verdadera confesión católica, sin embargo no ha calado suficientemente en la historia de la teología ni en la mentalidad del pueblo cristiano.

Ya nos hemos referido al racionalismo de San Anselmo. Separando cristología de soteriología, ésta se reduce a la muerte cruenta como acto aislado, dejando a la resurrección sin ningún valor salvífico. Al interpretar el pecado como ofensa directa e infinita contra Dios dentro de un esquema feudal donde el honor del amo ha de ser reparado en justicia, tanto la encarnación para constituir al hombre-Dios como la muerte de Cristo para una satisfacción adecuada vienen a ser necesarias.

Con y desde la experiencia evangélica de Dios, Santo Tomás reacciona matizando dos aspectos. En primer lugar, no se debe afirmar que la muerte cruenta de Cristo fuese necesaria para la redención del género humano; Dios podía liberarnos de otras muchas formas. También aquí partimos de la economía o conducta del Invisible que observamos en los hechos históricos, y sólo nos queda ver las conveniencias de los mismos (q.46 a.1-4). Pero, aun viendo esas conveniencias, la muerte de Cristo debe ser interpretada no ante todo como una obra de justicia para satisfacer el honor de Dios enojado contra nosotros, sino como expresión de la misericordia divina que transforma y promueve a los seres humanos para que actúen motivados por el amor y con libertad.

Así lo afirma Santo Tomás en la q.46 a.l sol.3. «La liberación del hombre por la pasión de Cristo responde a la misericordia y a la justicia. A la justicia, porque, mediante su pasión, Cristo satisfizo por el pecado del género humano, y así el hombre fue liberado por la justicia de Cristo. A la misericordia, porque, no pudiendo el hombre por sí mismo satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana, como se ha dicho (q.l a.2 sol.2), Dios le ha dado a su Hijo para satisfacer, según dice Rom 3,24-25: *sonjustificados por el don de su gracia en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como propiciación por su propia sangre mediante su fe.* Y aquí hubo mayor misericordia que si hubiera perdonado

los pecados sin satisfacción. Por eso dice Ef 2,4-5: *«Dios rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo».*

Santo Tomás nos ofrece ahí uno de los textos más lúcidos en toda la historia de la teología sobre el significado de la muerte de Cristo y de la redención. Merece la pena explicitar su contenido.

Hacer justicia es dar a cada uno lo suyo rectificando lo torcido (II-II q.58 a.l). Con su muerte, Jesucristo rectifica lo torcido en el género humano, lo dignifica, le da lo suyo, hace justicia. Pero esa obra de justicia está inspirada en el amor misericordioso de Dios y es manifestación del mismo. En la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, Dios toma la iniciativa; nos ha creado por amor y con ese amor perfecciona en nosotros la obra comenzada. Pero el ser humano es libre y tiene derecho a participar activamente y con libertad en su propia salvación; y este derecho se ha verificado en el acontecimiento Jesucristo. Aquí, sin embargo, «justicia» no se refiere a la justicia conmutativa del hombre respecto a Dios, sino a la justicia que Dios concede al ser humano invitándole a colaborar en el proyecto de salvación.

Con razón Santo Tomás puntualiza: en la muerte de Jesús «hubo mayor misericordia que si (Dios) hubiera perdonado los pecados sin satisfacción». En su amor gratuito Dios se autocomunica de tal modo en la humanidad de Cristo, que aquel hombre fue capaz de vivir y morir con amor y libertad únicos. Y así la redención por la muerte cruenta es epifanía del amor de Dios, que transforma el corazón del ser humano y promueve su libertad. El mismo Santo Tomás había escrito: «hacemos más voluntariamente lo que hacemos por amor» (I-II q.114 a.4 c.).

La muerte de Jesús fue la expresión histórica del amor divino recibido con gratitud por el hombre y gustado hasta las últimas consecuencias. La vida y la muerte de Cristo fueron apasionadas por llevar a cabo la voluntad del Padre y sacrificadas en aras de ese proyecto. La justicia de la cruz no debe ser interpretada comercialmente; pertenece al dinamismo de la misericordia divina, que quiere salvar al hombre por el hombre.

Aquí está la originalidad de la muerte de Cristo. Movido por el amor o autocomunicación previa y gratuita de Dios, Jesús se entregó voluntariamente a sí mismo para secundar la voluntad divina sobre nuestro mundo. Y este nuevo sacrificio rompe los marcos y esquema de la sacrificialidad religiosa y veterotestamentaria, según declara ya la Carta a los Hebreos. Entre la «justicia conmutativa», que responde a una percepción falsa de la divinidad, y la desfigurada misericordia de Dios que deja fuera de juego al hombre, cabe una misericordia que desde el amor promueve la libertad humana comprometiéndola en el proyecto de salvación. Es la doctrina de Santo Tomás que después ratificó el Concilio de Trento (DS 1529 y 1560).

3. En la revelación neotestamentaria, *la resurrección de Cristo* no es presentada como un milagro similar a la resurrección de Lázaro. Tiene más bien una significación cristológica: la implicación de Dios mismo en el proceso histórico y en el martirio de Jesús. Los relatos evangélicos no pasan directamente de la resurrección de Jesús a nuestra resurrección; intentan más bien descubrir el sentido teológico que tuvieron la existencia y la muerte del Mesías. En 1 Cor, San Pablo relaciona la exaltación de Cristo y nuestra resurrección, pero no directamente, sino indirectamente, porque con la resurrección de Jesús se abre un tiempo nuevo, la etapa final o escatológica (1 Cor 15,24).

En esta perspectiva puede tener su significado la exposición de Santo Tomás: la resurrección de Cristo corresponde a la verdad de su vida y de su muerte

(q.53 a.l c.); ese acontecimiento tiene valor salvífico para nosotros, y así la resurrección de Cristo es causa de la nuestra (q.56). Pero esta causalidad es eficaz en nosotros porque la resurrección de Jesús abre un tiempo nuevo y escatológico: Cristo ha vuelto a la casa del Padre (q.57), alli permanece como sacramento y reclamo de toda la humanidad (q.58), que llegará por fin a la plenitud de vida en la manifestación gloriosa del Resucitado (q.59).

CUESTIÓN 46

Sobre la pasión de Cristo

Empezamos ahora a tratar de lo que toca a la salida de Cristo de este mundo ". Y, primero, sobre su pasión; segundo, sobre su muerte (q.50); tercero, sobre su sepultura (q.51); cuarto, sobre su bajada a los infiernos (q.52).

Sobre la pasión nos salen al paso tres cuestiones: primera, sobre la misma pasión; segunda, sobre la causa eficiente de la pasión (q.47); tercera, sobre los frutos de la pasión (q.48).

Sobre la primera se plantean doce preguntas:

1. ¿Fue necesario que Cristo padeciese por la liberación de los hombres?—2. ¿Hubo otro modo posible de liberar a la humanidad?—3. ¿Este modo fue el más conveniente?—4. ¿Fue conveniente que padeciese en la cruz?—5. Sobre la universalidad de su pasión.—6. ¿El dolor que soportó en la pasión fue el máximo?—7. ¿Padeció su alma entera?—8. ¿Impidió su pasión el gozo de la fruición?—9. Sobre el tiempo de la pasión.—10. Sobre el lugar.—11. ¿Fue conveniente que fuera crucificado con los ladrones?—12. ¿La pasión del propio Cristo ha de atribuirse a la divinidad?

ARTICULO 1

¿Fue necesario que Cristo padeciese por la liberación del género humano?

In Sent. 3 d.16 q.l a.2; d.20 a.l q."3; *De rat.fid.* c.7

Objeciones por las que parece que no fue necesario que Cristo padeciese por la liberación del género humano.

1. Sólo Dios podía liberar al género humano, de acuerdo con aquellas palabras de Is 45,21: *¿No soy jo el Señory fuera de mí no hay otro Dios? Dios justo y salvador no lo hay fuera de mí.* Pero en Dios no cabe necesidad de ninguna clase, porque eso sería opuesto a su omnipotencia. Luego no fue necesario que Cristo padeciese.

2. Aún más: lo necesario se opone a lo voluntario. Ahora bien, Cristo padeció por propia voluntad, pues en Is 53,7 se dice: *Se ofreció porque quiso.* Luego no fue necesario que padeciese.

3. Y también: como se lee en Sal 24,10, *todas las sendas del Señor son misericordia y verdad.* Pero no parece necesario que padeciese por parte de la misericordia divina, la cual, como reparte gratuitamente sus dones, parece que también perdona gratuitamente las deudas, sin satisfacción. Ni tampoco parece necesario por parte de la justicia divina, conforme a la cual el hombre había merecido la condenación eterna. Luego parece que no fue necesario que Cristo padeciese por la liberación de los hombres.

4. Por último: la naturaleza de los ángeles es superior a la humana, como es manifestado por lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]. Pero Cristo no padeció por la reparación de la naturaleza angélica, que había pecado. Luego parece que tampoco fue necesario que padeciese por la salvación del género humano.

En cambio está lo que se dice en Jn 3,14-15: *A. la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.*

1. § 2: MG 3,696; S. TH., lect.1.

a. La última sección consta de dos capítulos: 1. Cristo sale de este mundo: su pasión (q.46-49), su muerte (q.50), la sepultura (q.51), descenso a los infiernos (q.52). 2. Exaltación de Cristo: (q.53-59). Muerte y resurrección van unidas en el único dinamismo pascual. Se distingue la pasión de Cristo (q.46-49) de su muerte (q.50-52). En la preocupación mística de la Edad Media, el sufrimiento prevalece sobre el tono victorioso de la resurrección.

Lo cual se entiende de la exaltación en la cruz. Luego parece que fue preciso que Cristo padeciese.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en V *Metaphys.*[2], algo se llama *necesario* de muchas maneras. Primero, lo que, según su propia naturaleza, no puede comportarse de otro modo. Y, en este sentido, es evidente que no fue necesario que Cristo padeciese, ni por parte de Dios, ni por parte de los hombres[b].

Segundo, se llama necesario a aquello que lo es por una causa exterior. La cual, si es una causa eficiente o motriz, crea una necesidad de coacción, por ejemplo la de uno que no puede caminar porque otro le detiene violentamente. Si esa causa exterior que impone la necesidad es el fin, se dice que algo es necesario por imperativo del fin, cuando, v.gr., un fin no puede lograrse de ningún modo, o no puede conseguirse de un modo conveniente, a no ser que se cumpla tal fin.

En consecuencia, no fue necesario que Cristo padeciese con necesidad de coacción, ni por parte de Dios, que decretó que Cristo padeciese; ni por parte del propio Cristo, que padeció voluntariamente.

Sin embargo, fue necesario por razón del fin. Este puede entenderse de tres maneras. Primera, por parte de nosotros, que fuimos liberados por su pasión, según el pasaje de Jn 3,14: *Es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.* Segunda, por parte de Cristo mismo, que por la humillación de la pasión mereció la gloria de la exaltación. Y a esto corresponde lo que se dice en Le 24,26: *Fuepreciso que Cristo padeciese estoy entrase así en su gloria.* Tercera, por parte de Dios, cuya decisión sobre la pasión de Cristo fue profetizada en la Escritura y prefigurada en las observancias del Antiguo Testamento. Y esto es lo que se dice en Le 22,22: *El Hijo del hombre se va, según está decretado;* y en Le 24,44.46: *Esto es lo que yo os dije estando todavía con vosotros, que era necesario que se cumpliera todo lo que estaba escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí;* y *que estaba escrito que convenía que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Ese argumento se toma de la necesidad de coacción por parte de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esta dificultad proviene de la necesidad de coacción por parte de Cristo hombre.

3. *A. la tercera hay que decir.* La liberación del hombre por la pasión de Cristo convino tanto a la misericordia como a la justicia divinas. A la justicia, porque mediante su pasión Cristo satisfizo por los pecados del género humano, y así fue liberado el hombre por la justicia de Cristo. A la misericordia, porque, no pudiendo el hombre satisfacer, de suyo, por el pecado de toda la raza humana, como antes queda probado (q.l a.2 ad 2), Dios le dio a su Hijo como satisfactor, conforme al pasaje de Rom 3,24-25: *Todos han sido justificados gratuitamente por su grada, mediante la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios ha puesto como instrumento de propiciación por la fe en él.* Y esto fue una obra de misericordia mayor que si hubiese perdonado los pecados sin satisfacción. De donde en Ef 2,4-5 se dice: *Dios, que es rico en misericordia, por el excesivo amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos vivificó con Cristo*[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* El pecado de los ángeles no tenía remedio, como lo tuvo el pecado de los hombres, como antes queda dicho en la *Primera Parte* (q.64 a.2).

ARTICULO 2

¿Fue posible un modo de liberación de la naturaleza humana distinto del obtenido por la pasión de Cristo?

In Sent. 3 d.20 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que fue posible un modo distinto de liberar la natu-

2. *LA* c.5 n.l (BK 1015a20); S. Tu., 1.5 lect.6.

b. Santo Tomás pasa de la «necesidad» anselmiana a la «conveniencia». No demuestra nada, sino que medita en la fe ya confesada.

c. El opuse. *De rationibus fidei* c.7 (a. 1264), entre las razones para justificar la pasión, incluye la necesidad de satisfacción en justicia. Pero aquí se ve un nuevo enfoque: se pasa de la justicia al esquema de «misericordia» en la justicia. La redención es obra de justicia dentro de la misericordia divina. No es justicia conmutativa sino distributiva: Dios quiere salvar a la humanidad mediante la intervención libre del hombre. También arg.5 del a.3.

raleza humana que el realizado mediante la pasión de Cristo.

1. Dijo el Señor en Jn 12,24-25: *Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, dará mucho fruto;* a propósito de lo cual comenta Agustín[3]: *se llamaba grano a sí mismo.* Por consiguiente, de no haber padecido la muerte, no hubiera dado el fruto de la liberación de otro modo.

2. Aún más: en Mt 26,42, el Señor dice a su Padre: *Padre mío, si este cáliz no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad.* Y allí habla del cáliz de la pasión. Luego la pasión de Cristo no podía omitirse. Por lo cual comenta Hilario[4]: *No puede pasar el cáliz sin bebería, porque no podemos ser restablecidos más que por medio de su pasión.*

3. Y también: la justicia de Dios exigía que el hombre fuese liberado del pecado por la satisfacción de Cristo mediante su pasión. Pero Cristo no puede pasar por encima de su propia justicia. Se dice, efectivamente, en 2 Tim 2,13: *Si no creemos, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo.* Pero se negaría a sí mismo si negase su justicia, por ser él mismo la justicia. Luego parece no haber sido posible liberar al hombre de otro modo que por la pasión de Cristo.

4. Por último: el error no puede ocultarse en la fe. Ahora bien, los antiguos patriarcas creyeron que Cristo había de padecer. Luego parece que no pudo acontecer que Cristo no padeciese.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.*[5]: *Afirmamos que este modo por el que Dios se. dignó liberarnos, por el mediador entre Dios j ¿os hombres, el hombre Cristo Jesús, es bueno y conveniente a la dignidad divina; pero hemos de mostrar que hubo otro modo posible para Dios, a cuyo poder están igualmente sometidas todas las cosas.*

Solución. *Hay que decir:* Se puede decir que una cosa es posible o imposible de dos modos: uno, llana y absolutamente; otro, hipotéticamente. Hablando, pues, llanamente, y en absoluto, a Dios le fue posible liberar al hombre por un modo distinto del que supone la pasión de Cristo, *porque para Dios no hay nada imposible,* como se dice en Le 1,37. Pero, planteado el problema en una hipótesis concreta, fue imposible. Porque es imposible que la presciencia de Dios se engañe y que su voluntad o determinación sea anulada; supuestas, pues, la presciencia y la preordinación divinas sobre la pasión de Cristo, no era posible a la vez que Cristo no padeciese y que el hombre fuese liberado de otro modo que por medio de su pasión. Y la misma razón vale para todo lo que de antemano es conocido y ordenado por Dios, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.14 a.13; q.22 a.4; q.23 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el pasaje mencionado habla el Señor en el supuesto de la presciencia y de la preordinación divinas, según las cuales estaba dispuesto que el fruto de la salvación de los nombres no se seguiría más que padeciendo Cristo.

2. *A- la segunda hay que decir:* En el mismo sentido debe entenderse lo dicho en la segunda objeción: *Si no es posible que pase este cáliz sin que tenga que bebería,* esto es: *porque tú así lo has dispuesto.* Por lo cual añade: *Hágase tu voluntad.*

3. *A la tercera hay que decir.* También esta justicia depende de la voluntad divina, que exige del género humano la satisfacción por el pecado. Por lo demás, si hubiera querido liberar al hombre del pecado sin satisfacción, no hubiera procedido en contra de la justicia. No puede perdonar la culpa o la pena, respetando la justicia, aquel juez que está obligado a castigar la culpa cometida contra otro, sea contra otro nombre, sea contra la comunidad entera o contra un gobernante superior. Pero Dios no tiene superior alguno, sino que él mismo es el bien supremo y común de todo el universo. Y por eso, si perdona un pecado que tiene razón de culpa porque se comete contra El, a nadie hace injuria, como el hombre que perdona una ofensa contra él sin que medie la satisfacción obra misericordiosamente, y no injustamente. Y, por este motivo, David, cuando pedía misericordia, decía en Sal 50,6: *Contra ti solo pequé,* como si dijera: *Puedes perdonarme sin injusticia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe de los hombres, y también las Sagradas Escrituras que la fundamentan, se apoyan en la presciencia y en la determinación divinas. Y de ahí que la misma razón vale para la necesidad de lo supuesto por las cosas de fe y para la necesidad que proviene de la presciencia y la voluntad divinas.

3. 7» *loann.* 12,24 tract.51: ML 35,1766. 4. *In Matth.* c.31: ML 9,1069. 5. CIO: ML 42,1024.

ARTICULO 3

¿Hubo otro medio más oportuno para liberar al hombre que la pasión de Cristo?

In Sent. 3 d.20 a.4 q.ª2; *In Hebr.* 2 lect.4; *De rat. fid.* c.7; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que hubiera habido otro modo más conveniente para la liberación de los hombres que la pasión de Cristo.

1. La naturaleza imita en sus operaciones las obras de Dios, como que está movida y regulada por el propio Dios. Ahora bien, la naturaleza no hace de dos modos lo que puede hacer de uno solo. Por consiguiente, pudiendo Dios liberar al hombre sólo con su propia voluntad, no parece haber sido conveniente que añadiese la pasión de Cristo para la liberación del género humano.

2. Aún más: las cosas que se hacen de manera natural, se realizan mejor que las que se hacen violentamente, porque lo violento es *un cierto corte* o caída *de lo que es conforme a la naturaleza,* como se dice en el libro *De cáelo*[6]. Pero la pasión de Cristo llevó consigo la muerte violenta. Luego hubiera sido más conveniente que Cristo liberase al hombre muriendo de muerte natural que padeciendo.

3. Y también: parece sumamente conveniente que aquel que detenta algo violenta e injustamente, sea despojado por el poder de uno superior; por lo cual también se dice en Is 52,3: *De balde fuisteis vendidos, y sin plata seréis rescatados.* Pero el diablo no tenía derecho alguno sobre el hombre, a quien con fraude había engañado, y a quien retenía esclavo mediante cierta violencia. Luego parece que hubiera sido convenientísimo que Cristo hubiera despojado al diablo sólo con su propio poder, sin su pasión.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.*[7]*: No hubo modo más conveniente de sanar nuestra miseria* que la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Un medio es tanto más conveniente para conseguir un fin cuanto más ventajas concurren en él para lograr tal fin. Ahora bien, en la liberación del hombre por la pasión de Cristo concurren muchas circunstancias que pertenecen a la salvación del hombre, fuera de la liberación del pecado.

Primero, por este medio conoce el hombre lo mucho que Dios le ama, y con esto es invitado a amarle a El, en lo cual consiste la perfección de la salvación humana. Por lo que dice el Apóstol en Rom 5,8-9: *Dios prueba su amor para con nosotros en que, siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros.*

Segundo, porque con esto nos dio ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y demás virtudes manifestadas en la pasión, necesarias para la salvación de los hombres. De donde se dice en 1 Pe 2,21: *Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo para que sigamos sus pasos.*

Tercero, porque Cristo con su pasión no sólo liberó al hombre del pecado, sino que también mereció para él la gracia de la justificación y la gloria de la bienaventuranza, como luego se dirá (q.48 a.l; q.49 a.l y 5).

Cuarto, porque con esto se intimó al hombre una mayor necesidad de conservarse inmune de pecado, según aquellas palabras de 1 Cor 6,20: *Habéis sido comprados a gran precio, glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo.*

Quinto, porque esto resulta de mayor dignidad, de modo que, como el hombre fue vencido y engañado por el diablo, así fuese también el hombre el que derrotase al diablo; y así como el hombre mereció la muerte, así el hombre, muriendo, venciese la muerte, como se lee en 1 Cor 15,57: *Gracias a Dios, que nos ha dado la victoria por medio de Jesucristo.*

Y, en consecuencia, fue más conveniente ser liberados por la pasión de Cristo que serlo solamente por la voluntad de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* También la naturaleza, para lograr mejor alguna cosa, emplea para ello varios medios, por ejemplo dos ojos para ver. Y así resulta evidente en las demás cosas.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe el Crisóstomo[8], *Cristo no vino para consumir su propia muerte, que no tenía, siendo él la vida, sino la muerte de los hombres. De donde no dejó su cuerpo por su propia muerte, sino que sufrió la muerte que le infligieron los hombres. Pero incluso si su cuerpo hubiera enfermado y hubiera*

6. ARISTÓTELES, 1.3 c.2 n.l (BK 300a23); S. TH., lect.5; cf. 1.2 c.3 n.l (BK 286al9); S. TH., lect.4.
7. C.10: ML 42,1024. 8. Cf. ATANASIO, *Orat. de incarn. Verbi* n.22: MG 25,136. Literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, bajo el nombre de CRISÓSTOMO

muerto en presencia de todos, se hubiera seguido el inconveniente de que tuviera sujeto elpropio cuerpo a las enfermedades el que- había curado las enfermedades de los demás. Pero, también, en caso de que, sin enfermedad alguna, hubiera muerto en un lugar apartado y luego se manifestase, no sería creído cuando hablase de su resurrección. ¿Cómo se haría evidente la victoria de Cristo sobre la muerte sino padeciéndola delante de todos, afin deprobar, mediante la incorrupción de su cuerpo, que la había destruido?

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque el diablo había atacado injustamente al hombre, sin embargo el hombre había sido justamente abandonado por Dios bajo la esclavitud del diablo. Por esto fue conveniente que el hombre fuese liberado de la esclavitud del diablo por medio de la justicia, satisfaciendo Cristo por él mediante su pasión.

Esto fue conveniente también para vencer la soberbia del diablo, el cual es *desertor de la justicia y amante del poder,* a fin de que Cristo *venciese al diablo y liberase al hombre no sólo con elpoder de su divinidad, sino también por medio de la justicia y de la humildad de su pasión,* como escribe Agustín en XIII *De Trín.* [9].

ARTICULO 4

¿Debió Cristo padecer en la cruz?

In Sent. 3 d.20 a.4 q."2 ad 1; /« *Mí.* 27; *Cont. Gentes* 4,55; *Competid, theol.* c.228; ¿«»í//. I q.2 a.2; *In lo.* 3 lect.2; 12 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no debió padecer en la cruz.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Pero como figura de Cristo precedieron todos los sacrificios del Antiguo Testamento, en los cuales los animales eran matados a cuchillo, y después quemados por el fuego. Luego parece que Cristo no debió padecer en la cruz, sino más bien por obra del cuchillo o del fuego.

2. Aún más: dice el Damasceno [10] que Cristo no debió asumir los *sufrimientos infamantes.* Ahora bien, la muerte de cruz parece la más infamante e ignominiosa de todas, por lo que se dice en Sab 2,20: *Condenémosle a muerte afrentosísima.* Luego parece que Cristo no debió padecer la muerte de cruz.

3. Y también: de Cristo se dice: *Bendito el que viene en nombre del Señor,* como se ve en Mt 21,9. Pero la muerte de cruz era la muerte de la maldición, según Dt 21,23: *Es maldito de Dios el colgado de un madero.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo fuese crucificado.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.*

Solución. *Hay que decir:* Fue convenientísimo que Cristo padeciese la muerte de cruz. Primero, para ejemplo de virtud. Dice a este propósito Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [n]: *La Sabiduría de Dios tomó la naturaleza humana para ejemplo de cómo viviríamos rectamente. Ypertenece a la vida recta el no temer lo que no debe ser temido. Pero hay hombres que, si bien no temen la muerte, tienen horror al género de muerte. Por consiguiente, para que ningún género de muerte hubiera de ser temido por el hombre que vive rectamente, hubo de mostrárseles el género de muerte en cruz de aquel hombre, pues nada había entre todos los géneros de muerte más execrable y más temible que aquél.*

Segundo, porque este género de muerte era el más conveniente para satisfacer por el pecado del primer hombre, que consistió en tomar la manzana del árbol prohibido, en contra del mandato de Dios. Y por eso fue conveniente que Cristo, a fin de satisfacer por aquel pecado, tolerase ser clavado en un madero, como si restituyese lo que Adán había robado, según aquellas palabras de Sal 68,5: *Pagaba entonces lo que nunca había robado.* Por lo cual dice Agustín en un Sermón *De Passione*[12]: *Adán despreció elprecepto, tomando del árbol; pero lo que Adán perdió, lo encontró Cristo en la cruz*

Tercero, como dice el Crisóstomo, en un Sermón *De Passione*[13], *padeció en un alto madero,y no bajo techado, para que hasta la condición del aire fuera purificada. Pero también la tierra experimentaba semejante beneficio al serpurificada por la destilación de la sangre que corría del costado.* Y sobre las palabras de Jn 3,14: *Es preciso que el Hijo del hombre sea levantado,* comenta: *Cuando oigas lo de «ser levantado», entiende la suspensión en alto, a fin de que santificase el aire quien había santificado la tierra caminando por ella* [14].

9. C.13: ML 42,1026; c.14: ML 42,1028. 10. *De Pide Orth.* 1.1 c.ll: MG 94,844; 1.3 c.20: MG 94,1081. 11. Q.25: ML 40,17. 12. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,35 § 7. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.32: ML 39,1808. 13. *Homil. 2 de cruce et ¡atroné,* homil.2: MG 49,408; cf. homü.l: MG 49,400. 14. TEOFILACTO, *In loann.* 3,14: MG 123,1209. Se lee literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. lo.* 3,14 § 5, también a nombre de TEOFILACTO.

Cuarto, porque, al morir en la cruz, prepara nuestra subida a los cielos, como dice el Crisóstomo [15]. Y ésta es la razón de que él mismo diga en Jn 12,32-33: *Yo, si fuere levantado de la tierra, lo atraeré todo hacia mí.*

Quinto, porque esto corresponde a la salvación universal de todo el mundo. Por lo cual dice Gregorio Nyseno [16] que *la figura de la cruzj dividida en cuatro extremidades a partir del punto medio de intersección, significa que el poder y la providencia de aquel que pendió en ella se difundieron por todas partes.* Y el Crisóstomo [17] dice también que en la cruz *muere con las manos extendidas, a fin de atraer con una mano al pueblo del Antiguo Testamento, y con la otra al que proviene de los gentiles.*

Sexto, porque con este género de muerte se indican varias virtudes. Por esto dice Agustín en el libro *De ¿rafia Vet. et Novi Test.* [18]: *No en vano eligió tal género de muerte, sino para ser maestro de la anchura, la altitud, la longitud y la profundidad,* de las que habla el Apóstol (cf. Ef 3,18). *Pues la anchura se halla en el madero fijado transversalmente en lo alto; esto pertenece a las buenas obras, puesto que allí se extienden las manos. La longitud, en el írozo que es visible desde el travesano hasta la tierra; allí, en cierto modo, se está en pie, es decir, se persiste y se persevera, lo cual se atribuye a la longanimidad. La altitud se halla en aquella parte del madero que se prolonga desde el travesano hacia arriba, esto es, hacia la cabera del crucificado, porque representa bien la suprema expectación de los que esperan. Y, por último, la parte del madero que se oculta al estar clavado, de donde se levanta todo él, significa la profundidad de la grada gratuita.* Y, como indica el mismo Agustín, *In loann.* [19], *el madero en que estaban clavados los miembros del padente fue también la cátedra del maestro docente.*

Séptimo, porque este género de muerte corresponde a muchas figuras. Como dice también Agustín, en un Sermón *De Passione* [20], un arca de madera libró al género humano del diluvio de las aguas (cf. Gen 6-8); cuando el pueblo de Dios huyó de Egipto, Moisés dividió el mar con un cayado, derrotó al faraón y rescató al pueblo de Dios (cf. Ex 14,16-31); el mismo Moisés arrojó un madero al agua amarga y la convirtió en dulce (cf. Ex 15,25); con el cayado de madera hizo brotar de la roca espiritual agua saludable (cf. Ex 17,5-6); y, para que Amalee fuera vencido, Moisés se alargó con las manos extendidas frente al cayado (cf. Ex 17,8-13); y la Ley de Dios, el Testamento, se guarda en un arca de madera (cf. Ex 25,10); de modo que mediante todas estas figuras se llegue, como por escalones, al madero de la cruz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que dedr:* El altar de los holocaustos, en que se ofrecían sacrificios de animales, estaba hecho de madera, como se dice en Ex 27,1, y en este aspecto la verdad corresponde a la figura. Sin embargo, *no es necesario que la correspondencia sea total, porque, en tal caso, no tendríamos ya una semejanza, sino la verdad misma,* como dice el Damasceno en el libro III [21]. Especialmente, como escribe el Crisóstomo [22], *no le fue cortada la cabera, como a Juan Bautista, ni fue aserrado, como Isaías, para que conservase el cuerpo íntegro e indivisible, no dando así ocasión a los violentos para dividir la Iglesia.* Y en lugar del fuego material, en el holocausto de Cristo estuvo el fuego de la caridad.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo rehusó tomar los sufrimientos degradantes que implican defecto de ciencia, de gracia o también de virtud. Pero no rehuyó los padecimientos que van unidos a la injuria inferida desde el exterior; antes bien, como se dice en Heb 12,2, *soportó la cruz sin hacer caso de la ignominia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en XIV *Contra Faust.* [23], fue maldito el pecado y, por consiguiente, la muerte y la mortalidad que provienen del pecado. *Pero la carne de Cristo fue mortal, por tener una semejanza de la carne de pecado.* Y por este motivo la llama Moisés *maldición,* como asimismo la llama el Apóstol *pecado,* cuando dice en 2 Cor 5,21: *A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros,* es decir, por la pena del pecado. *Ni es mayor el odio por haber dicho «maldito de Dios». Si Dios no hubiera*

15. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, a nombre de CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat. de imam. Verbi* n.25: MG 25,140. 16. *In Christi Resumctionem,* homil.l: MG 46,624. Literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5. 17. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, bajo el nombre del CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat. de incarn. Verbi* n.25: MG 25,140. 18. Epist.140 *Ad Honorat.* c.26: ML 33,566. 19. *Tract.* 119 super 19,26: ML 35,1950. 20. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,35 §7. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.32: ML 39,1809; JUAN DAMASCENO, *De Pide Orth.* 1.4 c.ll: MG 94,1133. 21. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. 22. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, a nombre de CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat de incam. Verbi.* n.24: MG 25,137. 23. C.4: ML 42,297; c.5: ML 42,297.

odiado el pecado, no hubiera enviado a su Hijo a tomar la maldición y destruirla. Confiesa, pues, que tomó por nosotros la maldición Aquel de quien confiesas que murió por nosotros[24]. Por lo cual también se dice en Gal 3,13: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho maldición por nosotros*[d].

ARTICULO 5

¿Sufrió Cristo todos los tormentos?[e]

Objeciones por las que parece que Cristo sufrió todos los tormentos.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.*[25]: *El Unigénito de Dios, para consumar el misterio de su muerte, testifica que apuró en sí mismo todo género de los sufrimientos humanos cuando, inclinando la cabera, entregó el espíritu.* Parece, pues, que soportó todos los sufrimientos humanos.

2. Aún más: en Is 52,13-14 se dice: *He aquí que mi siervo prosperará, será enaltecido, levantado y ensalmado sobremanera. A.SÍ como muchos se asombraron de él, otro tanto estaba desfigurado su aspecto entre los hombres y su belleza entre los hijos de los hombres.* Ahora bien, Cristo fue ensalzado en cuanto que tuvo toda la gracia y toda la ciencia, por lo que, al verlo, muchos quedaron estupefactos. Luego parece que estuvo desfigurado por soportar todos los sufrimientos humanos.

3. Y también: la pasión de Cristo estaba ordenada a liberar al hombre del pecado, como antes se ha dicho (a.1-3; q.14 a.l). Pero Cristo vino a librar a los hombres de todo género de pecado. Luego debió padecer todo género de sufrimientos.

En cambio está lo que se lee en Jn 19,32-33: *Los soldados quebraron las piernas del primero y del otro que fue crucificado con él; pero, al llegar a Jesús, no le quebraron las piernas.* Por consiguiente, no padeció todos los sufrimientos humanos.

Solución. *Hay que decir:* Los sufrimientos humanos pueden considerarse de dos modos. Uno, en cuanto a la especie. Y bajo este aspecto, no fue necesario que Cristo padeciese todos los sufrimientos humanos, porque hay muchas clases de sufrimientos que son contrarios entre sí, por ejemplo la combustión por el fuego y el hundimiento en el agua. Pero aquí hablamos de los sufrimientos inferidos desde el exterior, porque no fue conveniente que padeciese los sufrimientos que provienen del interior, v.gr. las enfermedades corporales, como antes hemos dicho (q.14 a.4).

Pero, en cuanto al género, padeció todos los sufrimientos humanos. Y esto puede considerarse de tres maneras. Una, por parte de los hombres. Padeció tanto de los gentiles como de los judíos; de los hombres y de las mujeres, como es evidente por las sirvientas que acusan a Pedro. Padeció también de los jefes y de sus ministros, e incluso de la plebe, según las palabras de Sa 2,1-2: *¿Por qué se amotinan las naciones, y los pueblos planean un fracaso? Se alian los reyes de la tierra, los príncipes conspiran contra el Señor y contra su Mesías.* Padeció también de los familiares y conocidos, como es claro en el caso de Judas, que le *traicionó,* y en el de Pedro, que le *negó.*

Otra, por parte de todo aquello en que el hombre puede padecer. Cristo padeció, efectivamente, en sus amigos, que le abandonaron; en la fama, por las blasfemias proferidas contra él; en el honor y en la gloria, por las burlas y las afrentas que le hicieron; en los bienes, puesto que fue despojado hasta de los vestidos; en el alma, por la tristeza, el tedio y el temor; en el cuerpo, por las heridas y los azotes.

La tercera, por lo que atañe a los miembros del cuerpo. Cristo padeció en la cabeza la corona de punzantes espinas; en las manos y pies, el taladro de los clavos; en la cara, las bofetadas y salivazos; y en todo el cuerpo, los azotes. Padeció también en todos los sentidos del cuerpo: en el tacto, por haber sido flagelado y atravesado con clavos; en el gusto, porque le dieron a beber hiél y vinagre; en el olfato, porque fue colgado en el patíbulo en un lugar maloliente, llamado *lugar de la calavera,* a causa de los

24. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.14 c.6: ML 42,297. 25. N.2: ML 10,351.

d. El tema de la maldición del crucificado tuvo su importancia en la primera predicación cristiana (1 Cor 1,23). «Haciéndose él mismo maldición por nosotros» (Gal 3,13) debe ser leído juntamente con 2 Cor 5,19: «Dios estaba con Cristo en la cruz reconciliando al mundo». Ver el *Com. a 2 Cor,* c.5, lect.5.

e. Los a.5-8 son una meditación sobre los sufrimientos de Cristo. En algunos puntos que se tratan aquí la exégesis moderna recomienda discreción.

cadáveres allí existentes; en el oído, al ser herido por las voces de los blasfemos y burlones; en la vista, *al ver* llorar *a su madre y al discípulo amado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El texto de Hilario debe entenderse en cuanto a todos los géneros de padecimientos, pero no en cuanto a todas las especies de los mismos.

2. *A la segunda hay que decir.* En el texto citado, la semejanza se considera no en cuanto al número de los sufrimientos y de las gracias, sino en cuanto a la magnitud de los mismos, porque, así como fue sublimado por encima de los demás en cuanto a los dones de la gracia, así fue arrojado debajo de los otros por la ignominia de la pasión.

3. *A la tercera hay que dedr:* En lo que se refiere a la suficiencia, el más mínimo padecimiento de Cristo fue suficiente para redimir al género humano de todos los pecados. Pero, en lo que atañe a la conveniencia, fue suficiente con que padeciese todos los géneros de sufrimientos, como acabamos de decir (en la solución).

ARTICULO 6

¿El dolor de la pasión de Cristo fue el mayor de todos los dolores?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q."3

Objeciones por las que parece que el dolor de la pasión de Cristo no fue el mayor de todos los dolores.

1. El dolor del paciente crece de acuerdo con la gravedad y la larga duración del sufrimiento. Ahora bien, algunos mártires sufrieron tormentos más prolongados y más graves que Cristo, como es evidente en el caso de Lorenzo, que fue asado en una parrilla[26], y en el de Vicente, cuyas carnes fueron desgarradas con garfios de hierro[2?]. Luego parece que el dolor de Cristo paciente no fue el supremo.

2. Aún más: la virtud de la mente mitiga el dolor, hasta el extremo de que los Estoicos[28] defendieron que *la tristeza no cabía en el ánimo del sabio.* Y Aristóteles dijo[29] que la virtud moral establece el justo medio en los padecimientos. Pero en Cristo la virtud de la mente fue perfectísima. Luego parece que el dolor en Cristo fue mínimo.

3. Y también: cuanto un paciente es más sensible, tanto mayor es el dolor del sufrimiento. Pero el alma es más sensible que el cuerpo, puesto que el cuerpo siente en virtud del alma. Y Adán, en el estado de inocencia, parece haber tenido un cuerpo más sensible que Cristo, porque éste tomó el cuerpo humano con los defectos naturales. Luego parece que el dolor del alma que padece en el purgatorio o en el infierno, o incluso el dolor de Adán, en el caso de que hubiera padecido, hubiese sido mayor que el dolor de la pasión de Cristo.

4. Todavía más: la pérdida de un bien mayor causa un mayor dolor. Pero el pecador, cuando peca, pierde un bien mayor que Cristo cuando padeció, porque la vida de la gracia es mejor que la vida natural. Y Cristo, que perdió la vida habiendo de resucitar al tercer día, parece haber perdido algo menos que los que pierden la vida para permanecer en la muerte. Luego parece que el dolor de Cristo no fue el supremo.

5. Incluso más: la inocencia del paciente aminora el dolor del sufrimiento. Pero Cristo padeció sin culpa, según aquellas palabras de Jer 11,19: *Estaba yo como manso cordero que es llevado como víctima para el sacrificio.* Luego parece que el dolor de Cristo no fue el máximo.

6. Por último: en lo que pertenece a Cristo, no hubo nada superfluo. Pero el mínimo dolor de Cristo hubiera bastado para el fin de la salvación de los hombres, porque, en virtud de la persona divina, hubiese tenido un poder infinito. Luego el tomar el máximo dolor hubiera resultado superfluo.

En cambio está lo que se lee en Lam 1,2 de la persona de Cristo: *Mirady ved si hay dolor como mi dolor.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.15 a.5 y 6), al hablar de los defectos que Cristo asumió, cuando padeció se dio en El el verdadero dolor: lo

26. Cf. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea* c.117 §1 (GR 491.33). *Acta Sanctorum,* Acta S. Laurentii, día 10 de agosto (BOLLAND 36,519 D). 27. Cf. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea* c.25 § 1 (GR 118.24). *Acta Sanctorum,* Acta S. Vincentii, día 22 de enero, c.2 (BOLLAND 3,8b). 28. Cf. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* 1.14 c.8: ML 41,411. CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.7 (DD 4,5); c.8 (DD 4,6); c.10 (DD 4,6); DIONISIO HERACLEOTES, en CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.9 (DD 4,6). Véase ARNIM, *Fragmenta* vol.III c.9 § 3 (III, 150). Cf. *supra* 1-2 q.59 a.3 (II, 1019a54). 29. *Ethic.* 1.2 c.6 n.9 (ÉK 1106bl4); S. TK, **lect.6.7.**

mismo sensible, causado por algo perjudicial corpóreo, que interior, proveniente de la aprehensión de algo nocivo, y que se llama tristeza. Ambos dolores fueron en Cristo los mayores entre los dolores de la vida presente. Y esto sucedió por cuatro motivos.

Primero, por las propias causas del dolor. Pues la causa del dolor sensible fue la lesión corporal. Esta llegó a la acerbidad, tanto por la universalidad del sufrimiento, de la que ya se ha hablado (a.5), cuanto por el género del sufrimiento. Porque la muerte de los crucificados es acerbísima, ya que son clavados en puntos saturados de nervios y sumamente sensibles, esto es, en las manos y en los pies; y el mismo peso de su cuerpo colgado aumenta continuamente el dolor; y junto con esto está la larga duración del dolor, porque no mueren inmediatamente, como sucede con los que son muertos a espada. Causa del dolor interior fue, en primer lugar, el cúmulo de todos los pecados del género humano, por los que satisfacía padeciendo; por lo cual se los atribuye a sí mismo, diciendo con Sal 21,2: *Las palabras de mis delitos.* En segundo lugar, de manera especial, la ruina de los judíos y de otros que delinquieron ante su muerte; y principalmente de sus discípulos, que fueron víctimas del escándalo en la pasión de Cristo. Finalmente, también la pérdida de la vida corporal, que es naturalmente horrible para la naturaleza humana.

Segundo, por la capacidad de la percepción del paciente. Porque Cristo estaba óptimamente complexionado en cuanto al cuerpo, ya que éste fue formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, así como las demás cosas hechas milagrosamente son más perfectas que las otras, como comenta el Crisóstomo[30] a propósito del vino en que Cristo convirtió el agua en las bodas. Por esto en El fue exquisito el sentido del tacto, de cuya percepción se sigue el dolor. También su alma, conforme a sus facultades interiores, percibió eficacísimamente todas las causas de tristeza.

Tercero, por la pureza del dolor. Porque en los demás pacientes se mitiga la tristeza interior, e incluso el dolor exterior, con alguna consideración de la mente, en virtud de cierta derivación o redundancia de las fuerzas superiores en las inferiores. Esto no aconteció en la pasión de Cristo, porque *permitió* a cada una de sus potencias *realizar lo que le es propio,* como dice el Damasceno[31].

Cuarto, porque Cristo tomó aquella pasión y aquellos sufrimientos voluntariamente, con el fin de liberar del pecado a los hombres. Y, por ese motivo, asumió tanta cantidad de dolor cuanta fuese proporcionada a la grandeza del fruto que de ahí iba a seguirse.

Por consiguiente, de la consideración de todas estas causas juntas resulta evidente que el dolor de Cristo fue el máximo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La objeción procede de una sola de las causas del dolor, a saber, de la lesión corporal, que es la causa del dolor sensible. Pero por las otras causas el dolor de Cristo en la pasión se aumenta mucho más, como acabamos de decir (en la solución).

2. *A. la segunda hay que decir:* La virtud moral mitiga de un modo la tristeza interior, y de otro el dolor exterior sensible. Disminuye la tristeza interior directamente, estableciendo en ella el medio como en materia propia. Pero en los padecimientos establece el medio la virtud moral, como quedó expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.64 a.2; 2-2 q.58 a.10), no según la cantidad real, sino conforme a la cantidad proporcional, es a saber, de modo que el sufrimiento no exceda la norma de la razón. Y como los Estoicos pensaban que no existía tristeza alguna, útil, por eso opinaban que estaba en total desacuerdo con la razón y, en consecuencia, que el sabio estaba obligado a evitarla enteramente. Pero la verdad es que hay una tristeza laudable, como demuestra Agustín en XIV *De Civ. De¿*[i2]*:* esto es, cuando procede de un amor santo, por ejemplo cuando uno se entristece por los pecados propios o por los ajenos. También se toma como útil cuando se orienta a satisfacer por el pecado, conforme a las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza que es según Dios produce la penitencia para una salvación firme.* Y, por este motivo, Cristo, con el fin de satisfacer por los pecados de todos los hombres, asumió la máxima tristeza en cantidad absoluta, aunque sin exceder la norma de la razón.

En cambio, la virtud moral no mitiga directamente el dolor exterior, porque tal

30. *In loann.* homil.22: MG 59,136. 31. *De Pide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 32. C.8: ML 41,411; c.9: ML 41,413.

dolor no obedece a la razón, sino que es una consecuencia de la naturaleza del cuerpo. Sin embargo, lo mitiga indirectamente, por la redundancia de las facultades superiores sobre las inferiores. Esto no sucedió en Cristo, como queda dicho (en la sol.; q.14 a.l ad 2; q.45 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor del alma separada que padece, pertenece al estado de la condenación futura, el cual supera a todo mal de esta vida, lo mismo que la gloria de los santos excede todo bien de la vida presente. Por lo que, cuando dijimos que el dolor de Cristo es el máximo, no lo comparamos con el dolor del alma separada.

Y el cuerpo de Adán no podía padecer, a no ser que pecase y, de ese modo, se hiciese mortal y pasible. Y, cuando sufriese, padecería un dolor menor que el del cuerpo de Cristo, por las razones antedichas (en la sol.). De aquí resulta también que si, por un imposible, se supone que Adán hubiera padecido en el estado de inocencia, su dolor hubiese sido menor que el dolor de Cristo.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Cristo se dolió no sólo por la pérdida de su propia vida corporal, sino también por los pecados de todos los demás. Tal dolor de Cristo excedió todo el dolor de cualquier contrito. Sea porque procedía de una sabiduría y caridad mayores, en virtud de las cuales aumenta el dolor de contrición. Sea porque se dolió a la vez de los pecados de todos, según aquellas palabras de Is 53,4: *Verdaderamente él soportó nuestros dolores.*

Además, la vida corporal de Cristo tuvo tal dignidad, y especialmente a causa de la divinidad a la que estaba unida, que de su pérdida por una sola hora sería preciso dolerse más que por la pérdida de cualquier hombre en cualquier tiempo, por grande que fuera. Por eso dice el Filósofo, en III ***Ethic.***[33], que el virtuoso ama tanto más su vida cuanto sabe que es mejor; y, sin embargo, la expone por el bien de la virtud. Y, del mismo modo, Cristo expuso su vida, sumamente amada, por el bien de la caridad, conforme al pasaje de Jer 12,7: *Entregué mi alma querida en manos de sus enemigos.*

5. *A. la quinta hay que decir:* La inocencia del paciente aminora el dolor del sufrimiento en cuanto al número, puesto que, mientras el malo que sufre se duele no sólo por la pena, sino también por la culpa, el inocente se duele solamente por la pena. Sin embargo, tal dolor se aumenta en él por causa de la inocencia, en cuanto que capta el daño inferido como más injusto. De donde también los otros son más reprensibles si no le compadecen, según aquellas palabras de Is 57,1: *Perece el justo, y no hay quien reflexione sobre ello en su corazón.*

6. *A la sexta hay que decir:* Cristo quiso liberar al género humano de sus pecados no sólo con el poder, sino además con la justicia. Y por eso no tiene en cuenta sólo el poder que lograba su dolor por razón de la divinidad a que estaba unido, sino también atiende a que su dolor sea suficiente, según su naturaleza humana, para una satisfacción tan grandez.

ARTICULO 7

¿Padeció Cristo en toda su alma?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.l q."3; a.3 q."2; *De verít.* q.26 a.3 ad 1; a.9; *Quodl. 1* q.2 a.unic.; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en toda su alma.

1. Cuando padece el cuerpo, padece indirectamente *(per accidens)* el alma, en cuanto que es *acto del cuerpo.* Ahora bien, el alma no es acto del cuerpo según cada una de sus partes, porque el entendimiento no es acto de ningún cuerpo, como se dice en III *De Anima* . Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

2. Aún más: cada potencia del alma padece de su propio objeto. Pero el objeto de la parte superior de la razón son las *raines eternas, en cuya contemplación y consideración se ocupa,* como dice Agustín en XII *De Trin.*[35]. Ahora bien, Cristo no pudo padecer daño alguno de tales razones eternas, porque en nada le son contrarias. Luego parece que no padeció en toda su alma.

3. Y también: cuando la pasión sensible se extiende hasta la razón, entonces se llama

33. C.9 n.4 (BK 1117blO), S. TH, lect.18. 34. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a24); S. TH, lect.7. 35. C.7: ML 42,1005.

/ Justicia y satisfacción deben ser interpretadas dentro del dinamismo de la redención ya explicado (a.l sol.3). La misericordia divina transforma el corazón de Cristo que responde libremente y con

pasión completa. Tal pasión no existió en Cristo, como dice Jerónimo[36], sino sólo una *propasión*. Por lo cual también dice Dionisio, en la Epístola *A.d loannem Evangelistam*[37], que *padecía los sufrimientos que se ¿e inferían solamente en cuanto a enjuiciarlos.* Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

4. Por último: el sufrimiento produce dolor. Pero éste no existe en el entendimiento especulativo, porque *al deleite que procede de la contemplación no hay tristeza que se le oponga,* como dice el Filósofo en I *Topic.*[38]. Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

En cambio está que en Sal 87,4 se dice por la persona de Cristo: *Mi alma está colmada de males.* La *Glosa* comenta[39]: *No de vicios, sino de dolores, que mi alma comparte con el cuerpo, o por mi compasión para con los males del pueblo que perece.* Ahora bien, su alma no hubiera estado repleta de males de no haber padecido en su totalidad. Luego Cristo padeció en su alma entera.

Solución. *Hay que decir:* El todo se denomina por relación a las partes. Y las partes del alma se llaman potencias de la misma. Así pues, se dice que padece toda el alma cuando padece en toda su esencia o cuando padece en todas sus potencias.

Pero hay que tener en cuenta que una potencia del alma puede padecer de dos modos: uno, por su propia pasión, que se origina en su propio objeto, como cuando la vista padece por exceso de luz; otro, por la pasión del sujeto en que se asienta, como padece la vista cuando sufre el sentido del tacto en el ojo, sobre el que se funda la vista, por ejemplo cuando es picado el ojo o se destempla por el calor.

En consecuencia, hay que decir que, si la totalidad del alma la entendemos por razón de su esencia, resulta evidente que padeció el alma entera de Cristo, porque toda la esencia de su alma está unida al cuerpo, de manera que *toda estaba en el todo,y toda en cada una de sus partes.* Y por eso, cuando padecía el cuerpo y estaba dispuesto a separarse del alma, ésta padecía en su totalidad.

En cambio, si por toda el alma entendemos todas sus potencias, así, hablando de los sufrimientos propios de las potencias, (el alma de Cristo) padecía en todas sus potencias inferiores, porque en cada una de éstas, que se ocupan de las cosas temporales, se encontraba algo que era causa del dolor de Cristo, como es claro por lo dicho anteriormente (a.5). Pero, en este aspecto, no padecía en Cristo la razón superior por parte de su objeto, que es Dios, que no puede ser para el alma de Cristo causa de dolor, sino de delectación y de gozo. Pero según el otro modo de padecimiento, por el cual se dice que una potencia padece por parte de su propio sujeto, así padecían todas las potencias del alma de Cristo, pues todas esas potencias se asientan en la esencia de la misma alma de Cristo, a la que llega el sufrimiento cuando el cuerpo padece, porque aquélla es el acto de éste[g].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque el entendimiento, considerado como una potencia, no sea el acto del cuerpo, sin embargo, la esencia del alma sí que lo es, y en ella se asienta la potencia intelectiva, como ya se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.77 a.6 y a.8).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción se toma de la pasión considerada por parte del propio objeto; en ese sentido, la razón superior de Cristo no padeció.

3. *A la tercera hay que decir.* El dolor se llama padecimiento perfecto, por el que el alma se altera, cuando el padecimiento de la parte sensitiva llega hasta desviar la razón de la rectitud de su acto, de modo que la razón sea arrastrada por la pasión y no tenga libre albedrío sobre ella. La pasión de la parte sensitiva, bajo este aspecto, no llegó en Cristo hasta la razón, aunque sí llegó por parte del sujeto, como se acaba de decir (en la sol.).

4. *A. la cuarta hay que decir.* El entendimiento especulativo no puede experimentar el dolor o la tristeza por parte de su objeto, que es la verdad absolutamente considerada, lo que constituye su propia perfección. Sin embargo, puede afectarle el dolor, o la

36. *InMattb.* 26,37,1.4: ML 26,205. 37. *Epist.* 10: MG 3,1117. 38. C.13 n.5 (Btí 106a38). 39. *Glossa inferí.* (III,216r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,811. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.87,4: ML 37,1110.

g. La muerte de Cristo fue dolorosa, pero murió porque quiso en un clima de amor, confianza y gozo profundos.

causa del dolor, en la forma que queda dicho (en la sol.).

ARTICULO 8

¿El alma de Cristo, en el momento de su pasión, disfrutaba toda ella del gozo beatífico?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q.°2 ad 5; *De veril,* q.10 a.ll ad 3; q.26 a. 10; *Quodl.* 7 q.2 a.unic.; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo, en el momento de su pasión, no disfrutaba toda ella del gozo beatífico.

1. Es imposible sentir dolor y gozar a la vez, porque el dolor y el gozo son contrarios. Ahora bien, el alma de Cristo entera sufría el dolor al tiempo de la pasión, como antes se ha expuesto (a.7). Por consiguiente, resulta imposible que gozase.

2. Aún más: dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[40], que la tristeza, si es intensa, no sólo impide el deleite contrario, sino cualquier deleite; y al revés. Pero el dolor de la pasión de Cristo fue el máximo, como queda expuesto (a.6), y, de manera semejante, el deleite de la fruición es también el máximo, como se explicó en la *Primera de la Segunda Parte* (1-2 q.34 a.3). Luego no pudo acontecer que toda el alma de Cristo padeciese y gozase a la vez.

3. Y también: el gozo bienaventurado es efecto del conocimiento y el amor divinos, como es evidente por lo que dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[41]. Pero no todas las potencias del alma llegan a conocer y amar a Dios. Luego no toda el alma de Cristo gozaba.

En cambio está que el Damasceno, en el libro III[42], dice que la divinidad de Cristo *permitió a la carne obrary padecer lo que le es propio.* Luego, por la misma razón, siendo propio del alma de Cristo, en cuanto bienaventurada, el gozar, su pasión no impedía ese gozo.

Solución. *Hay que decir* Como antes se ha expuesto (a.7), la totalidad del alma puede entenderse sea en cuanto a la esencia, sea en cuanto a todas sus potencias. Si se entiende conforme a la esencia, gozaba toda el alma, en cuanto es sujeto de la parte superior del alma, a la que pertenece el gozo de la divinidad; de manera que, así como la pasión se atribuye a la parte superior del alma por razón de la esencia, así también, por el contrario, la fruición se atribuye a la esencia por la parte superior del alma.

En cambio, si entendemos la totalidad del alma por razón de todas sus potencias, no gozaba toda el alma, ni directamente, porque la fruición no puede ser acto de cualquier parte del alma; ni por redundancia, porque, mientras Cristo fue viador, no se producía la redundancia de la gloria de la parte superior en la inferior, ni del alma en el cuerpo. Pero como, por el contrario, tampoco la parte superior del alma era impedida por la inferior respecto de lo que le es propio, se sigue que la parte superior del alma de Cristo seguía gozando cuando éste padecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El gozo de la fruición no es directamente contrario al dolor de la pasión, porque no se refieren a lo mismo. Y nada impide que dos cosas contrarias, bajo distinta razón, se hallen en el mismo sujeto. Y, de esta suerte, el gozo de la fruición puede darse en la parte superior del alma como acto propio, y el dolor de la pasión por razón del sujeto. Pero el dolor de la pasión pertenece a la esencia del alma por parte del cuerpo, del que es forma; mientras que el gozo de la fruición le afecta por parte de la potencia, de la que es sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* La sentencia citada del Filósofo es verdadera cuando se da la redundancia de una potencia del alma en otra. Pero esto no aconteció en Cristo, como antes se ha dicho (en la sol.; a.6).

3. *A. la tercera hay que decir:* Esa objeción proviene de considerar la totalidad del alma cuanto a sus potencias.

ARTICULO 9

¿Padeció Cristo en el tiempo oportuno?

InMt. 27; *In lo.* 13 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en el tiempo oportuno.

1. La inmolación del cordero pascual fue figura de la pasión de Cristo; por lo cual dice el Apóstol en 1 Cor 5,7: *Nuestrapascua, Cristo, ha sido inmolada.* Pero el cordero pascual era inmolado *el día catorce al atardecer,* como se lee en Ex 12,6. Luego parece que

40. C.14 n.6 (BK 1154bl3); S. TH., lect.14. 41. C.4: ML 34,20; c.22: ML 34,26. 42. *De Fide Orth.* c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045.

Cristo debió padecer entonces. Eso no es cierto, porque entonces celebró la Pascua con sus discípulos, según Me 12,14: *El primer día de los Ácimos, cuando se inmolaba la Pascua;* y al día siguiente, padeció (cf. Mt 27,1).

2. Aún más: la pasión de Cristo es llamada su exaltación, según el pasaje de Jn 3,14: *Es preciso que el Hijo del hombre sea exaltado.* Por otro lado, Cristo es denominado *Sol de justicia,* como es evidente en Mal 4,2. Luego parece que debió padecer a las doce del día, cuando el sol se halla en su cénit. Parece que aconteció lo contrario, puesto que en Me 15,25 se dice: *Eran las nueve de la mañana, y le crucificaron.*

3. Y también: así como el sol se halla, cada día, en su punto más alto a la hora sexta, así también logra su punto más alto, cada año, en el solsticio de verano. Por consiguiente, Cristo debió padecer más bien en torno al solsticio de verano que en torno al equinoccio de primavera.

4. Por último: la presencia de Cristo en el mundo lo llenaba de luz, según aquellas palabras de Jn 9,5: *Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo.* Por consiguiente, hubiera sido conveniente para la salvación de los hombres que viviera más tiempo en el mundo, de modo que no padeciese en la juventud, sino más bien al tiempo de la vejez.

En cambio está lo que se lee en Jn 13,1: *Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre.* Y en Jn 2,4 dice: *Todavía no ha llegado mi hora.* A propósito de esto, comenta Agustín[43]: *Cuando hizo tanto cuanto pensó que era necesario, llegó su hora; no la de la necesidad, sino la de la voluntad; no la del condicionamiento, sino la del poder.* Luego padeció en el tiempo oportuno.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha declarado (a.l), la pasión de Cristo estaba sometida a su voluntad. Y su voluntad se gobernaba por la sabiduría divina, que *lo dispone todo* convenientemente y *con suavidad,* como se dice en Sab 8,1. Y, por este motivo, es preciso sostener que la pasión de Cristo tuvo lugar en el tiempo oportuno. Por lo que también en el libro *Quaest. Nov. et Vet. Test.*[44] se dice: *El Señor realizó todas sus obras en los lugares y en los tiempos apropiados.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera** hay que decir:* Algunos sostienen que Cristo padeció en la luna decimocuarta, cuando los judíos inmolaban la Pascua[h]. Por eso se dice en Jn 18,28 que los judíos *no entraron en el pretorio* de Pilato, el mismo día de la pasión, *para no contaminarse, y poder comer la pascua.* A propósito de lo cual comenta el Crisóstomo[5] que *los judíos celebraban entonces la Pascua, mientras que El la celebró el día anterior, reservando su muerte para la feria sexta, cuando se celebraba la vieja Pascua.* Con esto parece concordar lo que se dice en Jn 13,1-5: *Antes del día festivo de la Pascua, Cristo, una vez terminada la cena, lavó los pies de los discípulos.*

Pero parece estar en contra de esto lo que se lee en Mt 26,17: *El primer día de los Ácimos se acercaron los discípulos a Jesús, preguntándole: ¿Dónde quieres que te preparemos para comer la Pascua?* De lo que resulta evidente que, *llamándose primer día de los Ácimos el catorce del primer mes, cuando se inmolaba el cordero y es luna llena,* como dice Jerónimo[46], Cristo celebró la cena en la luna decimocuarta, y padeció en la decimoquinta. Y esto se manifiesta con más fuerza por lo que se dice en Me 14,12: *El primer día de los Ácimos, cuando inmolaban la Pascua,* etc.; y en Le 22,7: *Elegó el día de los Ácimos, en el que era necesario sacrificar la Pascua.*

Y por esto dicen algunos[47] que Cristo comió la Pascua con sus discípulos en el día

43. *In loann.* 2,4 tract.8: ML 35,1457. 44. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test.* q.55: ML 35,2252. 45. *In loann.* homil.83: MG 59,550. HUGO DE SAN CARO (después de citar el texto del CRISÓSTOMO) añade en su obra *In Univ. Test.,* sobre Jn 18,28 (VI,391ra): *Parece que el Crisóstomo habla aquí siguiendo la opinión de los Griegos.* Muchos PADRES aceptaron esta solución de la anticipación, v.gr.: El AUTOR *Chronici Paschalis;* HIPÓLITO, *De Sancto Pascha:* MG 92,80; cf. MG 10,869; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: MG 92,81; cf. MG 9,757; PEDRO DE ALEJANDRÍA: MG 92,78; IRENEO, *Adv. Haeres.* 1.4 c.10: MG 7,1000. 46. *In Matth.* 26,17,1.4: ML 26,200. 47. ALBERTO MAGNO, *In Matth.* 26,17 (BO 21,155). Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.4, te. *De Eucharistia,* cap. *De contentione ínter Graecos et Latinos* (262vb). Este sistema, llamado de la traslación o posposición, fue aceptado por muchos Padres, v.gr.: EUSEBIO, *De Solemn. Paschali:* MG 24,705; JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* homil.84: MG 58,753; RUPERTO, *In Matth.* 1.10 super 13: ML 168,1533.

h. Se parte de las fechas según la tradición patrística. Todavía hoy los exégetas no están de acuerdo sobre este calendario.

oportuno, es decir, en la luna decimocuarta, *demostrando que se mantuvo fiel a la Ley hasta el último día,* como dice el Crisóstomo *In Matth.* [48]; en cambio, los judíos, ocupados en lograr la muerte de Cristo, retrasaron hasta el día siguiente la celebración de la Pascua, contra la ley. Y ésta es la razón de que se diga que éstos, el día de la pasión de Cristo, no quisieron entrar en el pretorio *por no contaminarse, para poder comer la Pascua* (cf. Jn 18,28).

Pero esto no parece acorde con las palabras de Marcos, que dice: *El primer día de los Ácimos, cuando inmolaban la Pascua* (Me 14,12). Luego Cristo y los judíos celebraron la Pascua antigua al mismo tiempo. Y, como dice Beda, *In Marc.* [49], *aunque Cristo, que es nuestra Pascua, fuese crucificado al día siguiente, esto es, en la luna decimoquinta, sin embargo, en la noche en que se inmolaba el cordero, entregando a sus discípulos los misterios de su cuerpo j de su sangre que habían de celebrar, j de tenido j atado por los judíos, consagró e I principio de su inmolación, esto es, de su pasión.*

Cuando, pues, en Jn 13,1 se dice: *Antes del día festivo de la Pascua,* se entiende que eso aconteció en la luna decimocuarta, que aquel año cayó en jueves, pues el día de la luna decimoquinta era el día solemnísimo de la Pascua entre los judíos. Y, de este modo, el día que Juan denomina *anterior al día festivo de la Pascua,* debido a la distinción natural de los días, es llamado por Mateo *día primero de los Ácimos* (Mt 26,17) porque, según el ceremonial de la fiesta judía, la solemnidad comenzaba con la tarde del día anterior. Y en lo referente a que habían de comer la Pascua en la luna decimoquinta, ha de entenderse que allí no se llama Pascua al cordero pascual, que había sido inmolado en la luna decimocuarta, sino a la comida pascual, es decir, a los panes ácimos que debían ser comidos en estado de pureza.

Por esto el Crisóstomo ofrece allí[50] otra exposición: Por *Pascua* puede entenderse *toda la fiesta* de los judíos, que duraba siete días.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.*[51]: *«Era casi la hora de sexta» cuando el Señor fue entregado por Pilato para ser crucificado,* como dice Juan (Jn 19,14). *No era, pues, la hora sexta en punto, sino «casi la hora de sexta»; es decir, había pasado la hora quinta y estaba comenzado algo de la hora sexta, hasta que, completada esta última, colgado Cristo en la cruzj se produjeron las tinieblas. Se entiende, pues, que era la hora de tercia cuando los judíos pidieron a gritos que el Señor fuese crucificado;y se demuestra con plenísima verdad que crucificaron a Cristo cuando lo pidieron a gritos. Luego, para que a nadie se le ocurra apartar de los judíos un crimen tan horrendo y achacarlo a los soldados, dice que «era la hora de tercia y lo crucificaron»* (Me 15,25), *para hacer ver que especialmente le crucificaron quienes, a la hora de tercia, pidieron a gritos que fuese crucificado.*

Aunque no faltan quienes quieran entender la «parasceve» citada por Juan, cuando dice: «Era el día de la parasceve, como a la hora sexta» (Jn 19,14), *de la hora de tercia del día. Porque «parasceve» quiere decir «preparación». Y en verdad, la Pascua, que se celebra el día de la pasión del Señor, comentó a prepararse desde la hora nona de la noche, cuando todos los príncipes de los sacerdotes dijeron* (Mt 26,66; cf. Me 14,64): *«Reo es de muerte». Por consiguiente, desde aquella hora de la noche hasta la crucifixión de Cristo va la «hora sexta de la parasceve», según Juan, y además la «hora tercia del día», según Marcos.*

Sin embargo, algunos [52] dicen que esta diversidad en las horas proviene de un descuido del copista griego, porque en la lengua griega las figuras de los números tres y seis son muy parecidas.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se escribe en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.* [53], *el Señor quiso redimir y reformar al mundo con su pasión cuando lo había creado, esto es, en el equinoccio. Y entonces crece el día sobre la noche, porque, mediante la pasión del Salvador, somos llevados de las tinieblas a la luz.* Y como la iluminación perfecta tendrá lugar en la segunda venida de Cristo, por eso el tiempo de esta segunda venida se compara, en Mt 24,32-33, con el estío, cuando se dice: *Cuando sus ramas están tiernasy han brotado las hojas, conocéis que el estío se acerca. Así también vosotros, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas.* Y entonces tendrá lugar también la suprema exaltación de Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo quiso padecer en la edad juvenil por tres razones:

48. *Homil.* 81: MG 58,730. 49. *In Lúe.* 22,7,1.6: ML 92,594. 50. *In loann.* homil.83: MG 59,452. 51. L.3 c.13: ML 34,1184.1188. 52. Cf. TEOFILACTO, *In loann.* 19,14: MG 124,268. 53. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test,* q.55: ML 35,2252.

Primera, para hacer más estimable su amor, puesto que entregaba su vida por nosotros cuando se hallaba en la flor de la misma. Segunda, para que no se dejase ver en él decaimiento de la naturaleza, como tampoco enfermedad, según se ha dicho antes (q.14 a.4). Tercera, para que, muriendo y resucitando en edad juvenil, demostrase de antemano en sí mismo la condición futura de los resucitados. Por lo cual se dice en Ef 4,13: *Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo.*

ARTICULO 10

¿Padeció Cristo en el lugar apropiado?

Supra q.35 a.7 ad 1; *infra* q.83 a.3 ad 1; *In Mt.* 27; *In Io.* 19 lect.3

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en el lugar apropiado.

1. Cristo padeció en su naturaleza humana, que fue concebida por la Virgen en Nazaret, y que nació en Belén. Luego parece que no debió padecer en Jerusalén, sino en Nazaret o en Belén.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero la pasión de Cristo estaba figurada por los sacrificios de la ley antigua. Y tales sacrificios se ofrecían en el templo. Luego también Cristo debió padecer en el templo, y no fuera de las puertas de la ciudad.

3. Y también: la medicina debe responder a la enfermedad. Ahora bien, la pasión de Cristo fue medicina contra el pecado de Adán. Pero éste no fue sepultado en Jerusalén, sino en Hebrón, pues en Jos 14,15 se dice: *El nombre primitivo de Hebrón fue Quiryat-Arbé; Adán, el mayor de todos, fue enterrado allí, en tierra de los Anaquitas.* Luego parece que Cristo debió padecer en Hebrón y no en Jerusalén.

En cambio está lo que se lee en Le 13,33: *No es posible que un profeta perezca fuera de Jerusalén.* Por consiguiente, padeció oportunamente en Jerusalén.

Solución. *Hay que decir:* Como se escribe en el libro *Octoginta trium quaest.*[54], *el Salvador lo realizó todo en los lugares y en los tiempos apropiados,* porque, así como todas las cosas están en sus manos, así también lo están todos los lugares. Y, por consiguiente, lo mismo que Cristo padeció en el tiempo debido, igualmente padeció en el lugar oportuno.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo padeció convenientísimamente en Jerusalén. Primero, porque Jerusalén era el lugar elegido por Dios para que allí le fueran ofrecidos los sacrificios. Tales sacrificios figuraban la pasión de Cristo, que es el verdadero sacrificio, según aquellas palabras de Ef 5,2: *Se entregó a si mismo como hostia y oblación de suave olor.* Por lo cual dice Beda[55], en una *Homilía,* que *acercándose la hora de la pasión, quiso el Señor acercarse al lugar de la pasión,* es decir, a Jerusalén, adonde llegó cinco días antes de la Pascua; como el cordero pascual, cinco días antes de la Pascua, esto es, en la décima luna, era llevado al lugar de la inmolación, conforme al precepto de la ley (cf. Ex 12).

Segundo, porque la eficacia de su pasión debía extenderse por todo el mundo, quiso padecer en medio de la tierra habitable, es decir, en Jerusalén. Por esto se dice en Sal 73,12: *Dios, nuestro Rey antes de los siglos, realizó la salvación en medio de la tierra,* es decir, en Jerusalén, de la que se asegura ser *el ombligo de la tierra*[56].

Tercero, porque esto convenía en grado sumo a su humildad, es a saber: para que, como eligió el más infame género de muerte, así también correspondió a su humildad el no rehuir padecer la ignominia en un lugar tan célebre. Por lo que el papa León, en un Sermón *de Epifanía*[57], dice: *El que había tomado la forma de siervo,* prefirió Belén para su nacimiento, Jerusalén para su pasión.

Cuarto, para hacer ver que la iniquidad de los que le mataron tuvo su origen en los príncipes del pueblo. Y por eso quiso padecer en Jerusalén, donde ellos vivían. De donde, en Act 4,27, se *face: Juntáronse en esta dudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Pondo Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel.*

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo no padeció en el templo o en la ciudad, sino fuera de sus puertas, por tres motivos. Pri-

54. Cf. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Quaest. Vet. et Nov. Test.,* **P.I** *ex Nov. Test,* q.55: ML 35,2252. 55. *Homiliae* 1.1 homil.23 *In Domin. Palmamm:* ML 94,121. 56. Cf. JERÓNIMO, *In Eych.* 5,5,1.2: ML 25,54. 57. *Sermones* serm.31 **c.2:** ML 54,236.

mero, para que la verdad correspondiese a la figura. Pues el novillo y el macho cabrío, que se ofrecían en sacrificio solemnísimo para expiación de todo el pueblo, eran quemados fuera del campamento, como está mandado en Lev 16,27. Por lo cual se dice en Heb 13,11-12: *Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, afín de santificar a su pueblo, padeció fuera de las puertas.*

Segundo, para darnos así ejemplo sobre el modo de salir de la vida mundana. Por eso, en el mismo pasaje se añade: *Salgamos, pues, a El fuera del campamento, cargando con su oprobio* (v.13).

Tercero, porque, como dice Crisóstomo en un Sermón *de Pasión*[58], *el Señor no quiso padecer bajo techado, ni en el Templo judaico, para que los judíos no sustrajesen furtivamente el sacrificio de la salvación, y para que no pensases que sólo se había ofrecido por aquel pueblo. Y por eso padeció fuera de la ciudad, fuera de las murallas, para que comprendas que el sacrificio es común, que es la oblación de la tierra entera, que la purificación es común.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[59], alguno explicó el *«lugar del calvario» porque allí fue sepultado .Adán, j, en consecuencia, que fue llamado así porque allí fue enterrada la cabera del primer hombre. Esta interpretación es bien acogida y halaga los oídos del pueblo, pero no es cierta. Fuera de la dudad, y fuera de las puertas, hay lugares en que son decapitados los condenados, y por eso se han llamado «calvarios», esto es, «lugar de los decapitados». Por eso fue crucificado allí Jesús, a fin de que los estandartes del martirio fuesen erigidos allí donde antes estaba el lugar de los condenados. En el libro de Josué, hijo de Nun, se lee que Adán fue sepultado junto a Hebrón.*

Y Jesús debía ser crucificado en el lugar común de los condenados, más bien que junto al sepulcro de Adán, con el fin de hacer ver que la cruz de Cristo era el remedio no sólo contra el pecado personal de Adán, sino contra los pecados del mundo entero.

ARTICULO 11

¿Fue conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones?

InMt. 21;lnlo. 19 lect.3

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

1. En 2 Cor 6,14 se dice: *¿Qué relación hay entre la justicia y la iniquidad?* Pero *Cristo ha venido a ser para nosotros justicia de parte de Dios* (cf. 1 Cor 1,30); en cambio, la iniquidad es propia de los ladrones. Luego no fue conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

2. Aún más: sobre el pasaje de Mt 26,35: *Aunque tuviera que morir contigo, no te negaré,* comenta Orígenes[60]: *morir con Jesús, que moría por todos, no era propio de hombres.* Y Ambrosio, a propósito de Le 22,33 *(dispuesto estoy a ir contigo a la cárcel y a la muerte),* dice[61]: *La pasión del Señor tiene imitadores, pero no tiene iguales.* Luego mucho menos conveniente parece que Cristo padeciese con los ladrones.

3. Y también: en Mt 27,44 se narra que *los ladrones que estaban crucificados con El le injuriaban.* En cambio, en Le 23,42 se dice que uno de los que estaban crucificados con Cristo le decía: *Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.* Luego da la impresión de que, además de los ladrones que le injuriaban, había otro crucificado con El que no le insultaba. Y así parece que los Evangelistas no han narrado oportunamente el que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

En cambio está que, en Is 53,12, se había profetizado: *y fue contado con los malvados.*

Solución: *Hay que decir.* Cristo fue crucificado entre ladrones, por una razón en lo que atañe a la intención de los judíos, y por otra en lo que se refiere a la disposición divina. En lo que atañe a la intención de los judíos, crucificaron dos ladrones a una y otra parte, como dice el Crisóstomo[62], *para hacerle partícipe de la infamia de aquéllos. Pero no sucedió así, pues nadie habla de aquéllos, mientras*

58. *Homil. 2 De cruce et ¡atroné* homil.l: MG 49,400; cf. homil.2: MG 49,408. 59. L.4 super 27,33: ML 26,217.218. 60. *In Matth.* 26,35 n.88: MG 13,1740. 61. L.10: ML 15,1909. 62. Literalmente en S. TH., *Caí. Aur. sup. Le.* c.23 § 5, super v.3, bajo el nombre de CRISÓSTOMO Véase JUAN CRISÓSTOMO, *Contra ludaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus:* MG 48,824; ahí se encuentra la última parte del texto, a partir de *Reges diademata.* Para la primera parte, hasta las palabras *Nam de illis* exclusive, véase *In Matth.* homil.87: MG 58,770. Lo demás se lee en *In loann.* homil.85: MG 59,460.

que la cruz de Cristo es honrada en todas partes. Los reyes, quitándose la corona, toman la cruz ésta resplandece en las púrpuras, en las diademas, en las armas, en los altares, en toda la tierra.

Por lo que se refiere a la disposición divina, Cristo fue crucificado con los ladrones porque, como dice Jerónimo *In Matth.* [63], *así como Cristo se hizo maldición por nosotros, así, por la salvación de todos, es crucificado entre delincuentes como un delincuente más.*

Segundo, como dice el papa León en un Sermón *de Pasión* [M], *son crucificados dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda, para que en la misma figura del patíbulo se mostrase la distinción que El hará cuando juague a todos los hombres.* Y Agustín comenta *In loann.* [65]: *Si te fijas, la misma cruzfue un tribunal. Colocado el juez en el centro, uno, el que creyó, fue absuelto; otro, el que injurió, fue condenado. Desde entonces daba a conocer lo que ha de hacer con los vivos y con los muertos, habiendo de colocar a unos a la derecha y a otros a la izquierda.*

Tercero, según Hilario[66]: *Los dos ladrones son Jijados a la izquierda y a la derecha, para mostrar que toda la diversidad del género humano es convocada al misterio de la pasión del Señor. Mas, porque mediante la diversidad de fieles e infieles se establece la división de todos según la derecha y según la izquierda, uno de los dos, el situado a la derecha, se salva por la justificación de lafe.*

Cuarto, porque, como dice Beda *In Man.* [67], *los ladrones que fueron crucificados con el Señor significan a los que, en la fe y en la confesión de Cristo, sufren la lucha del martirio o las reglas de una disciplina más severa. Los que afrontan esto por la gloria eterna, están designados por lafe del ladrón de la derecha; los que lo asumen con la mirada puesta en la alabanza humana, imitan la intención y la conducta del ladrón de la izquierda.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Como Cristo no tuvo la deuda de la muerte, pero la sufrió voluntariamente para vencerla con su poder, así tampoco mereció ser colocado entre ladrones; pero quiso ser contado entre los inicuos para destruir la iniquidad con su virtud. Por eso dice el Crisóstomo, *In loann.* [68], que *convertir a un ladrón crucificado y llevarlo al paraíso, no fue menor obra que quebrantar las rocas.*

2. *A la segunda hay que decir:* No era conveniente que ningún otro padeciese con Cristo por la misma causa. Por eso añade Orígenes en el mismo lugar[69]: *Todos habían estado en pecado, y todos tenían necesidad de que muriese otro por ellos, no ellos por otros.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.* [70], podemos pensar que Mateo *puso el número plural en vez del singular* cuando dijo: *Los ladrones le insultaban.*

O cabe decir, según Jerónimo [71], que *al principio le insultaban los dos; y que luego, al ver los milagros, uno de ellos creyó.*

ARTICULO 12

¿Debe atribuirse a la divinidad la pasión de Cristo?

In 1 Cor. 2 lect. 2; *Cont. Gentes* 4,55; *Expos. super Symb.* c.4

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo debe atribuirse a la divinidad.

1. En 1 Cor 2,8 se lee: *Si ¿e hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Pero Cristo es Señor de la gloria por razón de su divinidad. Luego la pasión de Cristo le compete por razón de la divinidad.

2. Aún más: el principio de la salvación humana es la misma divinidad, según aquellas palabras de Sal 36,39: *La salvación de los justos proviene del Señor.* Por consiguiente, si la pasión de Cristo no pertenece a su divinidad, parece que no hubiera podido ser fructuosa para nosotros.

3. Y también: los judíos fueron castigados por el pecado de la muerte de Cristo como homicidas del propio Dios; esto lo demuestra la grandeza del castigo. Pero esto no acontecería si la pasión de Cristo no perteneciese a la divinidad. Luego la pasión de Cristo se extendió a la divinidad.

En cambio está lo que dice Atanasio en la epístola *Ad Epictetum* : *Permaneciendo Dios por naturaleza, el Verbo es impasible.* Pero lo impasible no puede padecer. Luego la pasión de Cristo no pertenecía a la divinidad.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha afirmado (q.2 a.l, 2, 3 y 6), la unión de

63. L.4 super 27,33: ML 26,217. 64. *Sermones setm.55* c.l: ML 54,323. 65. *Tract.* 31 super 7,37: ML 35,1642. 66. *In Matth.* c.33: ML 9,1074. 67. L.4 super 15,27: ML 92,289. 68. *Homil.* 85: MG 59,460. 69. *In Matth.*, serie de comentarios, n.88 super 26,35: MG 13,1740. 70. L.3 c.16: ML 34,1190. 71. *In Matth.* 27,44, 1.4: ML 26,219. 72. N.6: MG 26,1060.

la naturaleza humana con la divina se realizó en la persona, y en la hipóstasis, y en el supuesto, permaneciendo firme, sin embargo, la distinción de naturalezas; lo que quiere decir que es una misma la persona y la hipóstasis de la naturaleza divina y de la humana, pero quedando a salvo la propiedad de una y otra naturaleza. Y por eso, como antes se ha dicho (q.16 a.4), la pasión ha de atribuirse a la naturaleza divina, no por razón de esta naturaleza, que es impasible, sino por razón de la naturaleza humana. Por lo cual, en la *Epístola Sinodal* de Cirilo se dice [73]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne, sea anatema.* Por consiguiente, la pasión de Cristo pertenece al supuesto de la naturaleza divina por razón de la naturaleza pasible asumida, no por razón de la naturaleza divina impasible.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Se afirma que el Señor de la gloria fue crucificado, no en cuanto es Señor de la gloria, sino en cuanto que era hombre pasible.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como se expone en un *Sermón* del Concilio de Efeso [74], *la muerte de Cristo, que se convirtió en muerte de Dios,* es manifiesto que, debido a la unión en la persona, *destruyó la muerte, porque* quien padecía *era Dios y hombre. La naturalez de Dios no recibió daño, ni experimentó los sufrimientos mediante algún cambio propio.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como se añade en el mismo lugar[75], *los judíos no crucificaron a un puro hombre, sino que dirigieron su orgullo contra Dios. Supon que un príncipe habla mediante su palabra, y que tal palabra es puesta por escrito en un pergamino y enviada a las ciudades; y que alguien, faltando a la obediencia, rasga dicho pergamino. Sería condenado a pena de muerte no por rasgar el pergamino, sino por destruir un edicto imperial. Por consiguiente, no se crea seguro el judío como si crucificase a un puro hombre. Lo que él veía era como un pergamino, pero lo que en él estaba oculto era el Verbo imperial, nacido de la naturaleza, no proferido por la lengua.*

73. *Epist.ll Ad Nestorium,* anath.12: MG 77,121; en el *Concilio de Efeso,* P.I, c.26: MANSI 4,1084; Dz 124; y también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 74. P.III, c.10: MANSI 5,216. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Nat. Salv.*: MG 77,1384. 75. *Concilio de Efeso,* P.III c.10: MANSI 5,216. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natal. Salv.:* MG 77,1384.

CUESTIÓN 47

Sobre la causa eficiente de la pasión de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la causa eficiente de la pasión de Cristo ". Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?—2. ¿Por qué motivo se entregó a la pasión?—3. ¿Le entregó el Padre a la pasión?—4. ¿Fue conveniente que padeciese por mano de los gentiles o más bien por mano de los judíos?—5. ¿Le conocieron los que le mataron?—6. Sobre el pecado de los que mataron a Cristo.

ARTICULO 1

¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?

Quodl. 1 q.2 a.2; *In lo. 2* lect.3; 10 lect.4; *Compend. theol.* c.230

Objeciones por las que parece que Cristo no fue muerto por otro sino por sí mismo.

1. Dice él mismo en Jn 10,18: *Nadie me quita la vida, sino que la entrego yo mismo.* Ahora bien, se dice que mata a alguien el que le quita la vida. Luego Cristo no fue muerto por otros, sino por sí mismo.

2. Aún más: los que son muertos por otros desfallecen poco a poco, al ir debilitándose la naturaleza. Y esto sucede en grado máximo en los crucificados, pues, como dice Agustín en IV *De Trin.* [1]: *Los colgados del madero sufrían una larga agonía.* Pero en Cristo no aconteció esto, porque, *dando un fuerte grito, exhaló el espíritu,* como se dice en Mt 27,50. Luego Cristo no fue muerto por otros, sino por sí mismo.

3. Y también: los que son muertos por otros mueren violentamente, y por eso no mueren voluntariamente, porque lo violento se opone a lo voluntario. Pero Agustín dice, en IV *De Trin.* [2], que *el espíritu de Cristo no abandonó forjado el cuerpo, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso.* Luego Cristo no recibió la muerte de otros, sino de sí mismo.

En cambio está lo que se dice en Le 18,33: *Después de acotarle, le matarán.*

Solución. *Hay que decir.* Un sujeto puede ser causa de algún efecto de dos modos. Primero, actuando directamente sobre el efecto. Y, en este sentido, los perseguidores de Cristo le mataron, porque le aplicaron la causa suficiente para morir, con intención de matarle, y con el efecto consiguiente, esto es, porque de aquella causa se siguió la muerte.

Segundo, actuando indirectamente, es decir, porque no impide, pudiendo hacerlo, como si dijésemos que uno moja a otro porque no cierra la ventana, a través de la cual entra la lluvia. Y, en este sentido, Cristo fue causa de su pasión y muerte, porque pudo impedirlas. En primer lugar, conteniendo a sus enemigos, de modo que o no quisiesen o no pudiesen matarle. En segundo lugar, porque su espíritu tenía poder para conservar la naturaleza de su cuerpo, de suerte que no recibiera ningún daño. Tal poder lo tuvo el alma de Cristo porque estaba unida al Verbo de Dios en unidad de persona, como dice Agustín en IV *De Trin.* [3]. Por consiguiente, al no rechazar el alma de Cristo ningún daño inferido a su cuerpo, sino queriendo que su naturaleza corporal sucumbiese a tal daño, se dice que entregó su espíritu o que murió voluntariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Cuando declara: *Nadie*

1. C.13: ML 42,899. 2. C.13: ML 42,898. 3. C.13: ML 42,898.

a. En los a.1-3 se ve reflejado lo dicho al hablar del mérito de Cristo (q.19, a.3 y 4). La pasión no es un drama entre la voluntad del Padre y la voluntad de Cristo. El amor del Padre cala y transforma el corazón de Cristo que, por la caridad, obedece y se entrega libremente (a.2 sol.2 y 3). Cristo se entrega a sí mismo con voluntad «inspirada por el Padre» (a.3 sol.2).

me quita la vida, se entiende, *contra mi voluntad.* Lo que uno quita a otro contra su voluntad, porque no puede hacer resistencia, eso es lo que propiamente se denomina *ser quitado.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo, para demostrar que la pasión que le fue impuesta por la violencia no le quitaba la vida, conservó la naturaleza corporal en todo su vigor, de modo que, llegado el último momento, diese un gran grito. Esto se cataloga entre los otros milagros de su muerte. Por lo cual se dice en Me 15,39: *Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado gritando de ese modo, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.*

Fue también admirable en la muerte de Cristo la rapidez con que murió en comparación con lo que acaece con los otros crucificados. Por esto se dice en Jn 19,32-33 que *quebraron las piernas* de los que estaban junto a Cristo, a fin de que muriesen pronto; *pero, al llegar a Jesús, le hallaron muerto,* por lo que *no le quebraron las piernas.* Y en Me 15,44 se narra que *Pilato se admiró de que ya estuviera muerto.* Como por su voluntad la naturaleza corporal se conservó en su vigor hasta el final, así también, cuando quiso, cedió presto al daño inferido.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo padeció violencia para morir, y, sin embargo, murió voluntariamente, porque la violencia inferida a su cuerpo sólo prevaleció sobre éste el tiempo que El quiso.

ARTICULO 2

¿Muñó Cristo por obediencia?

In Phil. 2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,55; *Compend. theol.* c.227; *In lo.* 14 lect.8; *In Rom.* 5 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no murió por obediencia.

1. La obediencia supone el mandato. Pero no se lee que Cristo tuviese el mandato de padecer. Luego no padeció por obediencia.

2. Aún más: se dice que uno obra por obediencia cuando actúa urgido por un mandato. Ahora bien, Cristo no padeció por necesidad, sino voluntariamente. Luego no padeció por obediencia.

3. Y también: la caridad es una virtud superior a la obediencia. Pero leemos que Cristo padeció por amor, según aquellas palabras de Ef 5,2: *Caminad en el amor, como Cristo nos amóy se entregó por nosotros.* Luego la pasión de Cristo debe atribuirse más a la caridad que a la obediencia.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Fue sumamente conveniente que Cristo padeciese por obediencia. Primero, porque esto convenía a la justificación de los hombres, a fin de que, *como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron constituidos pecadores, así por la obediencia de un hombre muchos sean constituidos justos,* como se dice en Rom 5,19.

Segundo, eso convino a la reconciliación de Dios con los hombres, según el pasaje de Rom 5,10: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo;* es a saber, en cuanto que la misma muerte de Cristo fue sacrificio gratísimo a Dios, de acuerdo con lo que se lee en Ef 5,2: *Se entregó por nosotros como oblacióny víctima de suave olor.* Pero la obediencia se antepone a todos los sacrificios, según 1 Sam 15,22: *Mejor es la obediencia que las víctimas.* Y por eso fue conveniente que el sacrificio de la pasión y muerte de Cristo brotase de la obediencia.

Tercero, eso convino a su victoria, mediante la cual triunfó de la muerte y del autor de la muerte. El soldado no puede lograr la victoria si no obedece a su jefe. Y así Cristo hombre alcanzó la victoria porque obedeció a Dios, conforme a las palabras de Prov 21,28: *El hombre obediente cantará victorias.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Cristo recibió del Padre el mandato de padecer, pues en Jn 10,18 se dice: *Tengo poder para dar la vida, y tengo poder para volver a tomarla; y este mandato he recibido de mi Padre,* a saber, el de dar mi vida y volver a tomarla. Lo cual no debe entenderse, como dice el Crisóstomo[4], como si *primero hubiera esperado oír, y hubiera tenido necesidad de aprender, sino que describió un proceso voluntario, y eliminó,* ante el Padre, *la sospecha de contrariedad.*

Sin embargo, por haber sido consumada en la muerte de Cristo la ley antigua, de acuerdo con lo que El dijo al morir, en Jn 19,30: *Todo está cumplido,* puede interpretarse que, al padecer, cumplió todos los preceptos de la ley antigua. Cumplió los preceptos morales, que se fundan en los mandamientos de la caridad, en cuanto que padeció por amor del Padre, según las palabras de Jn 14,31: *Para que sepa el mundo que*

4. *In loann.* homil.60: MG 59,330.

amo al Padre, y que obro según el mandato que el Padre me dio, levantaos, vamonos de aquí, a saber, al lugar de la pasión; y padeció también por amor del prójimo, según aquellas palabras de Gal 2,20: *Me amó, y se entregó por mí.* Cristo cumplió en su pasión los preceptos ceremoniales de la ley, que se refieren principalmente a los sacrificios y a las oblaciones, en cuanto que todos los antiguos sacrificios fueron figuras del verdadero sacrificio que Cristo ofreció muriendo por nosotros. Por eso se dice en Col 2,16-17: *Nadie os critique por la comida o la bebida, o a propósito de fiestas o novilunios, cosas que son sombra de las venideras, siendo la realidad el cuerpo de Cristo,* por cuanto que Cristo se compara a esas cosas como el cuerpo a la sombra. Cristo cumplió con su pasión los preceptos judiciales de la ley, que se ordenan especialmente a dar satisfacción a los que padecen injuria, porque, como se dice en Sal 68,5: *pagó lo que no había robado,* permitiendo ser clavado en el madero en compensación por la manzana que el hombre había robado del árbol en contra del mandato de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la obediencia importe necesidad respecto de lo mandado, incluye, sin embargo, voluntad con relación al cumplimiento del precepto. Y de esta condición fue la obediencia de Cristo, pues la pasión y muerte, consideradas en sí mismas, repugnaban a la voluntad natural; sin embargo, Cristo quería cumplir la voluntad de Dios respecto a esas cosas, según aquellas palabras de Sal 39,9: *Para hacer tu voluntad, Dios mío, lo he querido.* Por lo cual decía en Mt 26,42: *Si este cáliz no puede pasar de mí sin que lo beba, hágase tu voluntad.*

3. *A la tercera hay que decir* Por una misma razón padeció Cristo por caridad y por obediencia, porque también por obediencia cumplió los preceptos de la caridad; y por caridad obedeció al Padre que lo mandaba.

ARTICULO 3

¿Cristo fue entregado por Dios Padre a la pasión?

In Sent. 3 d.20 a.5 q.'l; *Cont. Gentes* 4,55; *In Io.* 3 lect.3; *In Rom.* 8 lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no fue entregado por Dios Padre a la pasión.

1. Parece inicuo y cruel que un inocente sea entregado a la pasión y a la muerte. Ahora bien, como se dice en Dt 32,4: *Dios es fiel y está exento de toda iniquidad.* Luego no entregó a la pasión y muerte a Cristo, que era inocente.

2. Aún más: no parece posible que uno sea entregado a la muerte por sí mismo y por otro. Pero *Cristo se entregó a sí mismo por nosotros* (cf. Ef 5,2), según lo enunciado en Is 53,12: *Entregó su vida a la muerte.* Luego no parece que lo entregase Dios Padre.

3. Y también: a Judas se le censura porque entregó a Cristo a los judíos, según aquellas palabras de Jn 6,71-72: *Uno de vosotros es un diablo; lo decía por Judas, que había de entregarle.* Del mismo modo son vituperados los judíos, que lo entregaron a Pilato, como éste mismo dice en Jn 18,35: *Tu nación y tus pontífices te han entregado a mí.* Y Pilato *lo entregó para que fuese crucificado,* como se lee en Jn 19,16. Pero *no hay consorcio entre la justicia y la iniquidad,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego parece que Cristo no fue entregado por Dios Padre a la pasión.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,32: *Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a. 2), Cristo padeció voluntariamente por obediencia al Padre. De donde Dios Padre entregó a Cristo a la pasión de tres modos: Primero, en cuanto que, por su eterna voluntad, dispuso de antemano la pasión de Cristo para liberación del género humano, conforme a lo que se dice en Is 53,6: *El Señor cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros;* y de nuevo (v.10): *El Señor quiso quebrantarlo con la flaquera.* Segundo, en cuanto que le inspiró la voluntad de padecer por nosotros, infundiéndole la caridad. Por lo que, en el mismo lugar, se añade (v.7): *Se ofreció porque quiso.* Tercero, no poniéndole a cubierto de la pasión, sino exponiéndole a los perseguidores. Por eso, como se lee en Mt 27,46, Cristo, colgado de la cruz, decía: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?,* porque efectivamente lo abandonó en poder de sus perseguidores, como dice Agustín[5].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es impío y cruel entregar un hombre inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad. Pero Dios Padre no entregó a Cristo de ese modo, sino inspirándole la voluntad de padecer por nosotros. En lo cual se manifiesta no sólo

5. Epist.140 *AdHonorat.* c.ll: ML 33,550.

la *severidad de Dios,* que no quiso perdonar el pecado sin castigo, como lo da a conocer el Apóstol cuando dice: *No perdonó a su propio Hijo* (Rom 8,32); sino también *su bondad,* porque, no pudiendo el hombre satisfacer suficientemente mediante cualquier pena que sufriese, le dio uno que satisficiese (por él), como lo indicó el Apóstol al decir: *Le entregó por todos nosotros* (Rom 8,32). Y en Rom 3,25 dice: *A. quien,* esto es, Cristo, *propuso Dios como sacrificio de propiciación por la fe en su sangre.*

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto Dios, se entregó a sí mismo a la muerte con la misma voluntad y acción con que le entregó el Padre. Pero, en cuanto hombre, se entregó a sí mismo con la voluntad inspirada por el Padre. Por lo cual no existe contradicción cuando se dice que el Padre entregó a Cristo y que éste se entregó a sí mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad o maldad de una acción se enjuicia de diverso modo de acuerdo con las distintas causas de donde procede. Ahora bien, el Padre entregó a Cristo, y éste se entregó a sí mismo, por amor; y debido a eso son alabados. En cambio, Judas lo entregó por avaricia; los judíos por envidia; Pilato por temor mundano a perder el favor del César; y por este motivo son vituperados (cf. Mt 26,14; 27,15; Jn 19,12).

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que Cristo padeciera por parte de los gentiles?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo padeciese por parte de los gentiles.

1. Como los hombres habían de ser liberados del pecado por la pasión de Cristo, parecería conveniente que fuesen muy pocos los que pecasen dándole muerte. Pero pecaron con su muerte los judíos, en nombre de los cuales se dice en Mt 21,38: *Este es el heredero; venid, matémosle.* Luego parece haber sido conveniente que los gentiles no se enredasen en el pecado de la muerte de Cristo.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero los sacrificios figurativos de la ley antigua no eran ofrecidos por los gentiles, sino por los judíos. Luego la pasión de Cristo, que fue un verdadero sacrificio, tampoco debió ser realizada por mano de los gentiles.

3. Y también: como se dice en Jn 5,18, *los judíos buscaban matar a Cristo, no sólo porque quebrantaba el sábado, sino también porque decía que Dios era su Padre, haciéndose igual a Dios.* Ahora bien, estas afirmaciones parece que sólo iban contra la ley de los judíos; por lo cual ellos mismos dicen también en Jn 19,7: *Según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.* Luego parece haber sido conveniente que Cristo no padeciese por parte de los gentiles, sino por parte de los judíos; y que mintieron al decir (Jn 18,31): *A nosotros no nos está permitido matar a nadie,* porque muchos pecados eran castigados con la muerte según su ley, como es manifiesto por Lev 20.

En cambio está que el mismo Señor dice en Mt 20,19: *Lo entregarán a los gentiles para ser escarnecido, flagelado y crucificado.*

Solución. *Hay que decir:* En la misma forma de la pasión de Cristo estuvo prefigurado su efecto. La pasión de Cristo ejerció primeramente su efecto salvador en los judíos, muchísimos de los cuales fueron bautizados en la muerte de Cristo, como es notorio por Act 2,41 y 4,4. Pero después, mediante la predicación de los judíos, el efecto de la pasión de Cristo llegó a los gentiles. Y por tal motivo, fue conveniente que Cristo comenzase a padecer por parte de los judíos, y después, al entregarle los judíos, se concluyese su pasión a manos de los gentiles.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como Cristo, para demostrar la abundancia de su amor, por el que padecía, puesto en la cruz, pidió el perdón para sus perseguidores (cf. Le 23,34), a fin de que el fruto de su petición llegase a los judíos y a los gentiles, quiso padecer de unos y de otros.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de Cristo fue la oblación de un sacrificio en cuanto que Cristo, por propia voluntad, soportó la muerte por amor. Pero en cuanto padeció por parte de los perseguidores, su pasión no fue un sacrificio, sino un gravísimo pecado *.

b. La muerte de Cristo es sacrificio como expresión del amor. El sacrificio nuevo es la entrega del hombre mismo «en espíritu y en verdad».

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín[6], cuando los judíos gritaron: *A nosotros no nos está permitido matar a nadie,* quisieron decir que *no les estaba permitido matar a nadie debido a la santidad del día festivo, queja habían comentado a celebrar.*

O decían esto, como expone el Crisóstomo[7], porque querían matarle no en cuanto transgresor de la ley, sino en cuanto enemigo público, porque se hacía rey, sobre lo cual no les tocaba a ellos juzgar. O porque a ellos no les estaba permitido crucificarle, como deseaban, sino apedrearle, como hicieron con Esteban (cf. Act 7,57).

O, con más exactitud, debe decirse que los romanos, bajo cuyo poder se encontraban, les habían quitado la potestad de aplicar la pena de muerte.

ARTICULO 5

¿Conocieron a Cristo sus perseguidores?

In Sent. 3 d.19 a.l q."2 ad 5; *In Mt.* 21; *In / Cor.* 2 lect.2

Objeciones por las que parece que los perseguidores de Cristo le conocieron.

1. En Mt 21,38 se dice que *¿os labradores, al ver al hijo, se dijeron: Este es el heredero; venid, matémosle.* Por lo que comenta Jerónimo[8]: *Con estas palabras demuestra clarísimamente el Señor que los príncipes de los judíos no crucificaron al Hijo de Dios por ignorancia, sino por envidia. Se dieron cuenta de que El era aquel a quien el Padre dice, por medio del profeta: Pídemelo, y te daré en herencia las naciones* (Sal 2,8). Luego parece que conocieron que era el Cristo, o el Hijo de Dios.

2. Aún más: en Jn 15,24 dijo el Señor: *Pero ahora han visto* (mis obras)*j me han odiado a mí y a mi Padre.* Pero lo que se ve es claramente conocido. Luego los judíos, conociendo a Cristo, le martirizaron movidos por el odio.

3. Y también: en un *Sermón* del Concilio de Efeso[9] se dice: *Así como el que rasga un rescripto imperial es condenado a muerte, lo mismo que si hiciera pedáis una orden del Emperador, así los judíos, al crucificar a Cristo, a quien habían visto, pagarán las penas como si hubiesen llevado su tenacidad contra el mismo Verbo de Dios.* No hubiera sucedido tal si no hubiesen conocido que El era el Hijo de Dios, porque les hubiera excusado la ignorancia. Luego parece que los judíos, al crucificar a Cristo, se dieron cuenta de que era el Hijo de Dios.

En cambio está que en 1 Cor 2,8 se dice: *Si lo hubieran conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria.* Y en Act 3,17 dice Pedro, hablando a judíos: *Sé que lo hicisteis por ignorancia, como también vuestros príncipes.* Y el Señor, colgado en la cruz, exclamó: *Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen* (Le 23,34).

Solución. *Hay que decir:* Entre los judíos existía el senado y la plebe. El senado, llamado entre ellos los *príncipes,* conoció, como se dice en el libro *Quaest. Nov. et Vet. Test.*[10], lo mismo que lo conocieron los demonios, que El era el Mesías prometido en la Ley, *pues veían en él todas las señales futuras que anunciaron los profetas.* Sin embargo, ignoraban el misterio de su divinidad, y por este motivo dijo el Apóstol: *Si lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria* (1 Cor 2,8).

No obstante, debe tenerse en cuenta que la ignorancia de estos príncipes no les eximía del crimen, porque, en cierto modo, era una ignorancia afectada. Veían, efectivamente, las señales evidentes de su divinidad; pero, por odio y envidia de Cristo, las tergiversaban, y rehusaban dar fe a sus palabras, con las que declaraba que era el Hijo de Dios. Por lo cual él mismo dice de ellos en Jn 15,22: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado.* Y, de este modo, puede tomarse como dicho en nombre de ellos lo que se lee en Job 21,14: *Dijeron a Dios: Apártate de nosotros; no nos interesa la ciencia de tus caminos.*

La plebe, es decir, las multitudes, que no habían conocido los misterios de la Escritura, no se dieron cuenta plenamente de que él era el Mesías ni el Hijo de Dios, aunque algunos de ellos creyeron en él. Pero la multitud no creyó. Y si alguna vez abrigaron la duda de que fuese el Mesías por la abundancia de los milagros y la eficacia de su doctrina, como consta por Jn 7,31-41ss, luego, sin embargo, fueron engañados por sus príncipes para que no creye-

6. *In loann.* 18,31, tract.114: ML 35,1937. 7. *In loann.* homil.83: MG 59,452. 8. Cf. RÁBANO MAURO, *In Matth.* 21,38, 1.6: ML 107,1051. TOMÁS lo atribuye a JHRÓNIMO en *Caí. Aur. sup. Mt* 21,38 § 6; a CRISÓSTOMO en *In 1 Cor.* 2,8 lect.2. Cf. *Glossa ordin.* super *In Matth.* 21,38 (V,66 A). 9. P.III c.10 (MANSI 5,217). TKODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1384. 10. PsEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test,* q.66: ML 35,2261.

sen que él era el Hijo de Dios ni el Mesías. Por lo que también Pedro les dijo: *Sé que habéis hecho esto por ignorancia, como también vuestros príncipes* (Act 3,17), es a saber, porque habían sido engañados por éstos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras citadas están dichas en nombre de los labradores de la viña, en los que están representados los jefes del pueblo aquel, los cuales conocieron que él era el heredero, en cuanto que se dieron cuenta de que él era el Mesías prometido en la ley.

Pero contra esta respuesta parece militar el que las palabras de Sal 2,8, *Pídemelo, y te daré las naciones en heredad tuya,* están dirigidas al mismo a quien se dice: *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* (Sal 2,7). Por consiguiente, si conocieron que él era aquel a quien se dice: *Pídemelo, y te daré las naáones en heredad tuya,* se sigue que asimismo se dieron cuenta de que él era el Hijo de Dios. También el Crisóstomo [n], a propósito de ese mismo lugar, dice que conocieron que *él era el Hijo de Dios*. Y asimismo Beda [12] comenta acerca de Le 23,34 —*Porque no saben lo que hacen*—: *Es preciso observar que no ruega por aquellos que, habiendo entendido que era el Hijo de Dios, prefirieron crucificarle que confesarle por tal.*

Sin embargo, cabe responder a esto que conocieron que él era el Hijo de Dios, no por naturaleza, sino por la excelencia de un favor singular.

No obstante, podemos decir también que se afirma que conocieron al verdadero Hijo de Dios porque tenían signos evidentes de ello, a los que no quisieron asentir a causa del odio y de la envidia, de modo que reconociesen que él era el Hijo de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Antes de las palabras citadas, se anteponen estas otras: *Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado* (Jn 15,24); y luego añade: *Pero ahora han visto, y me han odiado a míy a mi Padre* (Jn 15,24). Por lo cual se demuestra que, viendo las obras admirables de Cristo, debido a su odio no le reconocieron por el Hijo de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La ignorancia afectada no excusa de pecado, sino que más bien parece agravarle, porque demuestra que el hombre es tan vehementemente sensible al pecado que quiere caer en la ignorancia para no evitar el pecado. Y por esto pecaron los judíos, por ser los que crucificaron no sólo a Cristo hombre, sino a Dios.

ARTICULO 6

¿Fue gravísimo el pecado de los que crucificaron a Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.l q."2 ad 5; *Exposit. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que el pecado de los que crucificaron a Cristo no fue gravísimo.

1. No es gravísimo el pecado que tiene excusa. Ahora bien, el mismo Señor excusó el pecado de quienes le crucificaban, cuando dijo (Le 23,34): *Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen.* Luego el pecado de aquéllos no fue gravísimo.

2. Aún más: el Señor dijo a Pilato (Jn 19,11): *El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.* Pero Pilato hizo crucificar a Cristo por medio de sus ministros. Luego parece haber sido mayor el pecado de Judas el traidor que el de quienes crucificaron a Cristo.

3. Y también: según el Filósofo, en V *Ethic.*[13], *nadie, queriendo, padece injusticia,* y como él mismo añade allí[14], *cuando nadie padece injusticia, nadie hace injusticia.* Luego nadie hace injusticia a quien quiere padecerla. Ahora bien, Cristo padeció voluntariamente, como antes se ha dicho (a.l; a.2 ad 2; q.46 a.6). Por consiguiente, los que crucificaron a Cristo no cometieron injusticia contra él. Y de esta manera, su pecado no fue gravísimo.

En cambio está lo que, sobre Mt 23,32 —*y vosotros colmad la medida de vuestros padres*—, dice el Crisóstomo [15]: *En verdad, excedieron la medida de sus padres. Aquéllos mataron a hombres; éstos, en cambio, crucificaron a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.5), los príncipes de los judíos conocieron a Cristo; y si existió en ellos alguna ignorancia, fue la ignorancia afectada que no podía excusarles. Y, por este motivo, su pecado fue gravísimo, lo mismo por el género del pecado que por la malicia de la voluntad.

11. Cf. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. itnperf. in Matth.* 21,38, homil.40: MG 56,855. 12. *In Lúe.* 23,34, 1.6: ML 92,616. 13. C.9 n.6 (Bic 1136b6); c.ll n.3 (BK 1138al2); S. Tu., lect.14 y 17. 14. ARISTÓTELES, *Ethic.* V c.9 n.3 (BK 1136a29). 15. Cf. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Of>. imperf. in Matth.* 23,32, homil.45: MG 56,888.

Las clases inferiores de los judíos pecaron gravísimamente en cuanto al género del pecado; pero su pecado quedaba aminorado por la ignorancia. Por lo cual, a propósito de Le 23,34 —*no saben lo que hacen*— comenta Beda [16]: *Ruega por aquellos que no supieron lo que hicieron, impulsados por el celo de Dios, pero no conforme a la ciencia.*

Mucho más excusable fue el pecado de los gentiles por cuyas manos fue crucificado Cristo, porque no tenían la ciencia de la ley.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La excusa del Señor no se refiere a los príncipes de los judíos, sino a las clases inferiores del pueblo, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo no fue entregado por Judas a Pilato, sino a los príncipes de los sacerdotes, quienes le entregaron a Pilato, según el pasaje de Jn 18,35: *Tu pueblo y tus pontífices te han entregado a mí.* Sin embargo, el pecado de todos éstos fue mayor que el de Pilato, que condenó a muerte a Cristo por temor del César. Y también que el pecado de los soldados, los cuales crucificaron a Cristo por mandato del gobernador; no por codicia, como Judas, ni por envidia y odio, como los príncipes y sacerdotes.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo quiso su pasión, como también la quiso Dios; pero no quiso la acción inicua de los judíos. Y, por este motivo, no quedan excusados de la injusticia los que mataron a Cristo. Y, sin embargo, el que mata a un hombre comete una injuria no sólo contra el hombre, sino también contra Dios y contra la república; como la comete igualmente el que se suicida, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[17]. Por esto David condenó a muerte *al que no había temido poner sus manos para matar al ungido del Señor,* a pesar de que aquél lo pedía, como se lee en 2 Sam 1,6ss.

16. *In Lúe.* 23,34, 1.6: ML 92,616.
17. C.ll n.3 (BK 1138a8); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 48

Sobre el modo en que actúa la pasión de Cristo

Viene a continuación el tema del efecto de la pasión de Cristo. Y, primero, sobre el modo de actuar; segundo, sobre el propio efecto (q.49).

Acerca de lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿La pasión de Cristo fue causa de nuestra salvación bajo la modalidad de mérito?—2. ¿A modo de satisfacción?—3. ¿Bajo la modalidad de sacrificio?— 4. ¿A modo de redención?—5. ¿El ser redentor es propio de Cristo?— 6. ¿Causó el efecto de nuestra salvación bajo la modalidad de eficiencia?

ARTICULO 1

¿La pasión de Cristo causó nuestra salvación bajo la modalidad de mérito?"

Infra a.6 ad 3; *De verít.* q.26 a.6 ad 21

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no causó nuestra salvación bajo la modalidad de mérito.

1. Los principios de los sufrimientos no están en nosotros. Pero nadie merece o es alabado sino por lo que tiene en él su principio. Luego la pasión de Cristo no causó nuestra salvación a modo de mérito.

2. Aún más: Cristo mereció desde el principio de su concepción para sí y para nosotros, como antes se ha dicho (q.34 a.3). Ahora bien, resulta superfluo merecer de nuevo lo que uno había merecido en otro tiempo. Luego Cristo no mereció nuestra salvación por su pasión.

3. Y también: la raíz del mérito es la caridad. Pero la caridad de Cristo, a la hora de su pasión, no fue mayor que antes de este momento. Luego, al padecer, no mereció más nuestra salvación de lo que antes la había merecido.

En cambio está que, sobre Flp 2,9 —*por lo cual Dios le exaltó,* etc.—, comenta Agustín ': *La humildad de la pasión es el mérito de la gloria; la gloria de la humildad es el premio.* Pero él fue glorificado no sólo en sí mismo, sino también en sus fieles, como dice en Jn 17,10. Luego parece que él mereció la salvación de sus fieles.

Solución. *Hay que dedr:* Como antes se ha expuesto (q.7 a.l y 9; q.8 a.l y 5), a Cristo le fue dada la gracia no sólo como a persona singular, sino como cabeza de la Iglesia, es a saber, para que desde él redundase en los miembros. Y por eso las obras de Cristo, en este aspecto, se comportan, tanto para él como para sus miembros, lo mismo que se portan las obras de otro hombre constituido en gracia respecto de sí mismo. Y es evidente que quienquiera que, constituido en gracia, padece por la justicia, merece por eso mismo la salvación, conforme al pasaje de Mt 5,10: *Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia.* Por consiguiente, Cristo, por su pasión, mereció la salvación no sólo para él, sino también para todos sus miembros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión, en cuanto tal, tiene un principio exterior. Pero en cuanto uno la padece voluntariamente, tiene un principio interior *.

1. *In loann.* tract.104: ML 35,1903.

a. En estos a.l y 2 se aplica lo dicho sobre la gracia capital (q.8 a.l) y sobre el mérito (q.19 a.4). Cristo merece y satisface por todos porque «cabeza y miembros son como una persona mística» (a.2, sol.l).

b. Cristo acepta voluntariamente su pasión. Aquí está la clave decisiva: porque fue capaz de morir «con amor y obediencia» satisfizo (a.2 c); porque sufrió con amor, su muerte es un sacrificio (a.3 sol.3); porque se entregó libremente, aquel sacrificio es redentor (a.4 c). Su muerte «recibida con amor» (q.51 a.4) es mérito, satisfacción, sacrificio y redención en favor de los hombres.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo, desde el principio de su concepción, nos mereció la salvación eterna; pero por nuestra parte existían ciertos impedimentos que nos estorbaban conseguir el efecto de los méritos precedentes. Por eso, con el fin de apartar tales impedimentos, fue conveniente que Cristo padeciese, como antes se ha dicho (q.46 a.3).

3. *A la tercera hay que dedr:* La pasión de Cristo tuvo algún efecto que no tuvieron los méritos precedentes, no por una mayor caridad, sino por la naturaleza de la obra, que concordaba con tal efecto, como es manifiesto por las razones alegadas sobre la conveniencia de la pasión de Cristo (en la sol.).

ARTICULO 2

¿La. pasión de Cristo fue causa de nuestra salvación a modo de satisfacción?

Infra a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.20 a.3; *Cont. Gentes* 4,55

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no fue causa de nuestra salvación a modo de satisfacción.

1. Parece que el satisfacer es propio del que peca, como es notorio en las otras partes de la penitencia, pues el dolerse y el confesarse es propio del que peca. Pero Cristo no pecó, conforme a las palabras de 1 Pe 2,22: *El, que no cometiópecado.* Luego no satisfizo con su propia pasión.

2. Aún más: a nadie se satisface con una ofensa mayor. Ahora bien, la ofensa suprema fue la perpetrada en la pasión de Cristo, porque quienes le mataron pecaron gravísimamente, como antes queda dicho (q.47 a.6). Luego da la impresión de que a Dios no se le pudo satisfacer mediante la pasión de Cristo.

3. Y también: la satisfacción incluye una cierta igualdad con la culpa, por ser un acto de justicia. Pero la pasión de Cristo no parece equivaler a todos los pecados del género humano, porque Cristo no padeció en su divinidad, sino en su carne, según aquellas palabras de 1 Pe 4,1: *Cristo padeció en la carne.* Y el alma, en la que se da el pecado, es mayor que la carne. Luego Cristo no satisfizo con su pasión por nuestros pecados.

En cambio está lo que, en nombre de Cristo, se dice en Sal 68,5: *Pagaba lo que no robé.* Pero no paga el que no satisface perfectamente. Luego parece que Cristo, padeciendo, satisfizo perfectamente por nuestros pecados.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente satisface aquel que muestra al ofendido algo que ama igual o más que aborrece el otro la ofensa. Ahora bien, Cristo, al padecer por caridad y por obediencia, presentó a Dios una ofrenda mayor que la exigida como recompensa por todas las ofensas del género humano. Primero, por la grandeza de la caridad con que padecía. Segundo, por la dignidad de su propia vida, ofrecida como satisfacción, puesto que era la vida de Dios y del hombre. Tercero, por la universalidad de su pasión y por la grandeza del dolor asumido, como antes se ha dicho (q.46 a.5 y 6). Y, por tal motivo, la pasión de Cristo no fue sólo una satisfacción suficiente, sino también superabundante por los pecados del género humano, según aquellas palabras de 1 Jn 2,2: *El es víctima de propiciación por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La cabeza y los miembros son como una sola persona mística. Y, por tal motivo, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como miembros suyos. Incluso dos hombres, en cuanto forman una sola cosa por medio de la caridad, son capaces de satisfacer el uno por el otro, como se declarará más adelante (véase *Suppl.* q.13 a.2). Pero no existe una razón semejante en lo que se refiere a la confesión y a la contrición, porque la satisfacción se concreta en un acto exterior, al que pueden asociarse instrumentos, entre los cuales se cuentan los amigos.

2. *A la segunda hay que decir.* La caridad de Cristo, al padecer, fue mayor que la malicia de quienes le crucificaron. Y por eso Cristo pudo satisfacer más con su pasión que lo pudieron ofender, al matarle, los que le crucificaron, en cuanto que la pasión de Cristo fue suficiente y superabundante para satisfacer por los pecados de los que le crucificaron.

3. *A la tercera hay que decir.* La dignidad de la carne de Cristo no debe apreciarse sólo conforme a la naturaleza de la carne, sino de acuerdo con la persona que la asume, es decir, en cuanto que era carne de Dios, lo cual la daba una dignidad infinita.

ARTICULO 3

¿Obró la pasión de Cristo a modo de sacrificio?

Supra q.47 a.4 ad 2; *infra* a.6 ad 3; q.49 a.4; *In Eph.* 5 lect.l;/«//e£r. 7 lect.l

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no obró a modo de sacrificio.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Pero en los sacrificios de la ley antigua, que eran figuras de Cristo, nunca se ofrecía carne humana; antes bien, tales sacrificios eran tenidos por nefandos, según aquellas palabras de Sal 105,38: *Derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán.* Luego parece que la pasión de Cristo no puede llamarse sacrificio.

2. Aún más: Agustín, en *De Civ. Dei*[2], escribe: *El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, es decir, un signo sagrado.* Ahora bien, la pasión de Cristo no es un signo, sino más bien lo significado por los otros signos. Luego parece que la pasión de Cristo no es sacrificio.

3. Y también: todo el que ofrece un sacrificio realiza una acción sagrada, como lo manifiesta el mismo nombre de *sacrificio.* Pero los que mataron a Cristo no realizaron una acción sagrada, sino que cometieron una inmensa maldad. Luego la pasión de Cristo fue más bien un maleficio que un sacrificio.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 5,2: *Se entregó por nosotros como oblación y hostia a Dios de suave olor.*

Solución. *Hay que decir:* Propiamente se llama sacrificio la obra hecha con el honor que de verdad le es debido a Dios, con el fin de aplacarle. Y de ahí proviene lo que dice Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[3]: *Es verdadero sacrificio toda obra hecha para unirnos con Dios en santa sociedad, es decir, la referida a aquel fin bueno mediante el cual podemos ser verdaderamente bienaventurados.* Ahora bien, Cristo, como se añade en el mismo lugar, *en la pasión se ofreció a sí mismo por nosotros,* y el mismo hecho de haber sufrido voluntariamente la pasión fue una obra acepta a Dios en grado sumo, como que procedía de la caridad. Por lo que resulta evidente que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio. Y, como el propio Agustín añade luego en el mismo libro[4], *de este verdadero sacrificio fueron muchos y variados signos los antiguos sacrificios de los santos, estando representado este único sacrificio por muchas figuras, como si se expresase una misma cosa con diversas palabras, a fin de recomendarla mucho sin fastidio;* y, *teniendo en cuenta que en todo sacrificio deben tenerse presentes cuatro cosas,* como escribe Agustín en IV *De Trin.*[5], a saber: *a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece, el mismo único y verdadero mediador que nos reconcilia con Dios por medio del sacrificio pacífico, permanecía uno con aquel a quien lo ofrecía, hada uno en sí mismo a aquellos por quienes lo ofrecía, siendo uno mismo el que ofrecía y lo que ofrecía*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque la verdad responda en algún aspecto a la figura, no concuerda enteramente con la misma, porque es justo que la verdad supere a la figura. Y, por este motivo, la figura de este sacrificio, en el que se ofrece por nosotros la carne de Cristo, fue oportunamente la carne, no la humana, sino la de diversos animales, que figuraban la carne de Cristo. Esta es el sacrificio perfectísimo: Primero, porque, siendo carne de naturaleza humana, se ofrece convenientemente por los hombres, y éstos la comen bajo forma sacramental. Segundo, porque, siendo pasible y mortal, resultaba apta para la inmolación. Tercero, porque, al carecer de pecado, era eficaz para limpiar los pecados. Cuarto, porque, siendo la carne del mismo que la ofrecía, resultaba acepta a Dios por la caridad del que ofrecía su propia carne.

De donde dice Agustín en IV *De Trin.*[6]: *¿Qué cosa podrían tomar los hombres más conveniente para ofrecerla por sí mismos que la carne humana? Y ¿qué más apto para la inmolación que la carne mortal? Y ¿qué tan puro para limpiar los vicios de los hombres como la carne concebida y nacida de un seno virginal sin el contagio de la concupiscencia carnal? Y ¿qué cosa podía ser ofre-*

2. C.5:ML 41,282. 3. C.6: ML 41,283. 4. *De Civ. Dei* 1.10 c.20: ML 41,298. 5. C.14: ML 42,901. 6. C.14: ML 42,901.

c. Hay prioridad del sacrificio interior sobre el externo. El objetivo último del sacrificio es la comunión. La muerte de Cristo no se reduce a satisfacción y mérito, «nos reconcilia con Dios», es el «nuevo sacrificio» (sol.l; a.6 sol.3).

cida y aceptada tan gratamente como la carne de nuestro sacrificio, hecha cuerpo de nuestro sacerdote?

2. *A la segunda hay que decir.* Allí habla Agustín de sacrificios visibles figurativos. Y, sin embargo, la pasión de Cristo, a pesar de ser algo significado por otros sacrificios figurativos, es, con todo, signo de algo que nosotros debemos observar, de acuerdo con 1 Pe 4,1-2: *Puesto que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros del mismo pensamiento: Que quien padeció en la carne, rompió con los pecados, para vivir el resto del tiempo en la carne, no ya para las concupiscencias humanas, sino para la voluntad de Dios.*

3. *A. la tercera hay que decir:* La pasión de Cristo fue, por parte de quienes le mataron, un maleficio; pero, por parte de quien padecía por caridad, fue un sacrificio. Por eso se dice que el propio Cristo ofreció este sacrificio, pero no los que le mataron.

ARTICULO 4

¿Realizó la pasión de Cristo nuestra salvación a modo de redención?

Infra. a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.19 a.4 q."l; *In Rom.* 3 lect.3

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no realizó nuestra salvación a modo de redención.

1. Nadie compra o redime lo que no ha dejado de ser suyo. Pero los hombres nunca dejaron de ser de Dios, conforme a lo que se lee en Sal 23,1: *Del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y cuantos lo habitan.* Luego parece que Cristo no nos redimió con su pasión.

2. Aún más: como dice Agustín en XIII *De Trin.* [7], *el diablo debía ser vencido por Cristo con la justicia.* Ahora bien, la justicia exige que quien con dolo se apoderó de cosa ajena, sea privado de ella, porque *el fraude y el dolo a nadie deben favorecer,* como enseña también el derecho de gentes [8]. Por consiguiente, habiendo engañado y subyugado el diablo dolosamente al hombre, criatura de Dios, parece que el hombre no debió ser liberado de su potestad a modo de redención.

3. Y también: el que compra o redime algo, paga el precio a quien lo posee. Pero Cristo no paga con su sangre, llamada precio de nuestra redención, al diablo, que nos tenía cautivos. Luego Cristo no nos redimió con su pasión.

En cambio está lo que se lee en 1 Pe 1,18-19: *No habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres con oro o con plata corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de cordero inmaculado y sin defecto.* Y en Gal 3,13 se dice: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho maldición por nosotros.* Se dice que se hizo maldición por nosotros en cuanto que padeció por nosotros en la cruz, como antes se ha expuesto (q.46 a.4 ad 3). Luego nos redimió por medio de su pasión.

Solución. *Hay que decir:* El hombre estaba encadenado por el pecado de dos modos: Primero, por la esclavitud del pecado, porque *quien comete pecado es esclavo del pecado,* como se dice en Jn 8,34, y en 2 Pe 2,19: *Uno queda esclavo de aquel que le vence.* Por consiguiente, habiendo vencido el diablo al hombre mediante la inducción al pecado, el hombre quedó sujeto a la esclavitud del diablo. Segundo, en cuanto al reato de la pena, con el que el hombre quedaba ligado conforme a la justicia divina. Y esto es también una cierta esclavitud, pues a la esclavitud pertenece el que uno sufra lo que no quiere, por ser propio del hombre libre disponer de sí mismo como él quiere.

En consecuencia, habiendo sido la pasión de Cristo satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado y por el reato del género humano, fue como un precio [d] mediante el cual fuimos liberados de una y otra esclavitud. Pues la misma satisfacción que alguien ofrece por sí o por otro se llama un cierto precio con el que uno se redime del pecado y de la pena, conforme a las palabras de Dan 4,24: *Redime tus pecados con limosnas.* Y Cristo satisfizo, no entregando

7. C.13: ML 42,1026 8. Cf. *Decretal. Gregor. IX* l.3 tit.4 c.12 *Tuae fraternitatis discntio* (RF II, 463). Véase también 1.1 tit.3 c.16 *Ex tenore* (RF II, 23); 1.2 tit.14 c.2 *Ex litteris* (RF II, 292).

d. Los términos «precio», «compra», «rescate», que vemos en los escritos paulinos, deben ser interpretados en el contexto bíblico: Dios compra, adquiere, hace de la humanidad «su pueblo» (Ex 19,5), y es su «goel» que sale fiador del mismo (Ex 3,6). Pero no debemos exagerar la metáfora sobre un rescate pagado al demonio, pues el hombre, incluso pecador, sigue siendo propiedad de Dios (sol.2 y 3).

dinero o cosa semejante, sino dando por nosotros lo más grande imaginable, El mismo. Y por este motivo, la pasión de Cristo es llamada redención nuestra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Se afirma que el hombre es de Dios de dos modos: Uno, en cuanto que está sometido a su poder. Y, en este sentido, el hombre nunca ha dejado de ser posesión de Dios, conforme a aquellas palabras de Dan 4,22.29: *El Altísimo domina sobre el reino de los hombres, j se lo dará a quien le plazca.* Otro, por la unión con El mediante la caridad, como se dice en Rom 8,9: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo.*

En consecuencia, del primer modo, el hombre no ha dejado nunca de ser de Dios. Del segundo, dejó de ser de Dios a causa del pecado. Y por tanto, en cuanto que fue liberado del pecado por Cristo, que satisfizo con su pasión, se dice que fue redimido por la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir:* El hombre, al pecar, quedaba ligado a Dios y al diablo. Con la culpa había ofendido a Dios y se había sometido al diablo, prestándole asentimiento. De donde, en virtud de la culpa, no se había hecho siervo de Dios, sino más bien, al apartarse de Dios, había incurrido en la esclavitud del diablo, permitiéndolo Dios justamente por causa de la ofensa cometida contra El. Pero, por razón de la pena, el hombre estaba ligado principalmente con Dios, como con su juez supremo, y con el diablo, como con su verdugo, conforme a aquel pasaje de Mt 5,25: *No sea que tu adversario te entregue aljuez y eljuez al alguacil, esto es, al ángel cruel de los castigos,* como lo interpreta el Crisóstomo[9]. Así pues, aunque el diablo, en cuanto a sí mismo se refería, injustamente retuviese al hombre, al que con fraude había engañado, bajo su esclavitud, lo mismo en lo que se refiere a la culpa que en lo que atañe a la pena, era justo, no obstante, que el hombre padeciese, permitiéndolo Dios en cuanto a la culpa, y disponiéndolo El en cuanto a la pena. Y por tanto, en lo que toca a Dios, su justicia exigía que el hombre fuese redimido; pero no lo exigía en lo que se refiere al diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Al ser necesaria la redención del hombre por lo que a Dios se refiere, y no por lo que al diablo atañe, no era preciso pagar el precio al diablo, sino a Dios; y por este motivo no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestra redención, al diablo, sino a Dios.

ARTICULO 5

¿El ser redentor es propio de Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.4 q."2

Objeciones por las que parece que el ser redentor no es privativo de Cristo.

1. Se dice en Sal 30,6: *Me has rescatado, Señor, Dios verdadero.* Ahora bien, el ser Señor, Dios verdadero, es común a toda la Trinidad. Luego no es propio de Cristo.

2. Aún más: se dice que redime aquel que entrega el precio de la redención. Pero Dios Padre entregó a su Hijo como redención por nuestros pecados, conforme a aquellas palabras de Sal 110,9: *El Señor envió la redención a su pueblo,* esto es, *a Cristo, que otorga la redención a los cautivos,* como interpreta la *Glosa*[10]. Luego no nos redimió solamente Cristo, sino también Dios Padre.

3. Y también: no sólo fue provechosa para nuestra salvación la pasión de Cristo, sino que igualmente lo fue la de los demás santos, según aquel pasaje de Col 1,24: *Me alegro de mis padecimientos por vosotros y completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia.* Luego no debe llamarse redentor solamente Cristo, sino también los otros santos.

En cambio está lo que se dice en Gal 3,13: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros.* Ahora bien, sólo Cristo se hizo maldición por nosotros. Luego solamente Cristo debe llamarse nuestro Redentor.

Solución. *Hay que decir:* Para que alguien redima, se necesitan dos cosas: el acto de la redención y el pago del precio. Si uno paga el precio para la redención de una cosa, y ese precio no es suyo, sino de otra persona, no se llama redentor principal; lo es más el que es dueño del precio. Ahora bien, el precio de nuestra redención es la sangre de Cristo, o su vida corporal, *que es su sangre* (cf. Lev 17,11), entregada por el propio Cristo. Por lo que ambas cosas pertenecen inme-

9. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 5,25: MG 56,693.

10. *Glossa interl.* (III, 253v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1007.

diatamente a Cristo en cuanto hombre; pero pertenecen a toda la Trinidad como a causa primera y remota, que era la dueña de la misma vida de Cristo, como autor primero, y por la cual fue inspirado al mismo Cristo en cuanto hombre el que padeciese por nosotros. Y, por esta causa, el ser inmediatamente Redentor es algo propio de Cristo en cuanto hombre, aunque la misma redención pueda atribuirse a toda la Trinidad como a causa primera[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* La *Glosa*[11] expone así las palabras del salmo mencionado: *Tú, Dios verdadero, me redimiste en Cristo, que clamaba: En tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu.* Y, de este modo, la redención pertenece inmediatamente a Cristo hombre; pero, principalmente, pertenece a Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo hombre pagó inmediatamente el precio de nuestra redención; pero lo hizo por mandato del Padre como autor principal.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los sufrimientos de los santos son provechosos para la Iglesia, no a modo de redención, sino a manera de exhortación y de ejemplo, conforme a aquellas palabras de 2 Cor 1,6: *Si somos atribulados, es para vuestra exhortación y salvación.*

ARTICULO 6

¿Realizó la pasión de Cristo nuestra salvación por vía de eficiencia?

Supra q.8 a.l ad 1; *infra* q.49 a.l; q.56 a.l ad 3; q.78 a.4; *In Sent.* 3 d.5 q.l a.2 ad 6; d.18 a.l obj.4; a.6 resp.l; *In Rom.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no realizó nuestra salvación por vía de eficiencia.

1. La causa eficiente de nuestra salvación es la grandeza del poder divino, conforme a las palabras de Is 59,1: *He aquí que no se ha acortado su mano, de modo que no puede salvar. Cristo,* en cambio, *fue crucificado por su debilidad,* como se dice en 2 Cor 13,4. Luego la pasión de Cristo no obró eficientemente nuestra salvación.

2. Aún más: ningún agente corporal obra eficientemente más que por contacto; por lo que también Cristo limpió al leproso tocándole (cf. Mt 8,3; Me 1,41; Le 5,13), *para mostrar que su cuerpo tenía virtud salutífera,* como dice el Crisóstomo[12]. Pero la pasión de Cristo no pudo tocar a todos los hombres. Luego no pudo obrar eficientemente la salvación de todos los hombres.

3. Y también: no parece propio de una misma persona obrar a modo de mérito y por vía de eficiencia, porque el que merece espera el efecto de otro. Ahora bien, la pasión de Cristo obró nuestra salvación por vía de mérito. Luego no la realizó a modo de eficiencia.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 1,18: *La doctrina de la cruz es poder de Dios para los que se salvan.* Pero el poder de Dios obra eficientemente nuestra salvación. Luego la pasión de Cristo en la cruz obró eficientemente nuestra salvación.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble causa eficiente: una principal; otra instrumental. La causa eficiente principal de la salvación de los hombres es Dios. Pero, al ser la humanidad de Cristo *instrumento de la divinidad,* como antes se ha dicho (q.2 a.6 arg.4; q.l3 a.2 y 3; q.l9 a.l; q.43 a.2), se sigue que todas las acciones y sufrimientos de Cristo obran instrumentalmente la salvación humana en virtud de la divinidad. Y, de acuerdo con esto, la pasión de Cristo causa eficientemente la salvación de los hombresz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La pasión de Cristo, referida a su carne, convino a la flaqueza que asumió; pero, referida a la divinidad, obtiene de ésta un poder infinito, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 1,25: *Laflaque-*

11. *Glossa* LOMBARDI, super Ps. 30,6: ML 191,303; cf. *Glossa inferí.,* super Ps.30,6 (III, 126r).
12. Véase CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Matth.* 8,3: MG 72,389; TEOFILACTO, *In Lúe.* 5,13: MG 123,761; este texto lo recoge el propio TOMÁS en *Cat. Aur. sup. Le.* 5,13 § 4.

e. La redención es obra de la Trinidad que inspira a Cristo que se entregue por nosotros. Epifanía del amor de Dios manifiesto en el amor del hombre.

/ Las acciones y sufrimientos de Cristo no sólo merecen la salvación para nosotros (aspecto ascendente) sino también son causa instrumental de la divinidad en nuestra santificación (aspecto descendente).

za de Dios es más fuerte que los hombres, es a saber: porque la flaqueza de Cristo, en cuanto flaqueza de Dios, tiene una fuerza que supera a todo poder humano.

2. *A la segunda hay que dedr:* La pasión de Cristo, a pesar de ser corporal, tiene poder espiritual por su unión con la divinidad. Y por eso logra la eficacia por contacto espiritual, esto es, por medio de la fe y de los misterios de la fe, según aquellas palabras del Apóstol en Rom 3,25: *A quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por la fe en su sangre.*

3. *A la tercera hay que dedr:* La pasión de Cristo, en cuanto vinculada con su divinidad, obra por vía de eficiencia; pero, en cuanto referida a la voluntad del alma de Cristo, obra por vía de mérito; vista en la carne de Cristo, actúa a modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados del reato de la pena; a modo de redención, en cuanto que mediante la misma quedamos libres de la esclavitud de la culpa; y a modo de sacrificio, en cuanto que por medio de ella somos reconciliados con Dios, como luego se dirá (q.49).

CUESTIÓN 49

Sobre los efectos de la pasión de Cristo

Corresponde a continuación tratar de los efectos de la pasión de Cristo. Y sobre esto se formulan seis preguntas:

1. ¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado?—2. ¿Fuimos por ella librados del poder del diablo?—3. ¿Fuimos por ella librados del reato de la pena?—4. ¿Fuimos por ella reconciliados con Dios?—5. ¿Nos abrió las puertas del cielo?—6. ¿Alcanzó Cristo por ella su exaltación?

ARTICULO 1

¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado?

Infra q.69 a.l ad 2 et 3; /« *Sent.* 3 d.19 a.l q.ae1 y 2 expos. text.; *Compend. theol.* c.239; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que por la pasión de Cristo no fuimos librados del pecado.

1. Librar del pecado es algo propio de Dios, de acuerdo con aquello de Is 43,25: *Soy jo quien, por amor de mí, borro tus pecados.* Ahora bien, Cristo no padeció en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego la pasión de Cristo no nos libró del pecado.

2. Aún más: lo corporal no obra sobre lo espiritual. Pero la pasión de Cristo es corporal; el pecado, en cambio, sólo existe en el alma, que es una criatura espiritual. Luego la pasión de Cristo no pudo limpiarnos del pecado.

3. Y también: nadie puede librar de un pecado aún no cometido, pero que se cometerá en el futuro. Por consiguiente, habiéndose cometido muchos pecados después de la pasión de Cristo, y cometiéndose cada día, da la impresión de que no hemos sido liberados del pecado por la pasión de Cristo.

4. Todavía más: una vez que se pone la causa suficiente, nada más se requiere para que se produzca el efecto. En cambio, para el perdón de los pecados se requieren otras cosas, a saber, el bautismo y la penitencia. Luego parece que la pasión de Cristo no es causa suficiente para la remisión de los pecados.

5. Por último: en Prov 10,12: se dice: *El amor encubre todos los pecados;* y en 15,27 se lee: *Por la misericordia y la fe se limpian los pecados.* Pero hay otras muchas cosas en las que tenemos fe y que excitan la caridad. Luego la pasión de Cristo no es la causa propia de la remisión de los pecados.

En cambio está lo que se lee en Ap 1,5: *Nos amóy nos limpió de nuestros pecados por la virtud de su sangre.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de la remisión de nuestros pecados de tres modos: Primero, a manera de excitante a la caridad, porque, como dice el Apóstol en Rom 5,8-9: *Dios probó su amor hacia nosotros porque, siendo enemigos, Cristo murió por nosotros.* Y por la caridad logramos el perdón de los pecados, según aquel pasaje de Le 7,47: *Le han sido perdonados muchos pecados, porque amó mucho.*

Segundo, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados por vía de redención. Por ser El nuestra cabeza, mediante su pasión, sufrida por caridad y obediencia, nos libró, como a miembros suyos, de los pecados, como por el precio de su pasión, cual si un hombre, mediante una obra meritoria realizada con las manos, se redimiese a sí mismo de un pecado que hubiera cometido con los pies. Pues como el cuerpo natural es uno, integrado por la diversidad de miembros, así toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su cabeza, que es Cristo.

Tercero, a modo de eficiencia, en cuanto que la carne, en la que Cristo sufrió la pasión, es *instrumento de la divinidad,* por lo que los sufrimientos y las acciones de Cristo obran con el poder divino para expulsar el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no padeció en cuanto Dios, su carne es, sin embargo, instrumento de la divinidad. Y, por este motivo, su pasión tiene poder

divino para expulsar el pecado, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la pasión de Cristo sea corporal, obtiene, sin embargo, un poder espiritual de la divinidad, de la que la carne, que le está unida, es instrumento. Y, a causa de ese poder, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo, con su pasión, nos libró causalmente de los pecados, es decir, instituyendo una causa de nuestra liberación, en virtud de la cual pudiera ser perdonada cualquier clase de pecados en cualquier tiempo, tanto pasados como presentes o futuros; como si un médico prepara una medicina con la que pueda curarse cualquier clase de enfermedad, incluso en el futuro[a].

4. *A. la cuarta hay que decir.* Por haber precedido la pasión de Cristo como causa universal de la remisión de los pecados, como acabamos de decir (ad 3), es necesario que se aplique a cada uno para la remisión de los propios pecados. Y esto se realiza por el bautismo, la penitencia y los demás sacramentos, que obtienen su poder de la pasión de Cristo, como luego se verá (q.62 a.5).

5. *A. la quinta hay que decir:* También por la fe se nos aplica la pasión de Cristo para recibir sus frutos, según aquellas palabras de Rom 3,25: *A. quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre.* Pero la fe por la que somos purificados de los pecados no es la fe informe, que puede coexistir con el pecado, sino la fe informada por la caridad, para que, de esta manera, se nos aplique la pasión de Cristo no sólo en cuanto al entendimiento, sino asimismo en cuanto a la voluntad. Y también por este medio se perdonan los pecados en virtud de la pasión de Cristo.

ARTICULO 2

¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del poder del demonio?

Supra q.48 a.4; *In Sent.* 3 d.19 a.2; *In Hebr.* 2 lect.4

Objeciones por las que parece que no hemos sido liberados del poder del demonio mediante la pasión de Cristo.

1. No tiene poder sobre algunos aquel que no puede hacer nada sobre ellos sin el permiso de otros. Ahora bien, el demonio no ha podido nunca hacer cosa alguna en perjuicio de los hombres sin la permisión divina, como es evidente por la historia de Job (c.l y 2), a quien, recibida la permisión divina, dañó primero en los bienes y luego en el cuerpo. Y del mismo modo se dice en Mt 8,31-32 que los demonios no pudieron entrar en los puercos más que cuando Cristo se lo concedió. Luego el demonio no tuvo nunca poder sobre los hombres. Y, en tal supuesto, no hemos sido librados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

2. Aún más: el demonio ejerce su poder sobre los hombres tentando y atormentando corporalmente. Pero esto sigue todavía sucediendo en los hombres después de la pasión de Cristo. Luego no hemos sido liberados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

3. Y también: el poder de la pasión de Cristo tiene una duración perpetua, conforme a lo que se dice en Heb 10,14: *Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.* Pero la liberación del poder del diablo ni se da en todas partes, puesto que todavía existen en muchos sitios idólatras, ni será perpetua, porque cuando llegue el Anticristo ejercerá el demonio su poder en grado sumo en perjuicio de los hombres. Sobre esto se dice en 2 Tes 2,9-10 que *su venida irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos.* Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no es causa de la liberación del género humano del poder del diablo.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 12,31-32, cuando se acerca su pasión: *Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todas las cosas hacia mí.* Pero fue levantado de la tierra por la pasión de la cru2. Luego por su pasión fue arrojado fuera el poder del demonio sobre los hombres.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del poder que ejercía el demonio sobre los hombres antes de la pasión de Cristo, hay que tener en cuenta tres cosas: La primera, por parte del hombre, que, con su pecado, mereció ser entregado en poder del diablo, que le había vencido mediante la tentación. La

a. Cristo nos libera abriéndonos un camino para que cada uno libremente lo recorramos; también a.3 sol.l.

segunda, por parte de Dios, ofendido por el hombre al pecar, el cual, en virtud de su justicia, dejó al hombre en poder del demonio. La tercera, por parte del mismo diablo, que, con su pésima voluntad, impedía al hombre la consecución de la salvación.

Así pues, en cuanto a lo primero, el hombre quedó libre del poder del diablo por la pasión de Cristo, dado que ésta es causa de la remisión de los pecados, como se ha dicho (a.l). Por lo que se refiere a lo segundo, hay que decir que la pasión de Cristo nos libró del poder del diablo al reconciliarnos con Dios, como luego se dirá (a.4). Y en lo que atañe a lo tercero, la pasión de Cristo nos libró del diablo, porque éste excedió, a la hora de la pasión de Cristo, el límite del poder que Dios le había concedido, maquinando la muerte de Cristo, que no la había merecido, por estar exento de pecado. De donde dice Agustín en XIII *De Trin.*[1]: *El diablo fue vencido por la justicia de Cristo, porque, sin encontrar en él nada digno de muerte, le mató no obstante; y es enteramente justo que los deudores que retenía quedasen libres, al creer en Aquel a quien, sin deuda de ninguna clase, había dado muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No afirmamos que el diablo tuviese poder sobre los hombres de tal modo que pudiese hacerles daño sin la permisión divina, sino que, con justicia, se le permitía dañar a los hombres, a quienes, mediante la tentación, había inducido a prestarle su consentimiento.

2. *A. la segunda hay que decir.* También ahora puede el diablo, con la permisión de Dios, tentar a los hombres en el espíritu y atormentarles en el cuerpo; pero el hombre tiene a su disposición el remedio de la pasión de Cristo, con el que puede defenderse contra los ataques del enemigo, para no ser arrastrado a la desgracia de la muerte eterna. Y cuantos, antes de la pasión de Cristo, resistían al diablo, podían hacerlo por la fe en la pasión de Cristo; aunque, antes de realizarse la pasión de Cristo, ninguno podía eludir las garras del diablo en un aspecto, en el de no descender al infierno. De éste pueden librarse los hombres después de la pasión de Cristo y en virtud de la misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios permite al demonio que pueda engañar a los hombres en determinadas personas, tiempos y lugares, de acuerdo con la razón desconocida de sus juicios. Sin embargo, en virtud de la pasión de Cristo, siempre tienen los hombres un remedio preparado para guardarse de las insidias de los demonios, incluso en los tiempos del Anticristo. Pero si algunos descuidan valerse de este remedio, nada pierde la eficacia de la pasión de Cristo.

ARTICULO 3

¿Por la pasión de Cristo fueron librados los hombres de la pena del pecado?

Supra q.48 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.19 a.3 q.ª1 y 2; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que los hombres no fueron liberados por la pasión de Cristo de la pena del pecado.

1. La pena principal del pecado es la condenación eterna. Ahora bien, los que estaban condenados en el infierno por sus pecados no fueron librados por la pasión de Cristo, porque *en el infierno no hay redención.* Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no liberó a los hombres de la pena.

2. Aún más: a los que son librados del reato de la pena no se les debe imponer pena alguna. Pero a los penitentes se les impone la pena de la satisfacción. Luego, por la pasión de Cristo, no han sido librados los hombres del reato de la pena.

3. Y también: la muerte es pena del pecado, según aquellas palabras de Rom 6,23: *El salario del pecado es la muerte.* Pero todavía después de la pasión de Cristo los hombres se mueren. Luego parece que por la pasión de Cristo no hemos sido librados del reato de la pena.

En cambio está lo que se dice en Is 53,4: *Verdaderamente él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores.*

Solución. *Hay que decir:* Por la pasión de Cristo hemos sido liberados del reato de la pena, de dos modos. Uno, directamente, en cuanto que la pasión de Cristo fue una satisfacción suficiente y sobreabundante por los pecados de todo el género humano. Y, una vez ofrecida la satisfacción suficiente, desaparece el reato de la pena. Otro, indirectamente, en cuanto que la pasión de

1. C.14: ML 42,1027.

Cristo es causa de la remisión del pecado, en el que se asienta el reato de la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión de Cristo consigue su efecto en aquellos a quienes se aplica por la fe y la caridad y mediante los sacramentos de la fe. Y de ahí que los condenados en el infierno, por no unirse del modo antedicho con la pasión de Cristo, no pueden percibir el efecto de ésta.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se ha expuesto (a.l ad 4 y 5; 1-2 q.85 a.5 ad 2), para que consigamos el efecto de la pasión de Cristo es necesario que nos configuremos con El. Y nos configuramos con El sacramentalmente en el bautismo, conforme al pasaje de Rom 6,4: *Con Elfuimos sepultados por el bautismo en la muerte.* Por eso no se impone pena alguna satisfactoria a los bautizados, porque, mediante la satisfacción de Cristo, quedan enteramente liberados. Pero, como *Cristo murió una sola vez por nuestros pecados,* según se dice en 1 Pe 3,18, el hombre no puede configurarse una segunda vez con la muerte de Cristo por el sacramento del bautismo. Por este motivo es necesario que quienes, después del bautismo, pecan, se configuren con Cristo paciente mediante alguna penalidad o sufrimiento que deben tolerar en sí mismos. Tal penalidad, a pesar de ser muy inferior a la requerida por el pecado, resulta suficiente por la cooperación de la satisfacción de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* La pasión de Cristo produce su efecto en nosotros por cuanto nos incorporamos a El como los miembros a su cabeza, de acuerdo con lo que antes se ha dicho (a.l; q.48 a.l; a.2 ad 1). Pero los miembros deben ser conformes con la cabeza. Y, por tal motivo, como Cristo tuvo primero la gracia en el alma junto con la pasibilidad del cuerpo, y por la pasión llegó a la gloria de la inmortalidad, así también nosotros, que somos sus miembros, somos liberados por su pasión del reato de cualquier pena, pero de modo que, primero, recibimos en el alma *el espíritu de adopción filial* (cf. Rom 8,15), con el que somos destinados a la herencia de la gloria de la inmortalidad, teniendo todavía un cuerpo pasible y mortal. Después, *configurados con los padecimientos y la muerte de Cristo,* somos conducidos a la gloria inmortal, conforme a aquellas palabras del Apóstol en Rom 8,17: *Si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, a condición de que padezcamos con El, para ser glorificados juntamente con El*[b].

ARTICULO 4

¿Somos reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo?

ln Sent. 3 d.19 a.5 q."l; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

1. La reconciliación no tiene lugar entre amigos. Pero Dios siempre nos ha amado, según palabras de Sab 11,25: *Amas a todos los seres j no aborreces nada de lo que hiciste.* Luego la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

2. Aún más: una misma cosa no puede ser principio y efecto; por lo que la gracia, que es el principio del mérito, no puede ser merecida. Ahora bien, el amor de Dios es el principio de la pasión de Cristo, según aquellas palabras de Jn 3,16: *De taimado amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito.* Luego no parece que hayamos sido reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo, de modo que comenzara a amarnos de nuevo.

3. Y también: la pasión de Cristo fue llevada a cabo por los hombres que le mataron, los cuales ofendieron con eso gravemente a Dios. Luego la pasión de Cristo es más bien causa de indignación que de reconciliación con Dios.

En cambio está lo que escribe el Apóstol en Rom 5,10: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de nuestra reconciliación con Dios, de dos modos: Primero, en cuanto que quita el pecado, por el que los hombres se constituyen en enemigos de Dios, según el pasaje de Sab 14,9: *Dios aborrece por igual al impío y a su impiedad;* y en Sal 5,7 se dice: *Odias a todos los que obran la iniquidad.*

b. Los frutos de la Pasión llegan a los hombres mediante los sacramentos; también sol.3 y a.l, sol.4; q.52,8 sol.2. Será una idea fundamental para el estudio de los sacramentos (q.60, intr.).

Segundo, en cuanto que es para Dios un sacrificio gratísimo. Es un efecto propio del sacrificio el de aplacar a Dios, como acontece con el hombre que perdona la ofensa cometida contra él, en atención a un obsequio que se le hace. Por esto se dice en 1 Sam 26,19: *Si es el Señor quien te excita contra mí, que El reciba el olor de una ofrenda.* Y, de igual modo, fue un bien tan grande el que Cristo padeciese voluntariamente que, por causa de este bien hallado en la naturaleza humana, Dios se aplacó en relación con todas las ofensas del género humano, en cuanto a aquellos que están unidos a Cristo paciente en el modo antedicho (a.l ad 4; a.3 ad 1; q.48 a.6 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Dios ama a todos los hombres por razón de la naturaleza, que El mismo ha creado. Pero los aborrece por razón de los pecados que cometen contra El, según el pasaje de Eclo 12,3: *El Altísimo odia a los pecadores.*

2. *A. la segunda hay que decir:* No se dice que Cristo nos haya reconciliado con Dios como si éste comenzase a amarnos de nuevo, puesto que en Jer 31,3 está escrito: *Con amor eterno te he amado.* Se dice eso porque, mediante la pasión de Cristo, fue suprimida la causa del odio, sea por la purificación del pecado, sea por la compensación de un bien más aceptable[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* Así como fueron hombres los que mataron a Cristo, así también lo fue Cristo, que sufrió la muerte. Pero la caridad de Cristo paciente fue mayor que la iniquidad de quienes le mataron. Y, por tal motivo, la pasión de Cristo tuvo más poder para reconciliar a todo el género humano con Dios que para provocarle a la ira.

ARTICULO 5

¿Con su pasión nos abrió Cristo las puertas del cielo?

Supra q.39 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.18 a.6 q.ª2 y 3; d.22 q.3 a.l ad 4; *In Sent.* 4 d.4 q.2 a.2 q.ª6; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que Cristo no nos abrió con su pasión las puertas del cielo.

1. En Prov 11,18 se dice: *El que siembra justicia, tendrá su salario verdadero.* Pero el salario de la justicia es la entrada en el reino de los cielos. Parece, por consiguiente, que los santos padres, que practicaron las obras de la justicia, consiguieron fielmente la entrada en el reino de los cielos, incluso sin la pasión de Cristo. Luego ésta no fue causa de la apertura de las puertas del reino de los cielos.

2. Aún más: antes de tener lugar la pasión de Cristo, Elias fue arrebatado al cielo, como se escribe en 2 Re 2,11. Ahora bien, el efecto no precede a la causa. Luego parece que la apertura de las puertas del reino celestial no es efecto de la pasión de Cristo.

3. Y también: como se lee en Mt 3,16, una vez que Cristo fue bautizado, *se le abrieron los cielos.* Pero el bautismo precedió a la pasión. Luego la apertura de los cielos no es efecto de la pasión de Cristo.

4. Por último: en Miq 2,13 se dice: *El que abre camino, sube delante de ellos.* Pero no parece que abrir el camino del cielo sea distinto de abrir las puertas del mismo. Luego da la impresión de que las puertas del cielo nos fueron franqueadas no por la pasión de Cristo, sino por su ascensión.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 10,19: *Tenemos plena confianza para entrar en el santuario,* es decir, en el cielo, *en virtud de la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* La clausura de las puertas es un obstáculo que impide al hombre la entrada. Y los hombres no tenían acceso al reino de los cielos por causa del pecado, porque, como se dice en Is 35,8, *aquella vía se llamará santa, y lo manchado no pasará por ella.* Pero el pecado que impide entrar en el reino de los cielos es doble. Uno, el común a toda la raza humana, que es el pecado del primer padre. Y tal pecado impedía al hombre la entrada en el reino de los cielos; por lo cual se lee en Gen 3,24 que, después del pecado del primer hombre, *Dios puso un querubín, con una espada de llama vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.* Otro, el pecado especial de cada persona, que cada hombre comete con sus propios actos.

Por la pasión de Cristo hemos sido librados no sólo del pecado común a toda la

c. Muriendo con amor, Cristo no hace que Dios nos ame de nuevo, pues siempre nos ama, sino que quita en la humanidad la cerrazón egoísta que impide la eficacia del amor divino.

raza humana, lo mismo cuanto a la culpa que cuanto al reato de la pena, al pagar Cristo el precio por nosotros, sino también de los pecados propios de los que participan de su pasión por la fe y la caridad y por los sacramentos de la fe. Y por este motivo, mediante la pasión de Cristo, nos fue abierta la puerta del reino celestial. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 9,11-12: *Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, penetró una felpara siempre en el santuario con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna.* Esto se encuentra figurado en Núm 35,25ss, donde se dice que el homicida *permanecerá allí,* esto es, en la ciudad de refugio, *hasta la muerte del sumo sacerdote, que fue ungido con el óleo santo;* muerto aquél, podrá regresar a su casa.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los santos padres, practicando la justicia, merecieron la entrada en el reino de los cielos por la fe en la pasión de Cristo, conforme a aquellas palabras de Heb 11,33: *Los santos, por la fe, subyugaron reinos, practicaron la justicia;* por ésta, cada uno se purificaba del pecado en lo que atañe a la pureza personal. Pero ni la fe ni la justicia de ninguno de ellos era suficiente para apartar el obstáculo que provenía del reato de toda la naturaleza humana. Tal obstáculo fue quitado por el precio de la sangre de Cristo. Y, por este motivo, nadie podía entrar en el reino de los cielos para alcanzar la bienaventuranza eterna, que consiste en el goce pleno de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Elias fue arrebatado al cielo aéreo; no al cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados. Y, del mismo modo, tampoco lo fue Enoc, sino que fue llevado al paraíso terrenal, donde, junto con Elias, se cree que vive hasta que se produzca la venida del Anticristo.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.39 a.5), cuando Cristo fue bautizado, se abrieron los cielos, no para el mismo Cristo, que siempre los tuvo abiertos, sino para dar a entender que el cielo se abre para los bautizados por el bautismo de Cristo, que recibe la eficacia de su pasión.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo nos mereció con su pasión la entrada en el reino de los cielos, y apartó el obstáculo; pero con su ascensión vino a ponernos en posesión del reino celestial. Y por eso se dice que *abrió el camino, subiendo delante de nosotros.*

ARTICULO 6

¿Con su pasión mereció Cristo ser exaltado?

Supra q.19 a.3; q.46 a.1; *infra* q.54 a.2; q.59 a.3; *In Sent.* 3 d.18 a.4 q.ª3; *De verít.* q.26 a.6 ad 21; *Compend. theol.* c.240

Objeciones por las que parece que Cristo no mereció ser exaltado con su pasión.

1. Así como el conocimiento de la verdad es propio de Dios, así también lo es la excelencia, según aquellas palabras de Sal 112,4: *El Señor es excelso sobre todos los pueblos, y su gloría es más alta que los cielos.* Pero Cristo, en cuanto hombre, conoció toda verdad, no por mérito alguno precedente, sino en virtud de la misma unión entre Dios y el hombre, conforme al pasaje de Jn 1,14: *Vimos su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Luego tampoco obtuvo la exaltación por el mérito de la pasión, sino únicamente por esa unión.

2. Aún más: Cristo, desde el primer instante de su concepción, mereció para sí, como antes se ha expuesto (q.34 a.3). Pero su caridad no fue mayor a la hora de la pasión que antes. Por consiguiente, siendo la caridad el principio del mérito, parece que no mereció más su exaltación por medio de la pasión que antes.

3. Y también: la gloria del cuerpo es resultado de la gloria del alma, como dice Agustín en la Epístola *Ad Dioscorum*[2]. Pero Cristo no mereció por su pasión la exaltación en cuanto a la gloria del alma, porque su alma fue bienaventurada desde el primer instante de su concepción. Luego tampoco mereció, por la pasión, la exaltación en cuanto a la gloria del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8-9: *Se hizo obediente hasta la muerte,y muerte de cruz por lo cual Dios también le exaltó.*

Solución. *Hay que decir:* El mérito supone cierta igualdad de justicia; por ello dice el Apóstol en Rom 4,4: *Al que trabaja, el salaría se le computa como deuda.* Ahora bien, cuando alguno, por un injusto deseo, se atribuye más de lo que le es debido, resulta justo que se le prive de lo que le era debido; por ejemplo, como cuando se dice en Ex 22,1: *Si alguno roba una oveja, devolverá cuatro.* Y esto se llama merecer, en cuanto que, de ese modo, es castigada su perversa voluntad. Y, de la misma manera, cuando alguno, por su justa voluntad, se priva de algo que debía

2. *Ep.* 118c.3: ML 33,459.

tener, merece que se le añada algo como recompensa de su voluntad justa. Y de ahí que, en Le 14,11, se diga: *El que se humilla será exaltado.*

Ahora bien, Cristo en su pasión se humilló por debajo de su dignidad, en cuatro campos: Primero, en cuanto a la pasión y a la muerte, de las que no era deudor. Segundo, en cuanto al lugar, porque su cuerpo fue puesto en el sepulcro, y su alma en el infierno. Tercero, en cuanto a la confusión y las injurias que soportó. Cuarto, por haber sido entregado a los poderes humanos, tal como él se lo dijo a Pilato, en Jn 19,11: *No tendrías poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto.*

Y por eso, con su pasión, mereció la exaltación también en cuatro campos: Primero, en cuanto a la resurrección gloriosa. Por eso se dice en Sal 138,2: *Tú conociste mi asiento,* esto es, la humillación de mi pasión [3], *y mi resurrección.* Segundo, en cuanto a la ascensión al cielo. Por esto se dice en Ef 4,9-10: *Primero descendió a las partes bajas de la tierra, pues el que bajó es el mismo que subió sobre todos los cielos.* Tercero, en cuanto a sentarse a la derecha del Padre, y en cuanto a la manifestación de su divinidad, conforme a aquellas palabras de Is 52,13-14: *Será ensalmado y elevado y puesto muy alto; como de él se pasmaron muchos, así de poco glorioso será su aspecto entre los hombres.* Y en Flp 2,8-9 está escrito: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz por lo cual Dios le exaltó, y le dio el nombre sobre todo nombre,* esto es, el que todos le llamen Dios, y el que todos le rindan reverencia como a Dios. Esto es lo que se añade en el v.10: *Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos.* Cuarto, en cuanto a la potestad de juzgar, pues en Job 36,17 se dice: *Tu causa ha sido jugada como la de un impío; recibirás el juicio y la causa* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio del mérito está en el alma; pero el cuerpo es el instrumento del acto meritorio. Y, por este motivo, la perfección del alma de Cristo, que fue el principio de su mérito, no debió ser adquirida en El por vía de mérito, como aconteció con la perfección del cuerpo, que estuvo sujeto a la pasión y que, por esto, fue el instrumento del mismo mérito.

2. *A. la segunda hay que decir:* Por los primeros merecimientos, Cristo mereció la exaltación por parte de su alma, cuya voluntad estaba informada por la caridad y por las demás virtudes. Pero por la pasión mereció su exaltación, a modo de recompensa, incluso por parte del cuerpo, puesto que es justo que el cuerpo, sometido a la pasión por caridad, recibiese la recompensa en la gloria.

3. *A. la tercera hay que decir:* Por cierta disposición divina aconteció en Cristo que la gloria de su alma, antes de la pasión, no redundase en su cuerpo, con el fin de que lograse la gloria del cuerpo de un modo más honroso, cuando la mereciese por medio de la pasión. En cambio, no convenía diferir la gloria del alma, porque ésta estaba unida inmediatamente al Verbo, por lo que resultaba conveniente que fuese saturada de gloria por el propio Verbo. Pero el cuerpo estaba unido al Verbo por medio del alma.

3. *G/ossa inferí.* (III, 291 v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1212.

d. Resurrección, ascensión, sesión a la derecha del Padre, juicio en poder, son distintos aspectos de la única exaltación del Crucificado.

CUESTIÓN 50

Sobre la muerte de Cristo

Viene a continuación el tema de la muerte de Cristo.

Y sobre esto se plantean seis preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo muriese?—2. ¿Se rompió la unión de la divinidad con el cuerpo a causa de la muerte?—3. ¿Se quebró la unión entre la divinidad y el alma?—4. ¿Cristo siguió siendo hombre durante los tres días de su muerte?—5. ¿Fue su cuerpo numéricamente el mismo, vivo y muerto?— 6. ¿Hizo algo su muerte en favor de nuestra salvación?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo muriese?

Infra q.52 a.l; *In Sent.* 3 d.20 a.3; *Cont. Gentes* 4,55; *De raí.Jid.* c.7; *Quodl.* 2 q.l a.2; *Competid, theol.* c.227

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo muriese.

1. Lo que es primer principio en un género de cosas, no se dispone por lo que le es contrario; el fuego, por ejemplo, que es principio de calor, nunca puede ser frío. Pero el Hijo de Dios es el principio y la fuente de toda vida, según aquellas palabras de Sal 35,10: *En ti está la fuente de la vida.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo muriese.

2. Aún más: el defecto de la muerte es mayor que el de la enfermedad, porque la enfermedad acarrea la muerte. Ahora bien, no fue conveniente que Cristo padeciese enfermedad alguna, como dice el Crisóstomo '. Luego tampoco fue conveniente que Cristo muriese.

3. Y también: el Señor dice en Jn 10,10: *Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia.* Pero un opuesto no conduce a otro opuesto. Luego parece que no fue conveniente que Cristo muriese.

En cambio está lo que se lee en Jn 11,50: *Es conveniente que muera un solo hombre por el pueblo, para que no perezca toda la nación.* Esto lo dijo Caifas proícticamente, como lo atestigua el Evangelista (v.51).

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Cristo muriese. Primero, para satisfacer por el género humano, que había sido condenado a muerte a causa del pecado, conforme al pasaje de Gen 2,17: *Cualquier día que comáis de él, ciertamente moriréis.* Y es un modo provechoso de satisfacer por otro el someterse a la pena que ese tal mereció. Y, por ese motivo, Cristo quiso morir para satisfacer por nosotros con su muerte, según aquellas palabras de 1 Pe 3,18: *Cristo murió una vezpor nuestros pecados.*

Segundo, para demostrar la verdad de la naturaleza que había tomado. Porque, como dice Eusebio [2], de otro modo, *si después de haber vivido con los hombres, hubiera desaparecido súbitamente, rehuyendo la muerte, todos le habrían comparado con un fantasma".*

Tercero, para que al morir él, nos librase del temor de la muerte. Por eso se dice en Heb 2,14-15: *Participó de la carne y de la sangre para destruir, mediante la muerte, al que tenía el imperio de la muerte, y para librar a aquellos que, por el temor de la muerte, estaban sujetos de por vida a servidumbre.*

Cuarto, para que, muriendo corporalmente, *a semejanza del pecado,* esto es, al castigo por el pecado, nos diese ejemplo de morir espiritualmente al pecado. Por esto se dice en Rom 6,10-11: *Porque, muriendo, murió una vez al pecado; pero, viviendo, vive para Dios. A.SÍ pues, también vosotros haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios.*

Quinto, para que, resucitando de entre los muertos, demostrase el poder con que

1. Cf. ATANASIO, *Orat. de Imam. Verbin.22:* MG 25,136. Cf. *supra* q.46 a.3 ad 2. 2. *De laudibiis Constantini* c.15: MG 20,1413.

a. La muerte de Cristo es la consecuencia de una encarnación verdadera en un mundo marcado por las fuerzas del mal.

venció a la muerte, y nos diese a nosotros la esperanza de resucitar de entre los muertos. Por esto dice el Apóstol en 1 Cor 15,12: *Si de Cristo se predica que resucitó de entre los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no habrá resurrección de los muertos?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo es la fuente de la vida en cuanto Dios, pero no en cuanto hombre. Y murió no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. De ahí que diga Agustín en *Contra Feliríanumz: Lejos de nosotros pensar que Cristo sufrió la muerte de modo que, siendo El la vida, haya perdido la vida. De haber sido esto así, se hubiera secado la fuente de la vida. Experimentó, pues, la muerte por participación de la condición humana, que voluntariamente había tomado; pero no perdió el poder de la naturaleza, por el que da vida a todas las cosas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo no padeció la muerte originada por la enfermedad, para no dar la impresión de que moría por necesidad a causa de la flaqueza de la naturaleza. Pero sufrió la muerte traída desde el exterior, ofreciéndose a ella espontáneamente, para demostrar que su muerte era voluntaria.

3. *A. la tercera hay que decir.* Un opuesto, de suyo, no conduce a otro opuesto; pero alguna vez acontece eso accidentalmente, como lo frío, alguna vez, produce accidentalmente calor. Y de esta manera, Cristo, mediante su muerte, nos condujo a la vida, porque con su muerte destruyó la nuestra, al modo en que quien sufre un castigo por otra persona, le libra de tal castigo.

ARTICULO 2

¿En la muerte de Cristo se separó la divinidad de su cuerpo?

Infra q.53 a.l ad 2; /« *Sent.* 3 d.2 q.2 a.l q.[a]l ad 1 et 2; q."3 ad 4; a.3 q.[a]2 ad 1; d.21 q.l a.l q.[a]l; *De spirit. creat.* a.3 ad 5; *Quodl.* 2 q.l a.l

Objeciones por las que parece que, en la muerte de Cristo, la divinidad se separó del cuerpo.

1. Como se lee en Mt 27,46, el Señor, colgado en la cruz, exclamó: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?* Exponiéndolo, comenta Ambrosio[4]: *El hombre que está a punto de morir clama por la separación de la divinidad. Porque, estando la divinidad exenta de la muerte, ésta no podía producirse allí a no ser que se alejase la vida, pues la divinidad es la vida.* Y así da la impresión de que, en la muerte de Cristo, la divinidad se separó del cuerpo.

2. Aún más: quitado el medio, los extremos quedan separados. Ahora bien, la divinidad estaba unida al cuerpo mediante el alma, como antes se ha expuesto (q.6 a.l). Luego parece que, habiéndose separado el alma del cuerpo en la muerte de Cristo, la divinidad quedó, por consiguiente, separada del cuerpo.

3. Y también: la virtud vivificadora de Dios es mayor que la del alma. Pero el cuerpo no podía morir sin la separación del alma. Luego da la impresión de que menos podía morir sin la separación de la divinidad.

En cambio está que lo que pertenece a la naturaleza humana no se predica del Hijo de Dios si no es por razón de la unión, como antes se ha explicado (q.l6 a.4 y 5). Pero del Hijo de Dios se predica lo que conviene al cuerpo de Cristo después de la muerte, como es manifiesto por el Símbolo de la Fe, en el que se dice que *el Hijo de Dios fue concebido y nació de la Virgen, que padeció, murió y fue sepultado.* Luego el cuerpo de Cristo no fue separado de la divinidad durante la muerte.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se concede por gracia de Dios no se quita nunca sin que intervenga la culpa; por esto se dice en Rom 11,29 que *los dones y la vocación de Dios son sin arrepentimiento.* Pero mucho mayor es la gracia de la unión, por la que la divinidad se unió al cuerpo de Cristo en la propia persona, que la gracia de adopción, por la cual son santificados los demás; y es también más permanente por razón de su propia naturaleza, porque esta gracia se ordena a la unión personal, mientras que la gracia de la adopción se ordena a una cierta unión amorosa. Y, no obstante, sabemos que la gracia de la adopción nunca se pierde sin culpa. Por consiguiente, al no existir en Cristo pecado de ninguna clase, fue imposible que se deshiciese la unión de la divinidad con el cuerpo. Y por tanto, así como antes de la muerte el cuerpo de Cristo estuvo unido personal e hipostáticamente al Verbo de Dios, así también permaneció unido después de la muerte, de suerte que no fuese distinta la hipóstasis del Verbo de

3. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.20: ML 62,348, o c.14: ML 42,1169. 4. L.10: ML 15,1929.

Dios y la del cuerpo de Cristo después de la muerte, como escribe el Damasceno en el libro III[5].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Tal abandono no debe relacionarse con la ruptura de la unión personal, sino con el hecho de que el Padre le expuso a la pasión. Por eso, *abandonar* no significa allí otra cosa que no proteger de los perseguidores.

O dice que está abandonado respecto de aquella oración formulada por él: *Padre, si es posible, pase de mí este cáliz* (Mt 26,39), como lo expone Agustín, en el libro *De Gratia Novi Testamentiz.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el Verbo de Dios se unió al cuerpo mediante el alma en cuanto que, por mecíio del alma, aquél pertenece a la naturaleza humana, que el Hijo de Dios intentaba tomar; pero no en el sentido de que el alma sea como el medio que liga los extremos unidos. El cuerpo recibe del alma el pertenecer a la naturaleza humana, incluso después que el alma se separa de él, es a saber: en cuanto que en el cuerpo muerto persiste, por una disposición divina, cierta ordenación a la resurrección. Y, por tal motivo, no se suprime la unión de la divinidad con el cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir.* El alma tiene la virtud de vivificar como principio formal. Y por eso, estando ella presente y unida en cuanto forma, es necesario que el cuerpo esté vivo. Pero la divinidad no tiene la virtud de vivificar en cuanto principio formal, sino como causa eficiente, porque no puede ser forma del cuerpo. Y, por tal motivo, no es necesario que, permaneciendo la unión de la divinidad con el cuerpo, éste esté vivo, porque Dios no obra por necesidad, sino por voluntad.

ARTICULO 3

¿En la muerte de Cristo se produjo la separación entre la divinidady el alma?

In Sent. 3 d.21 q.l a.l q.''2; a.2 q.''3 ad 3; *Quodl.* 2 q.l a.l

Objeciones por las que parece que, en la muerte de Cristo, hubo separación entre la divinidad y el alma.

1. El Señor dice, en Jn 10,18: *Nadie me quita el alma, sino queyo la doy, y de nuevo la tomo.* Ahora bien, no parece que el cuerpo pueda entregar el alma, separándola de sí mismo, porque el alma no está sujeta al poder del cuerpo, sino más bien al contrario. Y así da la impresión de que es a Cristo, en cuanto Verbo de Dios, a quien compete entregar su propia alma. Luego el alma se separó de la divinidad por la muerte.

2. Aún más: dice Atanasio[7]: *Maldito quien no confiesa que todo el hombre que asumió el Hijo de Dios, tomado o liberado de nuevo, resucitó al tercer día de entre los muertos.* Pero todo el hombre no pudo ser tomado de nuevo a no ser que el hombre entero haya estado separado alguna vez del Verbo, pues el hombre completo se compone de cuerpo y alma. Luego alguna vez se produjo la separación de la divinidad tanto respecto del cuerpo como respecto del alma.

3. Y también: el Hijo de Dios se llama hombre por causa de su unión con el hombre completo. Por consiguiente, si rota la unión entre el alma y el cuerpo por causa de la muerte, el Verbo de Dios continuó unido al alma, se seguiría que podría decirse con verdad que el Hijo de Dios era el alma. Pero esto es falso, porque, al ser el alma la forma del cuerpo, se seguiría que el Verbo de Dios sería la forma del cuerpo, lo cual es imposible. Luego en la muerte de Cristo el alma estuvo separada del Verbo de Dios.

4. Por último: el alma y el cuerpo, cuando están separados uno del otro, no son una hipóstasis sino dos. En consecuencia, si el Verbo de Dios permaneció unido tanto al alma como al cuerpo de Cristo cuando estaban separados uno del otro por la muerte del propio Cristo, parece seguirse que el Verbo de Dios, durante la muerte de Cristo, tuvo dos hipóstasis. Y esto es inadmisible. Luego, después de la muerte de Cristo, su alma no permaneció unida al Verbo.

En cambio está lo que escribe el Damasceno, en el libro III[8]: *Aunque Cristo murió en cuanto hombre, y su alma santísima se separó de su cuerpo inmaculado, la divinidad se mantuvo inseparable de una y otro, es decir, del alma y del cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* El alma se unió al Verbo de Dios de manera más inmediata y primero que el cuerpo, puesto que el cuerpo se unió al Verbo de Dios mediante

5. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 6. Ep.140 *Ad Honorat.* c.6: ML 33,544. 7. VIGILIO TAPSENSE, *De Trin.* 1.6: ML 62,280. 8. *De Fide Orth. c.27:* MG 94,1097.

el alma, como antes se ha dicho (q.6 a.l). Por consiguiente, no habiéndose separado el Verbo de Dios del cuerpo en la muerte, mucho menos se separó del alma. Por lo cual, así como del Hijo de Dios se predica lo que conviene al cuerpo separado del alma, a saber, el ser sepultado, así también se dice de El, en el *Símbolo*[9], que *descendió a los infiernos,* porque su alma, separada del cuerpo, descendió a los infiernos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Agustín[10], exponiendo el pasaje de Juan, trata de investigar, puesto que Cristo es *el Verbo, el alma y la carne, si entrega el alma por ser Verbo, o por ser alma, o por ser carne.* Y comenta que *si dijéramos que el Verbo de Dios entregó el alma, se seguiría que aquella alma estuvo alguna vez separada del Verbo. Eso es falso, porque la muerte separó el cuerpo del alma, pero no afirmo que el alma se haya separado del Verbo. Si dijéramos que la propia alma se entrega, se seguiría que el alma se separa de sí misma, lo que resulta absurdísimo.* Queda, pues, que sea *la propia carne la que entrega su alma* (es decir, su vida) *y la que de nuevo la toma, no por su propio poder, sino por el poder del Verbo que habita en la carne;* porque, como antes se ha dicho (a.2), la divinidad del Verbo no se separó del cuerpo por la muerte.

2. *A la segunda hay que decir:* En las palabras citadas no quiso decir Atanasio que haya sido tomado de nuevo todo el hombre, esto es, todas sus partes, como si el Verbo hubiera dejado, por la muerte, las partes de la naturaleza humana. Intenta decir, en cambio, que la totalidad de la naturaleza asumida fue de nuevo reconstituida en la resurrección por la reiterada unión del alma y el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* El Verbo de Dios, por causa de la unión con la naturaleza humana, no se llama naturaleza humana, sino que se llama *hombre*, que equivale al *que tiene naturaleza humana.* Pero el alma y el cuerpo son las partes esenciales de la naturaleza humana. De ahí que, por la unión del Verbo con una y otro, no se siga que el Verbo de Dios sea alma o cuerpo, sino que es *el que tiene alma* o *cuerpo.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el libro III[11], *por haberse separado el alma del cuerpo en la muerte de Cristo, no se dividió una hipóstasis en dos. Tanto el cuerpo como el alma tuvieron la existencia, desde el principio, por la hipóstasis del Verbo bajo el mismo aspecto; y en la muerte, separados entre sí, continuaron teniendo cada uno la única hipóstasis del Verbo. Por lo cual la hipóstasis única del Verbo fue la hipóstasis del Verbo, del alma y del cuerpo. Jamás ni el alma ni el cuerpo tuvieron una hipóstasis propia, fuera de la hipóstasis del Verbo. Siempre, pues, hubo una sola hipóstasis; y nunca dos.*

ARTICULO 4

¿Fue Cristo hombre durante los tres días de su muerte?

In Sent. 3 d.22 q.l *n.\; Quodl. 2* q.l *n.\; Quodl.* 3 q.2 a.2; *Competid, theol.* c.229

Objeciones por las que parece que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte.

1. Dice Agustín, en I *De Trin.*[12]*: Aquella unión fue de tal naturaleza que a Dios lo hacía hombre y al hombre lo hacía Dios.* Pero esa unión no cesó con la muerte. Luego parece que con la muerte no dejó de ser hombre.

2. Aún más: dice el Filósofo, en IX *Ethic.*[13], que *cada hombre es su entendimiento.* Por lo que también nosotros, dirigiéndonos al alma de Pedro, después de la muerte de éste, decimos: *San Pedro, ruega por nosotros.* Ahora bien, después de la muerte, el Hijo de Dios no se separó del alma intelectual. Luego durante esos tres días el Hijo de Dios fue hombre.

3. Y también: todo sacerdote es hombre. Pero durante los tres días de la muerte Cristo continuó siendo sacerdote, pues, en caso contrario, no hubiera sido verdad lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote eterno.* Luego Cristo fue hombre durante esos tres días.

En cambio está que, cuando se suprime lo superior, queda suprimido lo inferior. Pero lo vivo, o animado, es superior a lo animal y al hombre, porque animal es la sustancia animada sensible. Pero durante aquellos tres días de la muerte el cuerpo de Cristo no fue vivo ni animado. Luego no fue hombre.

Solución. *Hay que decir:* Es artículo de fe que Cristo murió verdaderamente. Por tan-

9. *Symb. Apost.* (Dz 6). 10. *In loann.* 10,18 tract.47: ML 35,1737. 11. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 12. C.13: ML 42,840. 13. C.4 n.3 (BK llóóalT); S. TH., lect.4; c.8 n.6 (BK 1168b35); S. TH., lect.9.

to, afirmar algo que destruya la muerte de Cristo, es un error contra la fe. Por esto se dice en la *Epístola Sinodal* de Cirilo[14]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne, fue crucificado en la carne y experimentó la muerte en la carne, sea anatema.* Ahora bien, la muerte verdadera del hombre o del animal incluye que, a causa de la muerte, dejen de ser hombre o animal, porque la muerte del hombre o del animal proviene de la separación del alma que completa la noción de animal o de hombre. Y, por este motivo, decir que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte es falso, sencilla y absolutamente hablando. Puede decirse, sin embargo, que Cristo, en esos tres días, fue *hombre muerto.*

No obstante, algunos[15] han sostenido que Cristo, en esos tres días, fue hombre, profiriendo palabras erróneas sin duda, pero sin sentir erróneamente en la fe; tal, por ejemplo, Hugo de San Víctor[16], el cual decía que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte, porque sostenía que el alma es el hombre, lo que es falso, como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.75 a.4).

También el Maestro de las *Sentencias,* en la distinción 22[17] del libro III, afirmó que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte, porque creyó que la unión del alma con el cuerpo no era esencial al concepto de hombre, sino que, para que una cosa sea hombre, basta con que tenga alma humana y cuerpo, ya unidos, ya separados. Esto es también falso por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.76 a.l), y por lo dicho acerca del modo de la unión (q.2 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Verbo de Dios tomó el alma y el cuerpo unidos; y por eso, tal toma hizo a Dios hombre y al hombre Dios. Por consiguiente, esa toma no cesó por la separación del Verbo respecto del alma o del cuerpo; cesó, sin embargo, la unión entre el cuerpo y el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el hombre es su entendimiento, no porque el entendimiento sea el hombre completo sino porque el entendimiento es la parte más noble del hombre, dándose en él virtualmente toda disposición del hombre; como si al gobernador de una ciudad se le llama la ciudad entera, porque en él se halla todo lo referente al gobierno de la ciudad.

3. *A la tercera hay que decir:* El ser sacerdote le conviene al hombre por razón del alma, en la que se asienta el carácter del orden. Por eso, el hombre no pierde el orden sacerdotal por la muerte. Y mucho menos lo pierde Cristo, que es el origen de todo sacerdocio.

ARTICULO 5

¿El cuerpo de Cristo vivo y muerto, fue numéricamente el mismo?[b]

Quodl. 2 q.l *n.\;Quodl.* 3 q.2 a.2 ad *Quodl.* 4 q.5 a.único

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo vivo y muerto no fue numéricamente el mismo.

1. Cristo murió verdaderamente, como mueren los demás hombres. Pero el cuerpo de cualquier otro hombre no es en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo, porque se distinguen con una esencial diferencia. Luego tampoco el cuerpo de Cristo es en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo.

2. Aún más: según el Filósofo, en V *Metaphys.*[18], las cosas específicamente distintas, lo son también numéricamente. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, vivo y muerto, fue específicamente distinto, porque el ojo o el cuerpo de un muerto no se llaman tales sino equívocamente, como es manifiesto por el Filósofo, tanto en II *De anima*[19] como en VII *Metaphys.*[20]. Luego el cuerpo de Cristo no fue en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo.

14. Ep.17 *AdNestorium* anath.12: MG 77,121; en el *Concilio de Efeso,* P.I c.26 (MANSí 4,1084; Dz 124); o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 15. Véase también sobre este problema GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.9 q.l (120vb). 16. *De Sacram.* 1.2 p.l c.ll: ML 176,401; especialmente 406 y 408. 17. C.l (QR 11,650). 18. L.4 c.6 n.15 (BK 1016b36); S. TH., 1.5 lect.8. 19. C.l n.9 (BK 412b20); S. TH., lect.2. 20. L.6 c.10 n.ll (BK 1035b25); S. TH., 1.7 lect.10.

b. Dejando ahora las discusiones que suscitó el tema en la universidad de París por los años 1269-1272, es fundamental asegurar la identidad del cuerpo de Cristo que vivió en Palestina, murió en la cruz y fue resucitado (a.2 «en cambio»).

3. Y también: la muerte es una corrupción. Pero lo que experimenta una corrupción sustancial, después de corrompido, ya no existe, porque la corrupción es *el cambio del ser al no ser*. Por consiguiente, el cuerpo de Cristo, una vez que murió, no siguió siendo numéricamente el mismo, por ser la muerte una corrupción sustancial.

En cambio está lo que dice Atanasio, en la Epístola *Ad Epictetum*[2]z: *El cuerpo que fue circuncidado, el que bebía, comía y trabajaba, y el que fue clavado en la cruz era el Verbo de Dios impasible e incorpóreo; este cuerpo fue puesto en el sepulcro.* Ahora bien, el cuerpo vivo de Cristo fue circuncidado y clavado en la cruz; y el cuerpo muerto de Cristo fue puesto en el sepulcro. Luego este mismo cuerpo es el que estuvo vivo y el que murió.

Solución. *Hay que decir:* La expresión *puramente (simpliciter)* puede entenderse en dos sentidos: Uno, de manera que *puramente (simpliciter)* es lo mismo que *absolutamente,* como *se dice puramente (simpliciter) lo que se dice sin aditamento alguno,* como escribe el Filósofo[22]. Y, de este modo, el cuerpo de Cristo muerto y vivo fue puramente *(simpliciter)* el mismo numéricamente. Pues se dice que una cosa es puramente la misma numéricamente porque es la misma por razón del supuesto. Pero el cuerpo de Cristo, vivo y muerto, fue el mismo por razón del supuesto; porque, vivo y muerto, no tuvo otra hipóstasis que la hipóstasis del Verbo de Dios, como arriba se ha dicho (a.2). Y en este sentido habla Atanasio en el escrito alegado[23].

Otro, de manera que *puramente (simpliciter)* resulta lo mismo que *del todo* o *totalmente.* Y, de esta manera, el cuerpo de Cristo muerto y vivo no fue puramente *(simpliciter)* el mismo numéricamente. Porque no fue totalmente el mismo, ya que la vida, por ser algo que pertenece a la esencia del cuerpo vivo, es un predicado esencial, no accidental. De donde se sigue que el cuerpo que deja de ser vivo, no continúa siendo totalmente el mismo.

Si se dijese que el cuerpo muerto de Cristo continuaba siendo totalmente el mismo, se seguiría que no había experimentado la corrupción, entendiendo por ésta la corrupción de la muerte. Lo cual es la herejía de los Gayanistas, como dice Isidoro[24], y como se contiene en los *Decretos* XXIV, q.3[25]. Y el Damasceno indica, en el libro III[26], que *la palabra corrupción significa dos cosas: por un lado, separación entre el alma y el cuerpo, y cosas semejantes; por otro, la completa disolución en los elementos. Por consiguiente, llamar incorruptible al cuerpo del Señor, según el primer modo de corrupción, antes de la resurrección, como lo sostuvieron Juliano y Gayano*[27]*, es impío; porque* el cuerpo de Cristo *no sería consustancial con nosotros, ni habría muerto de verdad; ni verdaderamente habríamos sido salvados. Según el segundo modo, el cuerpo de Cristo fue incorrupto.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El cuerpo muerto de cualquier otro hombre no continúa unido a una hipóstasis permanente, como acontece con el cuerpo muerto de Cristo. Y por esto, el cuerpo muerto de cualquier otro hombre no es absolutamente el mismo, sino relativamente; porque es el mismo según la materia, pero no según la forma. En cambio, el cuerpo de Cristo continúa siendo absolutamente el mismo por la identidad del supuesto, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Una cosa se llama numéricamente la misma por razón del supuesto; y se dice específicamente la misma por razón de la forma; donde quiera que subsista el supuesto en una sola naturaleza, es necesario que, suprimida la unidad específica, quede suprimida también la unidad numérica. Pero la hipóstasis del Verbo de Dios subsiste en dos naturalezas. Y, por ese motivo, aunque en los demás el cuerpo no continúe siendo el mismo conforme a la especie de la naturaleza humana, en Cristo, sin embargo, continúa siendo numéricamente el mismo conforme al supuesto del Verbo de Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* La corrupción y la muerte no corresponden a Cristo por razón del supuesto, conforme al cual se considera la unidad numeral; sino que le corresponden por razón de la naturaleza humana, según la cual se encuentra en el

21. N.5: MG 26,1060. 22. *Top. 2* c.ll n.4 (BK 115b29). 23. Ep. *Ad Epictetum:* MG 26,1060. 24. *Etymol.* 1.8 c.5: ML 82,304. 25. GRACIANO, *Decntum,* P.2 causa 24 q.3 can.39 *Quídam autem haeretiá* (RF 1,1005). 26. *De Fide Orth.* c.28: MG 94,1100. 27. Cf. DTC, a. *Gaianites* (9,999); a. *Gaianite (La controverse et la passibilité du corps de Jesús Christ)* (6,1002); a. *Julien d'Halicarnasse,* §2 *La controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection* (8,1932); TCE, a. *Monophysites* (10,491b).

cuerpo de Cristo la diferencia entre muerte y vida.

ARTICULO 6

¿Contribuyó algo la muerte de Cristo para nuestra salvación?

Infra. q.51 a.l ad 2; q.56 a.l ad 4; *In Rom. 4* lect.3

Objeciones por las que parece que la muerte de Cristo no contribuyó en nada a nuestra salvación.

1. La muerte es una privación, pues es la privación de la vida. Pero la privación, al no ser cosa alguna, no tiene virtud de ninguna clase para obrar. Luego no pudo obrar cosa alguna para nuestra salvación.

2. Aún más: la pasión de Cristo obró nuestra salvación por medio del mérito. Pero la muerte de Cristo no puede obrar de esta manera, porque en la muerte el alma se separa del cuerpo, y aquélla es el principio del mérito. Luego la muerte de Cristo no obró nada para nuestra salvación.

3. Y también: lo corporal no es causa de lo espiritual. Ahora bien, la muerte de Cristo fue corporal. Luego no pudo ser causa espiritual de nuestra salvación.

En cambio está lo que dice Agustín, en el IV *De Trin.* [28]: *La única muerte de nuestro Salvador,* a saber, la corporal, *fue provechosa para nuestras dos muertes,* esto es, la del alma y la del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la muerte de Cristo podemos hablar de dos modos: Uno, en cuanto está en proceso de ejecución *(in fieri);* otro, en cuanto realizada *(in facto esse).* Se dice que la muerte está en proceso de ejecución *(in fieri)* cuando uno se encamina a la muerte por algún sufrimiento natural o violento. Y, en este sentido, es lo mismo hablar de la muerte de Cristo que hablar de su pasión. Y así, la muerte de Cristo, considerada de este modo, es causa de nuestra salvación, conforme a lo dicho arriba sobre su pasión (q.48).

Pero la muerte realizada *(in facto esse)* se entiende en cuanto que ya se ha producido la separación entre el alma y el cuerpo. Y en este sentido hablamos aquí de la muerte de Cristo. Y de este modo la muerte de Cristo no puede ser causa de nuestra salvación por vía de mérito, sino sólo por vía de eficiencia, es a saber, en cuanto que por la muerte la divinidad no se separó del cuerpo de Cristo, y por ese motivo cuanto acontece con el cuerpo de Cristo, incluso separada el alma, fue saludable para nosotros por virtud de la divinidad que estaba unida a él.

Pero el efecto de una causa se considera propiamente conforme a la imagen de la causa. De donde, por ser la muerte una privación de la propia vida, el efecto de la muerte de Cristo se considera en orden a la remoción de aquellas cosas que son contrarias a nuestra salud, y que son la muerte del alma y la muerte del cuerpo. Y por esto se dice que la muerte de Cristo destruyó en nosotros la muerte del alma, causada por el pecado, según aquellas palabras de Rom 4,25: *Fue entregado,* a la muerte se entiende, *por nuestros pecados;* y la muerte del cuerpo, que consiste en la separación del alma, conforme a aquel pasaje de 1 Cor 15,54: *La muerte ha sido absorbida por la victoria.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La muerte de Cristo obró nuestra salvación por virtud de la divinidad con la que está unida, y no exclusivamente por causa de la muerte.

2. *A. la segunda hay que decir:* La muerte de Cristo, considerada en cuanto realizada *(in fació esse),* a pesar de que no fue causa de nuestra salvación por vía de mérito, sí lo fue por vía de eficiencia, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La muerte de Cristo fue ciertamente corporal, pero su cuerpo fue instrumento de la divinidad que le estaba unida, y por virtud de ésta obraba incluso después de muerto.

28. C.3: ML 42,892.

CUESTIÓN 51

Sobre la sepultura de Cristo

Corresponde a continuación tratar el terna de la sepultura de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Convino que Cristo fuera sepultado?—2. Sobre el modo de su sepultura.—3. ¿Se disolvió su cuerpo en el sepulcro?—4. Sobre el tiempo que estuvo muerto en el sepulcro.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuese sepultado?

Infra q.52 a.4; /« / *Cor.* 15 lect.l; *Compend. theol.* c.234

Objeciones por las que parece no haber convenido que Cristo fuese sepultado.

1. Acerca de Cristo se dice en Sal 87,5-6: *Ha sido hecho como un hombre débil, libre entre los muertos.* Pero los cuerpos de los muertos son encerrados en el sepulcro, lo que parece contrario a la libertad. Luego no parece haber sido conveniente que el cuerpo de Cristo fuese sepultado.

2. Aún más: tocante a Cristo nada debió acontecer que no fuese saludable para nosotros. Pero en nada parece tocar a la salvación de los hombres el que Cristo fuera sepultado. Luego no convino que Cristo fuese sepultado.

3. Y también: parece inconveniente que Dios, que estator *encima de los cielos superiores,* sea enterrado en la tierra. Ahora bien, lo que conviene al cuerpo muerto de Cristo, se atribuye a Dios por razón de la unión. Luego parece inconveniente que Cristo fuera sepultado.

En cambio está lo que dice el Señor, en Mt 26,10, acerca de la mujer que le ungió: *Una buena obra ha hecho conmigo;* y luego añade, en el v.12: *Derramando este ungüento sobre mi cuerpo, lo ha hecho con miras a mi sepultura.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo fuese sepultado. Primero, para comprobar la verdad de su muerte, pues uno no es puesto en el sepulcro sino cuando ya consta la verdad de su muerte. Por esto se lee en Me 15,44-45 que Pilato, antes de permitir que Cristo fuese sepultado, averiguó, tras diligente investigación, si había muerto.

Segundo, porque, por haber resucitado Cristo del sepulcro, se otorga la esperanza de resucitar, por medio de él mismo, a los que están en el sepulcro, conforme a aquel pasaje de Jn 5,25-28: *Todos los que están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren, vivirán.*

Tercero, para ejemplo de los que, por la muerte de Cristo, están espiritualmente muertos al pecado, los cuales, sin duda, *quedan sustraídos a la conspiración de los hombres* (Sal 30,21). Por lo cual se dice en Col 3,3: *Estáis muertos, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios.* De donde también los bautizados, que por la muerte de Cristo mueren al pecado, son como consepultados con Cristo por medio de inmersión, según aquellas palabras de Rom 6,4: *Hemos sido consepultados con Cristo por el bautismo en la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Cristo, incluso sepultado, manifiesta que fue libre entre los muertos, por cuanto que el encerramiento en el sepulcro no fue capaz de impedir que saliese de él resucitado.

2. *A la segunda hay que decir.* Así como la muerte de Cristo fue causa suficiente de nuestra salvación, así también lo fue su sepultura. Por esto dice Jerónimo, *Super Man.* 14,63[1]: *Resucitamos por la sepultura de Cristo.* Y sobre las palabras de Is 53,9: *Dará los impíos a causa de su sepultura,* comenta la *Glosa*[2]*: esto es, ¿os gentiles, que vivían sin piedad,*

1. ML 30,659. 2. *Glossa Ordin.* (IV,90 A).

a. Se inspira en la tradición patrística y especialmente en San Agustín. Es un buen ejemplo de lectura espiritual, especialmente a.4, partiendo de los datos evangélicos.

los dará a Dios Padre, porque los adquirió con su muerte y con su sepultura.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se dice en un sermón del Concilio de Efeso[3]: *Nada de lo que salva a los hombres injuria a Dios, pues le presenta no pasible sino clemente.* Y en otro sermón del mismo Concilio se lee[4]: *Dios no toma por injuria nada de lo que es ocasión de salvación para los hombres. Y tú no tengas por tan baja la naturaleza de Dios, como si alguna vez pudiera estar sujeta a las injurias.*

ARTICULO 2

¿Fue sepultado Cristo de modo conveniente?

ln Mi. 27; /« *lo.* 19 lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no fue sepultado de modo conveniente.

1. Su sepultura debe ser conforme a su muerte. Pero Cristo padeció una muerte vilísima, conforme a aquellas palabras de Sab 2,20: *Condenémosle a muerte vergonzosísima.* Luego parece no haber sido conveniente que se diese a Cristo una sepultura honrosa, por cuanto fue enterrado por los grandes, a saber, José de Arimatea, que era *noble consejero,* como se dice en Me 15,43, y Nicodemo, que era *príncipe de los judíos,* como se lee en Jn 3,1.

2. Aún más: en torno a Cristo no debió hacerse nada que fuese un ejemplo de superfluidad. Pero ejemplo de superfluidad parece haber sido el que, para enterrar a Cristo, *viniese Nicodemo trayendo una mezcla de mirra y áloe como de unas cien libras,* según se dice en Jn 19,39; sobre todo, después que una mujer se *había anticipado a ungir su cuerpo para la sepultura,* como narra Me 14,8. Luego respecto de Cristo no se procedió convenientemente en este asunto.

3. Y también: no es conveniente que un hecho incluya elementos encontrados. Ahora bien, la sepultura de Cristo, por un lado, fue sencilla, puesto *quejóse lo envolvió en una sábana limpia,* como se dice en Mt 27,59, y *no entre oro, piedras preciosas o sedas,* según comenta Jerónimo[5] en ese mismo lugar; y, por otro, llena de ostentación, puesto que lo enterraron *con aromas* (cf. Jn 19,40). Luego parece que la condición de la sepultura de Cristo no fue la conveniente.

4. Por último: *todo cuanto está escrito,* y especialmente acerca de Cristo, *fue escrito para nuestra enseñanza,* como se lee en Rom 15,4. Pero en los Evangelios se narran algunas cosas sobre la sepultura que en nada parecen corresponder a nuestra enseñanza; por ejemplo, que fue sepultado *en un huerto, en un sepulcro ajeno, nuevo, y excavado en la roca.* Luego el modo de la sepultura de Cristo no fue el conveniente.

En cambio está el que en Is 11,10 se dice: *Y su sepulcro será glorioso.*

Solución. *Hay que decir:* Es manifiesto que el modo de la sepultura de Cristo fue el conveniente con relación a tres realidades. Primero, en cuanto a confirmar la fe en su muerte y resurrección. Segundo, en cuanto a hacer más estimable la piedad de quienes le dieron sepultura. Por esto dice Agustín, en I *De Civ. Dei*[6]*: Laudablemente se recuerda en el Evangelio a los que, después de tomar su cuerpo de la cruzj se cuidaron de envolverlo y enterrarlo con cuidado y honoríficamente.* Tercero, en cuanto al misterio, por el que son configurados aquellos que *son sepultados con Cristo en la muerte* (cf. Rom 6,4)[b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la muerte de Cristo se recomienda la paciencia y la constancia del que padeció la muerte; y tanto más cuanto la muerte fue afrentosa. En cambio, en la sepultura honorífica se considera el poder del que muere, el cual, contra la intención de quienes le mataron, ya muerto, es enterrado honoríficamente; y con eso se prefigura la devoción de los fieles que habían de servir a Cristo muerto.

2. *A la segunda hay que decir:* En la noticia del Evangelista (Jn 19,40) sobre su sepultura *según es costumbre sepultar entre los judíos,* como expone Agustín, *In loann.*[7]*, nos amonestó que, en los honores de esta clase tributados a los muertos, deben observarse las costumbres de cada nación. Y era costumbre de aquel pueblo enterrar*

3. P.3 c.9 (MANSI 5,189). TEODOTO DE ANCIRA, homil.1 *In Natalem Salv.:* MG 77,1353. 4. *Concilio de Efeso,* P.3 c.10 (MANSI 5,205). TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1372. 5. *In Mt.* 27,59,1.4: ML 26,223. 6. C.13: ML 41,27. 7. *Tract.* 120: ML 35,1954. En este lugar sólo se encuentra la primera parte del texto, hasta las palabras: *y era (erat autem).* Se encuentra verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 19,40 § 11 a nombre de AGUSTÍN.

b. «Sepultados en la muerte con Cristo» son los bautizados (q.69,1).

a los muertos con aromas, afín de conservarlos por más tiempo incorruptos. Por esto, también en III *De Doctr. Christ.*[8] se dice que *en todas las cosas de esta naturaleza, lo culpable no es el uso sino la liviandad de quienes las practican.* Y luego añade[9]: *Lo que en otras personas es, ordinariamente, un pecado grave, respecto de una persona divina o pro/ética es signo de algo grande.* Además, la mirra y el áloe, por su amargura, significan la penitencia, mediante la cual uno conserva en sí mismo a Cristo sin la corrupción del pecado. Y el olor de los aromas representa la buena fama.

3. *A la tercera hay que decir:* La mirra y el áloe se aplicaron al cuerpo de Cristo para que se conservase inmune de la corrupción, cosa que, de algún modo, parecía necesaria. Con esto se nos ofrecía un ejemplo de que podemos usar lícitamente algunos recursos preciosos, en calidad de medicinas, cuando se presente la necesidad de conservar nuestro cuerpo.

En cambio, la envoltura del cuerpo se ordenaba sólo a un cierto decoro de la honestidad. Y, en esto, debemos contentarnos con cosas sencillas. Sin embargo, con esto se significaba, como dice Jerónimo[10], que *envuelve a Jesús en una sábana limpia quien lo recibe con alma pura.* Y de aquí, como dice Beda, *In Man.*[n], *proviene la costumbre de la Iglesia de celebrar el sacrificio del Altar, no sobre telas de seda ni sobre paños teñidos, sino sobre lino terreno, a imitación del cuerpo del Señor sepultado en una sábana limpia.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cristo fue sepultado *en un huerto* para significar que, por su muerte y sepultura, somos librados de la muerte, en que incurrimos por el pecado de Adán, cometido en el huerto del paraíso.

Y por eso, como dice Agustín, en un *Sermón*[12], *el Salvador fue puesto en una sepultura ajena, porque moría en favor de la salud de los otros,y el sepulcro es la morada de la muerte.* Esto permite también reflexionar sobre la magnitud de la pobreza que asumió por nosotros, pues el que durante su vida no tuvo casa, también después de su muerte es depositado en un sepulcro ajeno y, estando desnudo, lo tapa José.

Es colocado en un sepulcro *nuevo,* como dice Jerónimo[13], *para que, después de la resurrección, quedando los demás cuerpos en el sepulcro, no se supusiese que era otro el que había resucitado. El sepulcro nuevo puede señalar también el seno virginal de María.* Con esto puede insinuarse asimismo que, por la sepultura de Cristo, destruidas la muerte y la corrupción, todos somos *renovados.*

Fue enterrado en un sepulcro *excavado en la roca,* como escribe Jerónimo[14], *no fuera que, en caso de haber sido construido de muchas piedras, se di/ese que había sido robado socavando los cimientos.* De donde también *la gran piedra* que se colocó *demuestra que el sepulcro no hubiera podido ser abierto sin la ayuda de muchos*[t5]. *Incluso, si hubiera sido sepultado en la tierra, podrían decir: Removieron la tierra, j lo robaron,* como comenta Agustín[16]. Místicamente se significa con esto, como escribe Hilario[17], que *por la doctrina de los Apóstoles es sepultado Cristo en el pecho de la dureza gentil, escindido por obra de la doctrina; pecho rudo j nuevo, no accesible antes al temor de Dios por ninguna entrada. Y porque nada, fuera de El, debe entrar en nuestros corazones, se echa a rodar la piedra a la entrada.*

Y, como expone Orígenes[18], *no se escribió por casualidad: José envolvió el cuerpo de Cristo en una sábana limpia,y lo puso en un sepulcro nuevo, e hizo rodar una gran piedra, porque todo cuanto se hace en torno al cuerpo de Cristo es limpio, nuevo y magnífico.*

ARTICULO 3

¿Se convirtió en ceniza el cuerpo de Cristo en el sepulcro?

Infra q.53 a.l ad 1; *In Sent.* 3 d.21 q.l a.2; *In lo.* 2 lect.3; *Compend. theol.* c.23

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo se convirtió en ceniza en el sepulcro:

1. Así como la muerte es pena del pecado del primer hombre, así también lo es la conversión en ceniza, pues al primer hombre, después del pecado, se le dijo: *Polvo eres y al polvo volverás,* como se escribe en Gen 3,19. Pero Cristo sufrió la muerte para librarnos de ella. Luego también su

8. C.12: ML 34,73. 9. *De Doctr. Christ.,* 1.3 c.12: ML 34,73. 10. *In Matth.* 27,59, 1.4: ML 26.223. 11. *SuperMan.* 15,46,1.4: ML 92,293. 12. Entre las obras de AGUSTÍN, *Sermo Suppos.,* serm.248: ML 39,2205. 13. *In Matth.* 27,60, 1.4: ML 26,223. 14. *In Matth.* 27,64, 1.4: ML 26.224. 15. *In Matth.* 27,64,1.4: ML 26,224. ' 16. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,64 § 11, a nombre de AGUSTÍN. 17. *In Matth.,* c.33: ML 9,1076. 18. *In Matth.* 27,59, Commentariorum series, n.143: MG 13,1796. Verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,60 § 11.

cuerpo debió convertirse en ceniza, para librarnos de la conversión en ceniza.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo fue de la misma naturaleza que los nuestros. Pero nuestros cuerpos, en cuanto mueren, comienzan a descomponerse, y quedan preparados para la putrefacción, porque, exhalado el calor natural, sobreviene un calor extraño, que causa la putrefacción. Luego da la impresión de que en el cuerpo de Cristo hubiera acontecido lo mismo.

3. Y también: como acabamos de decir (a.l), Cristo quiso ser sepultado para dar a los hombres la esperanza de que también ellos resucitarían de los sepulcros. Luego también debió sufrir la conversión en ceniza para dar la esperanza de resucitar a los que se habían convertido en ceniza después de la conversión en polvo.

En cambio está que en Sal 15,10 se dice: *No permitirás que tu Santo experimente la corrupción,* lo que el Damasceno expone, en el III libro[19], como referido-a la corrupción que consiste en la disolución en los elementos.

Solución. *Hay que decir.* No fue conveniente que el cuerpo de Cristo se pudriese o se convirtiese en polvo de cualquier otro modo. Porque la putrefacción de cualquier cuerpo proviene de la flaqueza de la naturaleza de tal cuerpo, que es incapaz de mantener unido ese cuerpo por más tiempo. Pero, como se ha dicho arriba (q.50 a.l ad 2), la muerte de Cristo no debió producirse por la flaqueza de su naturaleza, a fin de que nadie creyese que no era voluntaria. Y, por tal motivo, no quiso morir de enfermedad sino por pasión inferida, a la que espontáneamente se ofreció. Y, por esta causa, para que no se atribuyese su muerte a la flaqueza de la naturaleza, Cristo no quiso que su cuerpo se corrompiese en modo alguno o que se descompusiese de cualquier manera; sino que, con miras a manifestar su poder divino, quiso que su cuerpo se mantuviese incorrupto. De donde comenta el Crisóstomo[20] que, *mientras los demás hombres viven y realizan grandes hazañas, las aplauden; pero cuando ellos mueren, perecen también sus proejas. Pero en Cristo sucede todo lo contrario, pues antes de su crucifixión todo era triste y débil; pero, una vez que fue crucificado, todo se hizo más claro, a fin de que te des cuenta de que el crucificado no era un puro hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo, por no estar sujeto al pecado, tampoco lo estaba a la muerte ni a la conversión en polvo. No obstante, quiso sufrir voluntariamente la muerte por nuestra salvación, por las razones antes alegadas (q.50 a.l). Si su cuerpo se hubiera corrompido o deshecho, eso cedería más bien en perjuicio de la salvación de los hombres, al pensar que en él no existía el poder divino. Por eso se dice sobre su persona en Sal 29,10: *¿Quéprovecho hay en mi sangre, en tanto que yo bajo a la corrupción?* Como si dijera: *Si mi cuerpo se descompone, se perderá el provecho de la sangre derramada*[21].

2. *A. la segunda hay que decir:* El cuerpo de Cristo, en lo que se refiere a la condición de la naturaleza pasible, era corruptible; pero no lo era en cuanto al mérito de la putrefacción, que es el pecado. Pero el poder divino preservó el cuerpo de Cristo de la putrefacción, lo mismo que le resucitó de la muerte.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo resucitó del sepulcro por la virtud divina, que no reconoce límites. Y, por eso, el hecho de haber resucitado del sepulcro fue argumento suficiente de que los hombres habían de resucitar, por el poder divino, no sólo de los sepulcros, sino también de cualquier muerte.

ARTICULO 4

¿Estuvo Cristo en el sepulcro solamente un día y dos noches?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.2 ad 5 y ad 6; *In Mi.* 12; *In 1 Cor.* 15 lect.l; *Competid, theol.* c.236

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo en el sepulcro solamente un día y dos noches.

1. El mismo dice, en Mt 12,40: *Como estuvo Joñas en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra.* Pero estuvo en el seno de la tierra mientras estuvo en el sepulcro. Luego no estuvo solamente un día y dos noches.

2. Aún más: Gregorio, en una Homilía de *Pascua*[22], dice que *así como Sansón arrancó a media noche las puertas de Gaza, así también*

19. *De Fide Orth.,* c.28: MG 94,1100. 20. *Contra ludaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus:* MG 48,824. 21. *Glossa ordin.* (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,297. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* 29,10 enarr.l: ML 36,215. 22. *In Evang.,* 1.2 homil.21: ML 76,1173.

Cristo resucitó a media noche, quitando las puertas del infierno. Pero, una vez que resucitó, no estuvo en el sepulcro. Luego no permaneció en el sepulcro dos noches completas.

3. Y también: por la muerte de Cristo prevaleció la luz sobre las tinieblas. Pero la noche pertenece a las tinieblas, y el día a la luz. Luego fue más conveniente que el cuerpo de Cristo permaneciese en el sepulcro dos días y una noche, que no lo contrario.

En cambio está que, como dice Agustín, en IV *De Trin.* [23]: *desde la tarde de la sepultura hasta el alba de la resurrección median treinta y seis horas,* esto es, *una noche entera con un día entero y otra noche entera.*

Solución. *Hay que decir:* El tiempo que Cristo permaneció en el sepulcro, representa el efecto de su muerte. Y se ha dicho antes (q.50 a.6) que por la muerte de Cristo fuimos librados de una doble muerte, a saber, la muerte del alma y la muerte del cuerpo. Y esto está significado por las dos noches que Cristo permaneció en el sepulcro. Pero, como su muerte no provino del pecado sino que fue asumida por caridad, no tuvo condición de noche sino de día. Esta es la razón de que esté significada por el día que Cristo estuvo en el sepulcro. Y así fue conveniente que Cristo estuviera en el sepulcro un día y dos noches.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.* [24], *algunos, ignorando el modo de hablar de las Escrituras, han querido ver la noche en aquellas tres horas, de sexta a nona, en las que se oscureció el sol; y el día, en las otras tres horas en que volvió a lucir sobre la tierra, es decir, desde nona hasta la puesta del sol. Sigue luego la noche futura del sábado que, contada con su correspondiente día, serán ya dos noches y dos días. Después del sábado, sigúese la noche del día primero después del sábado, esto es, del amanecer del domingo, en el que resucitó el Señor. Pero con esta manera de contar no se logra todavía la realidad de tres días y tres noches. Queda, pues, que la encontremos en el modo de hablar usado por las Escrituras, según el cual se toma la parte por el todo,* de manera que entendamos una noche y un día por un día natural[25]. Y así el primer día se cuenta desde el fin del viernes, en que Cristo murió y fue sepultado; el segundo día es un día completo con sus veinticuatro horas nocturnas y diurnas; y la noche siguiente forma parte del tercer día. *Pues así como los primeros días, por la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz hasta las tinieblas, así también éstos, por causa de la reparación del hombre, se cuentan desde las tinieblas hasta la luz* [26].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en IV *De Trin.* [21], Cristo resucitó al amanecer, cuando ya hay algo de luz, y, sin embargo, todavía queda algo de la oscuridad de la noche; por lo cual, en Jn 20,1, se dice, a propósito de las mujeres, que *vinieron al sepulcro cuando todavía estaba oscuro.* En razón de estas tinieblas dice Gregorio que Cristo resucitó a media noche; no en la noche dividida en dos partes iguales, sino cuando la noche comienza a declinar. Aquel amanecer puede calificarse como parte de la noche y como parte del día, por la participación que tiene de una y de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* En la muerte de Cristo prevaleció tanto la luz, representada por un solo día, que disipó las tinieblas de dos noches, es decir, de nuestra doble muerte, como queda expuesto (en la sol.).

23. C.6: ML 42,895. 24. L.3 c.24: ML 34,1199. 25. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.,* 1.3 c.24: ML 34,1199. Cf. *De Trin.,* 1.4 c.6: ML 42,894. 26. Cf. AGUSTÍN, *De Trin.,* 1.4 c.6: ML 42,894. 27. Cf. *De consensu Evangelist.,* 1.3 c.24: ML 34,1198.

CUESTIÓN 52

Sobre el descenso de Cristo a los infiernos

Viene a continuación el tema del descenso de Cristo a los infiernos[a].

Y sobre esto se formulan ocho preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos?—2. ¿A qué infierno descendió?—3. ¿Estuvo todo El en el infierno?—4. ¿Se detuvo allí algún tiempo?—5. ¿Libró del infierno a los santos Patriarcas?—6. ¿Libró del infierno a los condenados?—7. ¿Libró del infierno a los niños muertos en pecado original?—8. ¿Libró a los hombres del purgatorio?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.[a]l; *Compend. theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las. que parece que no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[1]: *En ningún pasaje de la Escritura he podido hallar esos llamados infiernos en buen sentido.* Ahora bien, el alma de Cristo no desciende a nada malo, porque tampoco las almas de los justos descienden a mal alguno. Luego parece que no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

2. Aún más: bajar a los infiernos no puede convenirle a Cristo por razón de su naturaleza divina, que es totalmente inmóvil, sino sólo por razón de la naturaleza humana asumida. Pero lo que Cristo hizo o padeció en la naturaleza asumida se ordena a la salvación de los hombres. No parece que para ésta haya sido necesario que Cristo bajase a los infiernos, pues por la pasión que sufrió en este mundo nos libró de la culpa y de la pena, como arriba se ha dicho (q.49 a.l y 3). Luego no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

3. Y también: por causa de la muerte, el alma de Cristo se separó de su cuerpo, que fue colocado en el sepulcro, como antes se ha dicho (q.51). Pero no parece que bajase a los infiernos sólo con el alma, porque ésta, al ser incorpórea, da la impresión de que no puede moverse localmente, porque esto es propio de los cuerpos, como se demuestra en VI *Physic.*[2]; y el descenso lleva consigo movimiento corporal. Luego no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

En cambio está lo que se dice en el *Símbolo*[3]: *Descendió a los infiernos.* Y el Apóstol escribe en Ef 4,9: *El que subió, ¿qué significa, sino que primero descendió a las regiones inferiores de la tierra?; esto es, a los infiernos,* según la *Glosa*[4].

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo descendiera a los infiernos. Primero, porque había venido a llevar nuestra pena, a fin de librarnos de ella, conforme a aquel

1. *Epist.* 164 c.3: ML 33,711. Cf. *Epist.* 187 *Ad Dardanum,* c.2: ML 33,834. 2. C.4 n.l (BK 234blO); c.10 n.l (Bic 240B8): S. TH., lect.5,12. 3. *Symb. Apost.* (Dz 6). 4. *Glossa interl.* (VI,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,199.

a. Los escritos apostólicos hablan del «descenso de Cristo a los infiernos» *(Sheol* de los judíos y *Hades* según los griegos, empleado por los *LXX).* En esos escritos el descenso tiene dos sentidos: 1. Si Cristo ha muerto realmente y ha sido sepultado, según la mentalidad judía debía descender al lugar de los muertos (Act 2,24-31; Ef 4,9; Col 1,18); 2. Los textos de 1 Pe 3,18-20 y 4,5-6 son más complejos; aunque los exégetas no están de acuerdo en su interpretación, parecen sugerir que la redención de Cristo es universal y alcanza incluso a los increyentes por excelencia, la generación del diluvio (a.2 sol.3). En los dos sentidos discurre el a.l c.

El descenso de Cristo a los infiernos, artículo incluido en el *Símbolo de los Apóstoles,* fue confesado en el Conc. de Sens (a.1140) (DS 738), IV Conc. de Letrán (a.1215) (DS 801), II Conc. de Lyon (a.1274) (DS 852).

pasaje de Is 53,4: *Verdaderamente soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores.* Pero por el pecado el hombre no había incurrido sólo en la muerte del cuerpo, sino también en el descenso a los infiernos. Y, por ese motivo, así como fue conveniente que muriese para librarnos de la muerte, así también lo fue que descendiese a los infiernos para librarnos a nosotros de bajar a ellos. De donde en Os 13,14 se dice: *¡Oh muerte!, yo seré tu muerte. ¡Oh infierno!, yo seré una mordedura para ti.*

Segundo, porque era conveniente que, vencido el diablo por la pasión, librase a los aprisionados, que estaban detenidos en el infierno, según aquellas palabras de Zac 9,11: *Tú también, por la sangre de tu alianza, compraste a los cautivos del infierno.* Y en Col 2,15 se dice: *Y despojando a los principados y a las potestades, los expuso intrépidamente.*

Tercero, para que, así como manifestó su poder en la tierra viviendo y muriendo, lo manifestase también en el infierno, visitándolo e iluminándolo. Por esto se dice en el Sal 23,7.9: *Levantad, príncipes, vuestras puertas; esto es,* comenta la *Glosa*[5]: *Príncipes del infierno, apartad de vosotros el poder con que hasta ahora manteníais a los hombres en el infierno;* y así, *al nombre de Jesús se doble toda rodilla,* no sólo *en los cielos* sino también *en los infiernos,* como se dice en Flp 2,10.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La palabra *infiernos* indica el mal de pena, y no el mal de la culpa. Por eso convino que Cristo bajase a los infiernos, no como si El fuese deudor de la pena, sino para librar a los que estaban sujetos a ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de Cristo fue causa universal de la salvación de los hombres, tanto de los vivos como de los muertos. Y la causa universal se aplica a los efectos particulares por algún acto especial. Por lo cual, así como la virtud de la pasión de Cristo se aplica a los vivos por medio de los sacramentos, que nos configuran con ella, así también fue aplicada a los muertos mediante el descenso de Cristo a los infiernos. Por tal motivo se dice claramente en Zac 9,11 que *sacó a los cautivos del infierno por la sangre de su alianza,* esto es, por la virtud de su pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de Cristo no descendió a los infiernos con el género de movimiento con que se mueven los cuerpos, sino con la clase de movimiento con que se desplazan los ángeles, como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.53 a.l).

ARTICULO 2

¿Cristo descendió también al infierno de los condenados?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q."2

Objeciones por las que parece que Cristo descendió también al infierno de los condenados.

1. Por boca de la Sabiduría se dice en Eclo 24,45: *Entraré en todas las partes inferiores de la tierra.* Pero entre las partes inferiores de la tierra se cuenta también el infierno de los condenados, según aquellas palabras del Sal 62,10: *Entrarán en las partes inferiores de la tierra.* Luego Cristo, que es la *Sabiduría de Dios* (cf. 1 Cor 1,24), descendió también al infierno de los condenados.

2. Aún más: en Act 2,24 dice Pedro que *Dios resunta a Cristo, después de librarle de los dolores del infierno, por cuanto no era posible que fuera retenido por aquél.* Ahora bien, en el infierno de los Patriarcas no existen los dolores, ni tampoco en el infierno de los niños, que no sufren la pena de sentido a causa de un pecado actual, sino sólo la pena de daño por causa del pecado original. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados, o también al purgatorio, donde los hombres sufren la pena de sentido por los pecados actuales.

3. Y también: en 1 Pe 3,19-20 se dice que *Cristo, viniendo en espíritu, predicó a los que estaban encerrados en la prisión, que habían sido incrédulos en algún tiempo;* lo cual, como escribe Atanasio, en la Epístola *Ad Epictetum*[6], se entiende del descenso de Cristo a los infiernos. Dice, en efecto, que *el cuerpo de Cristo quedó colocado en el sepulcro, cuando El fue a predicar a los espíritus que estaban encarcelados, como dijo Pedro.* Pero es evidente que los incrédulos estaban en el infierno de los condenados. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados.

4. Todavía más: dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[7]*: Si la Sagrada Escritura*

5. *Glossa ordin.* (111,118 A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,251. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* Ps. 23,7: ML 36,183. 6. N.5: MG 26,1060. 7. *Epist.* 164, c.3: ML 33,711.

hubiera dicho que Cristo fue al seno de Abrahán, sin nombrar el infierno y sus dolores, me maravillo de que alguien se atreviera a asegurar que había bajado a los infiernos. Mas porque testimonios evidentes hacen mención del infierno y de los dolores, no hay motivo alguno para pensar que el Salvador fue allí sino para librarlos de los mismos dolores. Pero el lugar de los dolores es el infierno de los condenados. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados.

5. Por último: como dice Agustín, en un Sermón *De Passione*[z], Cristo, al bajar al infierno, *absolvió a todos los justos que estaban sujetos por el pecado original.* Pero entre éstos también estaba Job, que dice de sí mismo: *Todo lo mío bajará a lo más profundo del infierno.* Luego Cristo bajó también a lo más profundo del infierno.

En cambio está que del infierno de los condenados se dice en Job 10,21: *Antes de que vaya, y sin retorno, a la tierra de tinieblas y cubierta de la oscuridad de la muerte,* etc. Pero *no hay comunidad alguna entre la luz y las tinieblas,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego Cristo, que es la luz, no bajó al infierno de los condenados.

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se dice que algo está en un lugar. Uno, por su poder. Y, de esta manera, Cristo bajó a cualquiera de los infiernos; pero no a todos por igual. Pues, al bajar al infierno de los condenados, su eficacia se tradujo en impugnarles por su incredulidad y por su malicia. En cambio, a los que estaban encerrados en el purgatorio les dio la esperanza de alcanzar la gloria. Y a los santos Patriarcas, que estaban encerrados en el infierno solamente por el pecado original, les infundió la luz de la gloria.

De otro modo se dice que algo está presente en un lugar, por su esencia. Y de esta manera el alma de Cristo descendió solamente al lugar del infierno en que estaban retenidos los justos, a fin de visitar en su morada, con el alma, a los que interiormente había visitado por la gracia con su divinidad. Y así, estando en una parte del infierno, de algún modo hizo llegar su efecto a todas las partes del mismo, a la manera en que, habiendo padecido sólo en un lugar de la tierra, libró al mundo entero con su pasión[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, que es la Sabiduría de Dios, *entró en todas las partes inferiores de la tierra,* no localmente, recorriéndolas todas con el alma, sino extendiendo, de alguna manera, a todas el efecto de su poder. Pero de tal modo que solamente iluminó a los justos, pues el texto continúa: *E iluminaré a todos los que esperan en el Señor* (Eclo 24,45).

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos clases de dolor. Uno, el que proviene del sufrimiento de la pena que los hombres padecen a causa del pecado actual, según aquellas palabras del Sal 17,6: *Me han rodeado los dolores del infierno.* Otro, el que se origina en la dilación de la gloria esperada, según aquellas palabras de Prov 13,12: *La esperanza que se dilata, aflige al alma.* Y los santos Patriarcas sufrían este dolor en el infierno. Para darlo a entender, dice Agustín, en un Sermón *de Passione*[9], que *oraban a Cristo con ruegos lastimeros.*

Cristo quitó unos y otros dolores cuando descendió al infierno, aunque de modo diverso. Quitó los dolores de las penas preservando de ellos, a la manera en que se dice que el médico quita la enfermedad al preservar de la misma por medio de las medicinas. Y los dolores causados por la dilación de la gloria los hizo desaparecer actualmente, otorgando la gloria.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que escribe allí Pedro es referido por algunos[lü] al descenso de Cristo a los infiernos, comentándolo de este modo: *A los que estaban encerrados en la cárcel,* esto es, en el infierno, *que habían sido incrédulos en otro tiempo, Cristo les predicó, viniendo a ellos en espíritu,* es decir, con su alma. Por esto dice también el Damasceno, en el libro III[n], que *así como evangelizó a los que estaban en la tierra, así*

8. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.,* serm.160: ML 39,2060. 9. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.,* serm.160: ML 39,2061. 10. Además de JUAN DAMASCENO, al que luego se citará, HILARIO, *In Psalm.,* super ps.l 18,82: ML 9,582; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Fragm. in 1 Pe* 3,19: MG 74,1013; TEOFILACTO, *In 1 Pe* 3,18: MG 125,1232. Cf. ATANASIO, Epist. *Ad Epictetum:* MG 26,1060. 11. *De Fide Orth.,* c.29: MG 94,1101.

b. En la muerte de Cristo se abre la puerta de salvación para toda la humanidad de todos los tiempos, pero en la entrada se respeta la libre determinación del hombre (a.4 sol.2; a.5; a.6 sol.3).

también lo hizo con los que estaban en el infierno; pero no para convertir a los incrédulos a la fe, *sino para confundir su falta de fe.* Porque tal predicación no puede significar otra cosa que la manifestación de su divinidad, que resplandeció ante los habitantes del infierno por el descenso poderoso de Cristo al mismo.

Sin embargo, lo expone mejor Agustín, en su Epístola *Ad Evodium*[u], refiriendo esas palabras, no a la bajada de Cristo a los infiernos, sino a la operación de su divinidad, ejercida desde el principio del mundo. Para que el sentido sea: *A los que estaban encerrados en la cárcel,* esto es, a los que viven en cuerpo mortal, que viene a ser una especie de cárcel del alma, *viniendo con el espíritu de su divinidad, los predicó,* por medio de inspiraciones interiores y mediante amonestaciones exteriores por boca de los justos; quiero decir que predicó *a aquellos que en otro tiempo habían sido incrédulos,* es a saber, a la predicación de Noé, *cuando ponían a prueba la paciencia de Dios,* por la que se aplazaba el castigo del diluvio. Por lo que añade [13]: *En los días de Noé, cuando se fabricaba el arca.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El *seno de Abrahán* puede entenderse de dos modos. Uno, por razón del descanso que allí existía con relación a la pena sensible. Y, en este aspecto, ni le compete el nombre de infierno, ni existen allí dolores de ninguna clase. Otro, en lo que atañe a la privación de la gloria que se espera. Y, bajo este ángulo, le compete el concepto de infierno y de dolor. Y por eso ahora se llama seno de Abrahán al descanso de los bienaventurados; pero no se le llama infierno, ni tampoco se dice ahora que existan dolores en el seno de Abrahán.

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Gregorio a propósito del mismo lugar[H], *llama «infierno profundísimo» a los mismos lugares superiores del infierno. Pues si, cuanto a la altura del cielo, este aire oscuro resulta infierno; referida a la altura de ese mismo aire, la tierra, que está abajo, puede llamarse infierno j profundo. Pero respecto a la altura de la misma tierra, los lugares del infierno que son superiores a las otras cavidades del infierno, se llaman, en este sentido, infierno profundísimo.*

ARTICULO 3

¿Cristo estuvo todo él en el infierno?

In Sent. 3 d.22 q.l a.2 ad 6

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo todo él en el infierno.

1. El cuerpo de Cristo es una parte de él. Pero el cuerpo de Cristo no estuvo en el infierno. Luego Cristo no estuvo todo él en el infierno.

2. Aún más: nada cuyas partes estén recíprocamente separadas puede llamarse *todo.* Ahora bien, el cuerpo y el alma, que son partes de la naturaleza humana, estuvieron recíprocamente separadas después de la muerte, como arriba se ha dicho (q.50 a.3 y a.4). Y Cristo descendió a los infiernos estando muerto. Luego no pudo estar todo él en el infierno.

3. Y también: se dice que un *todo* está en un lugar cuando *nada de lo que le pertenece* está fuera de tal lugar. Pero algo que era de Cristo estaba fuera del infierno, puesto que el cuerpo estaba en el sepulcro, y la divinidad en todas partes. Luego Cristo no estuvo todo él en el infierno.

En cambio está lo que dice Agustín, en el libro *De Symbolo* [15]: *Todo el Hijo en el Padre, todo en el cielo, todo en la tierra, todo en el seno de la Virgen, todo en la cruz todo en el infierno, todo en el paraíso, donde introdujo al ladrón.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho en la *Primera Parte* (q.31 a.2 ad 4), el género masculino se refiere a la hipóstasis o persona; el género neutro, en cambio, corresponde a la naturaleza. Pero en la muerte de Cristo, aunque el alma se separó del cuerpo, ni uno ni otra estuvieron separados de la persona del Hijo de Dios, como arriba se ha dicho (q.50 a.2 y a.3). Y por eso, es preciso decir que, durante los tres días de la muerte de Cristo, todo El estuvo en el sepulcro, porque toda su persona permaneció allí por medio del cuerpo que le estaba unido; y del mismo modo estuvo todo El en el infierno, porque allí estuvo toda la persona de Cristo por razón del alma que le estaba unida; también Cristo todo él estaba en todas partes por razón de su naturaleza divina.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El cuerpo que estaba

12. *Epist.* 164 c.5: ML 33,715; c.6: ML 33,716. 13. 1 Pe 3,20. 14. *Moral.,* 1.13 c.48: ML 75,1040. 15. PSEUDO-AGUSTÍN, Serm.2 c.7: ML 40,658.

entonces en el sepulcro, no es parte de la persona increada sino de la naturaleza asumida. Y, por esta razón, por el hecho de que el cuerpo de Cristo no estuvo en el infierno, no se excluye que Cristo todo él estuviera; mas con ello se demuestra que no estuvo allí todo lo que pertenece a la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir* La unión entre alma y cuerpo constituye la totalidad de la naturaleza humana, pero no la totalidad de la persona divina. Y, por ese motivo, disuelta la unión del alma con el cuerpo por causa de la muerte, Cristo permaneció todo él; pero no permaneció la naturaleza humana en su totalidad.

3. *A la tercera hay que decir.* La persona de Cristo se halla toda ella en cualquier lugar, pero no totalmente, porque no está circunscrita por ningún lugar. Pero ni todos los lugares, tomados en conjunto, pueden contener su inmensidad. Antes bien, El los abarca a todos con su inmensidad. Y esto se cumple en las cosas que están en un lugar corporal y circunscriptivamente, porque si un todo está en una parte, nada de él queda fuera de la misma. Pero esto no se cumple en Dios. Por esto dice Agustín, en el Sermón *De Symbolo*[16]: *No decimos que Cristo esté todo El en todas partes en tiempos j en lugares diversos, como si ahora estuviera todo allí,y en otro tiempo estuviera todo en otra parte; sino como estando siempre todo El en todas partes.*

ARTICULO 4

¿Se detuvo Cristo algún espacio de tiempo en el infierno?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.ª3

Objeciones por las que parece que Cristo no se detuvo ningún espacio de tiempo en el infierno.

1. Cristo descendió al infierno para librar a los hombres de él. Pero esto lo realizó al instante con su propio descenso, pues, como se dice en Eclo 11,23: *Es cosa fácil en la presencia de Dios honrar repentinamente al pobre.* Luego parece que no se detuvo espacio alguno de tiempo en el infierno.

2. Aún más: dice Agustín en un Sermón *De Passione*[17], que *sin tardanz alguna, al imperio del Señor y Salvador, se rompieron todos los cerrojos de hierro.* De donde, por boca de los ángeles que acompañan a Cristo, se dice: *Príncipes, alzad vuestras puertas* (Sal 23,7.9). Pero Cristo descendió allí para romper los cerrojos del infierno. Luego Cristo no se detuvo ningún espacio de tiempo en el infierno.

3. Y también: en Le 23,43 se narra que Cristo, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: *Hoy estarás conmigo en el paraíso;* por lo que resulta evidente que Cristo estuvo en el paraíso el mismo día. Pero no con el cuerpo, que fue colocado en el sepulcro. Luego estuvo con el alma, que había descendido al infierno. Y, de este modo, parece que no se detuvo espacio alguno de tiempo en el infierno.

En cambio está lo que dice Pedro, en Act 2,24: *Al cual resucitó Dios, después de deshacer los dolores del infierno, por cuanto no era posible que éste lo retuviese.*

Solución. *Hay que decir:* Así como Cristo, para asumir en sí mismo nuestras penas, quiso que su cuerpo fuera puesto en el sepulcro, así también quiso que su alma descendiese al infierno. Pero su cuerpo permaneció en el sepulcro un día entero y dos noches para que se comprobase la verdad de su muerte. Por lo que es de creer que también su alma estuviese otro tanto en el infierno, a fin de que salieran a la vez su alma del infierno y su cuerpo del sepulcro.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo, al bajar al infierno, libró a los santos que estaban allí, no sacándolos al instante del lugar del infierno, sino iluminándolos con la luz de su gloria en el mismo infierno. Y, no obstante, fue conveniente que su alma permaneciese en el infierno todo el tiempo que su cuerpo estuviese en el sepulcro.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llama *cerrojos del infierno* a los obstáculos que impedían a los santos Padres salir del infierno, por el reato de la culpa del primer Padre. Cristo los quebrantó con el poder de su pasión y muerte, al instante de bajar a los infiernos (cf. Is 45,2). Y, sin embargo, quiso permanecer algún tiempo en el infierno por la razón antedicha (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Esas palabras del Señor deben entenderse, no del paraíso terrenal corpóreo, sino del paraíso espiritual, en el que se dice que viven los que

16. PSEUDO-AGUSTÍN, Serm.2 c.7: ML 40,638.

17. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.160: ML 39,2061.

gozan de la vida divina. Por lo cual, el ladrón descendió localmente con Cristo al infierno, para estar con El, puesto que le dijo: *estarás conmigo en el paraíso;* pero, por razón del premio, estuvo en el paraíso porque allí gozaba de la divinidad, como los demás santos.

ARTICULO 5

¿Cristo, bajando a los infiernos, libró de allí a los santos Padres?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q.ª1; *In Eph.* 4 lect.3; *Compend. theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo, bajando a los infiernos, no libró de allí a los santos Padres.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[18]: *Todavía no he hallado lo que Cristo haya conferido, bajando a los infiernos, a los justos que estaban en el seno de Abrahán, de los que no veo que se haya apartado nunca según la presencia beatífica de su divinidad.* Pero les hubiera dado mucho en caso de haberlos librado de los infiernos. Luego no parece que Cristo haya librado del infierno a los santos Padres.

2. Aún más: en el infierno nadie es retenido a no ser por causa del pecado. Ahora bien, los santos Padres, mientras vivían, fueron justificados del pecado por la fe en Cristo. Luego no necesitaban ser liberados del infierno con el descenso de Cristo al mismo.

3. Y también: suprimida la causa, se suprime también el efecto. Pero la causa del descenso a los infiernos es el pecado, que fue quitado por la pasión de Cristo, como arriba se ha dicho (q.49 a.1). Luego los santos Padres no fueron sacados de los infiernos por el descenso de Cristo a los mismos.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Passione*[19]: Cuando Cristo descendió a los infiernos, quebrantó *la puerta del infierno y los cerrojos de hierro, y libró a todos los justos que allí estaban atados por causa del pecado original.*

Solución. *Hay que decir.* Como antes se ha expuesto (a.4 ad 2), Cristo, al bajar a los infiernos, obró por la virtud de su pasión. Y por la pasión de Cristo fue liberado el género humano no sólo del pecado, sino también del reato de la pena, como arriba se ha dicho (q.49 a.1 y a.3). Pero los hombres estaban sujetos por el reato de la pena de dos modos: Uno, por el pecado actual, que cada uno había cometido en su propia persona. Otro, por el pecado de toda la naturaleza humana, que pasó originalmente del primer Padre a todos, como se dice en Rom 5,12ss. Pena de este pecado es la muerte corporal y la exclusión de la vida gloriosa, como es evidente por lo que se dice en Gen 2,17 y 3,3.19.23ss: Pues Dios echó al hombre del paraíso después del pecado, a quien, antes del pecado, había amenazado con la muerte si pecaba. Y por eso, Cristo, bajando a los infiernos, por su pasión libró a los santos de ese reato, por el que estaban excluidos de la vida gloriosa, de modo que no podían ver a Dios por esencia, en lo que consiste la perfecta bienaventuranza del hombre, como se ha expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.3 a.8). Y los santos Padres estaban detenidos en el infierno por cuanto que, a causa del pecado del primer Padre, no les estaba abierta la puerta de la vida gloriosa. Y así Cristo, descendiendo a los infiernos, libró de los mismos a los santos Padres. Precisamente esto es lo que se dice en Zac 9,11: *Tú, mediante la sangre de tu alianza, sacaste a los cautivos del lago en que no había agua.* Y en Col 2,15 se escribe que, *despojando a los principados y a las potestades*, infernales se entiende, *llevándose a Isaac y Jacob con los demás justos, los hizo pasar de un lugar a otro,* esto es, *los condujo desde este reino de las tinieblas al cielo,* como dice la *Glosa*[20] allí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir* Agustín habla allí contra algunos que estimaban que los antiguos justos, antes de la venida de Cristo, estuvieron sujetos a los dolores de los tormentos en el infierno. Por lo que, un poco antes de las palabras citadas, antepone lo siguiente[21]: *Añaden algunos que a los antiguos santos les fue también concedido que, cuando el Señor descendió a los infiernos, quedaron libres de aquellos dolores. Pero el modo de entender cómo Abrahán, en cuyo seno fue recibido también aquel inocente pobre, haya estado envuelto en aquellos dolores, yo ciertamente no lo veo.* Y por eso, cuando luego añade[22] que él *todavía no había logrado encontrar qué es lo que la bajada de Cristo a los infiernos trajo a*

18. *Epist.* 164 c.3: ML 33,712. 19. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.160: ML 39,2060. 20. *Glossa interl.* (VI,106r); *Glossa ordin.* (VI,106 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,275. 21. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,711. 22. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,712.

los antiguos justos, debe entenderse respecto a la remisión de los dolores de los tormentos. Sin embargo, les fue útil en cuanto a la consecución de la gloria; y, por consiguiente, les liberó del dolor que sufrían por la dilación de la gloria. No obstante, tenían un gran gozo por la esperanza de la gloria, según aquel pasaje de Jn 8,56: *Abrahán, vuestro padre, se regocijó deseando ver mi día.* Y por este motivo, añade [23]: *De los cuales antiguos justos, no entiendo que se haya separado jamás según la presencia beatífica de su divinidad*, es a saber: en cuanto que también antes de la venida de Cristo eran bienaventurados en esperanza, aunque todavía no fuesen perfectamente bienaventurados en realidad.

2. *A la segunda hay que decir* Los santos Padres, cuando todavía vivían, fueron liberados por la fe en Cristo de todo pecado, tanto original como actual, y del reato de la pena de los pecados actuales; pero no lo fueron del reato de la pena del pecado original, por el que estaban excluidos de la gloria, al no estar pagado todavía el precio de la redención humana. De este modo también ahora los fieles de Cristo son liberados, por medio del bautismo, del reato de los pecados actuales, y del reato del pecado original en cuanto a la exclusión de la gloria; pero quedan atados todavía por el reato del pecado original en cuanto a la necesidad de morir corporalmente, porque son renovados según el espíritu, pero no todavía según la carne, conforme a aquellas palabras de Rom 8,10: *El cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al instante de haber padecido Cristo la muerte, su alma descendió al infierno, y manifestó el fruto de su pasión a los santos que allí estaban retenidos, aunque no salieran de tal lugar mientras Cristo moró en los infiernos, porque la misma presencia de Cristo pertenecía al culmen de la gloria.

ARTICULO 6

¿Libró Cristo del infierno a algunos condenados?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.ª2; *Competid, theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo libró a algunos condenados del infierno.

1. Se dice en Is 24,22: *Serán reunidos con la reunión de un haz en el lago, y serán encerrados en la cárcel, y después de muchos días serán visitados.* Pero allí se habla de los condenados, que habían adorado *la milicia de los cielos* [24]. Luego parece que también los condenados fueron visitados cuando Cristo descendió a los infiernos, cosa que da la impresión de pertenecer a su liberación.

2. Aún más: sobre las palabras de Zac 9,11: *Tú, mediante la sangre de tu alianza, sacaste a los presos del lago en el que no había agua,* comenta la *Glosa* [25]: *Tú libraste a los que estaban detenidos atados en las cárceles, donde ninguna compasión les daba el refrigerio que aquel rico suplicaba.* Pero solamente los condenados están encerrados en las cárceles sin misericordia. Luego Cristo libró del infierno a algunos de los condenados.

3. Y también: el poder de Cristo no fue menor en el infierno que en este mundo, porque en una y otra parte obró con el poder de su divinidad. Pero en este mundo libró a algunos de cualquier estado. Luego también en el infierno libró a algunos del estado de condenados.

En cambio está lo que se lee en Os 13,14: *¡Oh muerte! Yo seré tu muerte; tu mordedura, ¡oh infierno!, sacando a los elegidos, pero dejando allí a los reprobos,* comenta la *Glosa* [26]. Ahora bien, en el infierno de los condenados solamente están los reprobos. Luego por el descenso de Cristo a los infiernos no fueron liberados algunos de los condenados en el infierno.

Solución. *Hay que decir:* Como arriba queda expuesto (a.4 ad 2; a.5), cuando Cristo descendió a los infiernos, obró con el poder de su pasión. Y, por eso, su descenso a los infiernos sólo resultó provechoso para los que estuvieron unidos a la pasión de Cristo por medio de la fe informada por la caridad, que quita los pecados. Pero los que estaban en el infierno de los condenados, o absolutamente no habían tenido fe en la pasión de Cristo, como los infieles; o si tuvieron fe, no se conformaron en modo alguno con la caridad de Cristo paciente. Por lo cual tampoco estaban limpios de sus pecados. Y, por este motivo, el descenso de Cristo a los infiernos no les trajo la liberación del reato de la pena infernal.

23. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,712. 24. Cf. JERÓNIMO, *In Isaiam* 24,21,1.3: ML 24,297.
25. *Glossa inferí.* (IV,415v). 26. *Glossa inferí.* (IV,349v).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cuando Cristo desciende a los infiernos, fueron visitados de algún modo todos los que estaban en cualquier parte del infierno; pero algunos, para su consuelo y liberación; otros, en cambio, para su represión y confusión, es a saber, los condenados. Por eso se añade allí mismo (Is 24,23): *Y se sonrojará la luna, y se avergonzará el sol,* etc.

También esto puede referirse a la visitación con que serán visitados en el día del juicio, no para ser librados sino para ser confirmados en su condenación, conforme a aquel pasaje de Sof 1,12: *Visitaré a los hombres que se sientan sobre sus heces.*

2. A la segunda hay que decir: Cuando en la *Glosa* se comenta: *Donde ninguna compasión los refrigeraba,* debe entenderse en cuanto al refrigerio de la liberación consumada. Porque los santos Padres no podían ser librados de las prisiones del infierno antes de la venida de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* No se debió a impotencia de Cristo el que algunos no fueran librados de cualquier estado de las moradas infernales, como lo fueron de cualquier estado los moradores del mundo, sino que se debió a la distinta condición de unos y otros. Porque los hombres, mientras viven aquí, pueden convertirse a la fe y a la caridad, ya que en esta vida los hombres no están confirmados en el bien o en el mal, como acontece después de salir de esta vida.

ARTICULO 7

¿Los niños que habían muerto con el pecado original fueron liberados por el descenso de Cristo?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q.ª3; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que los niños que habían muerto con el pecado original fueron liberados por el descendimiento de Cristo.

1. No estaban retenidos en el infierno más que por causa del pecado original, lo mismo que acontecía con los santos Padres. Pero éstos fueron librados por Cristo del infierno, como arriba se ha dicho (a.l). Luego igualmente los niños fueron librados del infierno por Cristo.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 5,15: *si por el delito de uno solo murieron muchos, mucho más la gracia y el don de Dios abundarán sobre muchos, por la gracia de un solo hombre, Jesucristo.* Ahora bien, los niños que mueren con sólo el pecado original, son retenidos en el infierno por causa del pecado del primer Padre. Luego con mayor razón serán librados del infierno por la gracia de Cristo.

3. Y también: así como el bautismo obra en virtud de la pasión de Cristo, así obra también el descenso de Cristo a los infiernos, como es manifiesto por lo dicho (a.4 ad 2; a.5 y 6). Luego igualmente fueron librados por el descenso de Cristo a los infiernos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 3,25: *Dios ofreció a Cristo como instrumento de propiciación por la fe en su sangre.* Pero los niños que habían muerto con sólo el pecado original, en ningún modo habían sido partícipes de la fe. Luego no recibieron el fruto de la propiciación de Cristo, de modo que fueran librados por El del infierno.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.6), el descenso de Cristo a los infiernos sólo tuvo efecto en aquellos que, por la fe y la caridad, estaban unidos a la pasión de Cristo, por cuya virtud tenía poder liberador el descenso de Cristo a los infiernos. Pero los niños que habían muerto con el pecado original, en ningún modo habían contactado con la pasión de Cristo mediante la fe y la caridad, pues ni habían podido tener fe propia, al carecer del uso del libre albedrío, ni habían sido purificados del pecado original mediante la fe de los padres o por medio de algún sacramento de la fe. Y, por este motivo, el descenso de Cristo a los infiernos no libró de los mismos a estos niños.

Y además, los santos Padres fueron librados del infierno porque fueron admitidos a la gloria de la visión de Dios, a la que nadie puede llegar sino por medio de la gracia, según aquellas palabras de Rom 6,23: *Gracia de Dios* (es) *la vida eterna.* Por consiguiente, al no haber tenido la gracia los niños muertos con el pecado original, no fueron librados del infierno.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los santos Padres, aunque todavía permanecían ligados por el reato del pecado original en cuanto mira a la naturaleza humana, estaban, no obstante, libres de toda mancha de pecado por medio de la fe en Cristo; y por tanto eran capaces de la liberación que aportó Cristo

cuando descendió a los infiernos. Pero eso no puede decirse de los niños, como consta por lo que acabamos de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Cuando el Apóstol dice: *La gracia de Dios abundó sobre muchos,* el *muchos* no debe tomarse comparativamente, como si numéricamente hayan sido más los salvados por la gracia de Cristo que los condenados por el pecado de Adán. Debe tomarse en sentido absoluto, como si dijera que la gracia de uno solo, Cristo, abundó *sobre muchos,* así como también el pecado de uno solo, Adán, llegó a muchos. Pero así como el pecado de Adán solamente llegó a los que descienden carnalmente de él por vía seminal, así también la gracia de Cristo sólo llegó a aquellos que se han convertido en miembros suyos por una regeneración espiritual, lo cual no corresponde a los niños que mueren con el pecado original.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo se administra a los hombres en esta vida, en la que el hombre puede cambiarse de la culpa a la gracia. Pero el descenso de Cristo a los infiernos fue presentado a las almas después de esta vida, cuando no son capaces del cambio antedicho. Y, por este motivo, los niños son librados del pecado original y del infierno por medio del bautismo, pero no por el descenso de Cristo a los infiernos.

ARTICULO 8

¿Con su descenso a los infiernos, libró Cristo a las almas del purgatorio?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q."4

Objeciones por las que parece que Cristo, con su descenso a los infiernos, libró a las almas del purgatorio.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[21]: *Puesto que testimonios evidentes hacen mención tanto del infierno como de los dolores, no hay motivo alguno para creer que el Salvador fue allí sino para liberarles de esos dolores. Pero si libró de éstos a todos los que encontró, o a algunos que juzgó dignos de ese beneficio, todavía estoy investigándolo.* Sin embargo, *no dudo de que Cristo fue a los infiernos y otorgó este beneficio a los que estaban inmersos en el dolor.* Pero no concedió el beneficio de la liberación a los condenados, como arriba se ha dicho (a.6). Fuera de éstos no hay nadie que esté sujeto a los dolores del castigo sino los que se hallan en el purgatorio. Luego Cristo libró a las almas del purgatorio.

2. Aún más: la presencia del alma de Cristo no tuvo un efecto menor que sus propios sacramentos. Pero los sacramentos de Cristo libran a las almas del purgatorio; y especialmente las libra el de la Eucaristía, como después se dirá (véase *Suppl.* q.71 a.9). Luego con mayor razón fueron libradas las almas del purgatorio por la presencia de Cristo cuando descendió a los infiernos.

3. Y también: a los que Cristo curó en esta vida, los curó totalmente, como dice Agustín en el libro *De Poenitentia*[28]. Y en Jn 7,23 dice el Señor: *Yo he curado del todo a un hombre en sábado.* Ahora bien Cristo a los que estaban en el purgatorio los libró del reato de la pena de daño, que les privaba de la gloria. Luego también los libró del reato de la pena del purgatorio.

En cambio está lo que dice Gregorio en XIII *Moral.*[29]: *Cuando nuestro Creador y Redentor, entrando en las cárceles del infierno, sacó de allí las almas de los elegidos, no tolera que vayamos nosotros allí, de donde libró a otros cuando descendió.* Permite, sin embargo, que vayamos al purgatorio. Luego descendiendo a los infiernos, no libró las almas del purgatorio.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto muchas veces, el descenso de Cristo a los infiernos tuvo poder de liberar en virtud de su pasión. Pero su pasión no tuvo una virtud temporal y transitoria sino perpetua, conforme a aquellas palabras de Heb 10,14: *Mediante una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.* Y, por este motivo, resulta evidente que la pasión de Cristo no tuvo entonces una eficacia mayor que la que tiene ahora. Y, en consecuencia, los que se encontraron en la condición que tienen ahora los que están retenidos en el purgatorio, no fueron librados del mismo por el descenso de Cristo a los infiernos. Mas si entonces se encontraban allí en unas condiciones semejantes a las que tienen los que ahora son librados del purgatorio por el poder de la pasión de Cristo, nada impide que los tales fueran librados del purgatorio por el descenso de Cristo a los infiernos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Del texto de Agustín no

27. *Epist.* 164 c.3: ML 33,712. 28. Entre las Obras de AGUSTÍN, *De vera et falsa poenit.,* c.9: ML 40,1121. 29. C.43: ML 75,1038.

se puede sacar la conclusión de que todos los que estaban en el purgatorio fuesen librados del mismo, sino de que ese beneficio fue concedido a algunos, a saber: a los que ya estaban suficientemente purificados; o también a los que, mientras vivían, merecieron por la fe y el amor, y por la devoción a la muerte de Cristo, que cuando descendió allí, fuesen liberados de la pena temporal del purgatorio.

2. *A la segunda hay que decir.* La virtud de la pasión de Cristo obra en los sacramentos a manera de cierta curación y expiación. De donde el sacramento de la Eucaristía libra a los hombres del purgatorio en cuanto que es un sacrificio satisfactorio por el pecado. Pero el descenso de Cristo a los infiernos no fue satisfactorio. Obraba, sin embargo, en virtud de su pasión, que fue satisfactoria, como arriba se ha dicho (q.48 a.2); pero su pasión era satisfactoria en general, de modo que era preciso aplicar su virtud a cada uno mediante algo que fuera de su especial pertenencia. Y, por consiguiente, no es necesario que por el descenso de Cristo a los infiernos fuesen liberados todos del purgatorio.

3. *A la tercera hay que decir.* Los defectos de los que Cristo libraba juntamente a los hombres en este mundo, eran personales, pertenecientes en propiedad a cada uno. Por el contrario, la exclusión de la gloria de Dios era un defecto general que pertenecía a toda la naturaleza humana. Y, por tal motivo, nada impide que los que estaban en el purgatorio fuesen librados por Cristo de la exclusión de la gloria, pero no del reato de la pena del purgatorio, que atañe a un defecto personal[c]. Como, al revés, los santos Padres, antes de la venida de Cristo, fueron librados de los defectos propios, pero no del defecto común, como antes se ha dicho (a.7 ad 1; q.49 a.5 ad 1).

c. Tanto aquí como en a.2 «en cambio», el tema del purgatorio tiene su sentido si se admite la pena contraída en el pecado (I-II, q.87 a.6).

CUESTIÓN 53

Sobre la resurrección de Cristo

Comenzamos ahora a tratar de lo que pertenece a la exaltación de Cristo". Y: Primero, de su resurrección; segundo, de su ascensión (q.57); tercero, de su asentamiento a la derecha del Padre (q.58); cuarto, de su poder judicial (q.59).

Sobre lo primero se plantean cuatro temas de reflexión: Primero, sobre la propia resurrección de Cristo; segundo, sobre la cualidad del resucitado (q.54); tercero, sobre la manifestación de la resurrección (q.55); cuarto, sobre su causalidad (q.56).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. Sobre la necesidad de su resurrección.—2. Sobre el tiempo.—3. Sobre el orden.—4. Sobre la causa.

ARTICULO 1

¿Fue necesario que Cristo resucitase?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.l

Objeciones por las que parece no haber sido necesario que Cristo resucitase.

1. Dice el Damasceno, en el libro IV [1]: *La resurrección es un levantarse por segunda vez del cuerpo animal que se corrompió y cayó.* Pero Cristo no murió por causa del pecado, ni se corrompió su cuerpo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.15 a.l; q.51 a.3). Luego no le conviene propiamente *resucitar.*

2. Aún más: cualquiera que resucita es promovido a algo más alto, porque *levantarse* equivale a moverse hacia lo alto. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, después de su muerte, permaneció unido a la divinidad, y de esta manera no pudo ser promovido a algo más alto. Luego no le competía resucitar.

3. Y también: todo lo hecho tocante a la humanidad de Cristo, se ordena a nuestra salvación. Pero para nuestra salvación era suficiente la pasión de Cristo, por la que hemos sido Hberados de la culpa y de la pena, como es claro por lo dicho antes (q.49 a.l y a.3). Luego no fue necesario que Cristo resucitase de entre los muertos.

En cambio está lo que se dice en Le 24,46: *Era necesario que Cristo padeciese j resucitase de entre los muertos.*

Solución. *Hay que decir:* Fue necesario que Cristo resucitase por cinco motivos. Primero, para recomendación de la justicia divina, que es la encargada de exaltar a los que se humillan por Dios, según aquellas palabras de Le 1,52: *Derribó a los poderosos de su trono, j exaltó a los humildes.* Así pues, al haberse humillado Cristo hasta la muerte de cruz, por caridad y por obediencia a Dios, era necesario que fuese exaltado por Dios hasta la resurrección gloriosa. Por lo que, en el Sal 138,2, se dice de su persona: *Tú conociste,* esto es, *aprobaste mi sentarme,* es decir, *mi humillación y mi pasión y mi resurrección,* lo que equivale a *mi glorificación por la resurrección,* como lo expone la *Glosa*[2].

Segundo, para la instrucción de nuestra fe. Por su resurrección, efectivamente, fue confirmada nuestra fe en la divinidad de Cristo porque, como se dice en 2 Cor 13,4, *aunque fue crucificado por nuestra flaquera, está sin embargo vivo por el poder de Dios.* Y, por este motivo, se escribe en 1 Cor 15,14: *Si Cristo*

1. *De Fide Orth.,* c.27: MG 94,1220. 2. *Glossa inferí.* (111,291 v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1212. Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* ps.138,2: ML 37,1786; CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* ps.138,2: ML 70,984.

a. Se dedica el mismo número de qq. a la exaltación de Cristo que en su pasión-muerte. Desde el primer momento queda bien claro que la resurrección pertenece al misterio de la salvación como aspecto positivo de la misma (q.53, a.l c., arg. 5 y sol.3). Según I-II, q.113 a.l, en el dinamismo de la justificación, «perdón de los pecados» y «posesión de la justicia» son indisociables; somos perdonados para recibir la adopción de hijos.

no resucitó, vana es nuestra predicación, y vana es nuestra fe. Y en el Sal 29,10 se pregunta: *¿Qué utilidad habrá en mi sangre,* esto es, *en el derramamiento de mi sangre, mientras desciendo, como por unos escalones de calamidades, a la corrupción? Como si dijera: Ninguna. Pues si no resunta al instante, y mi cuerpo se corrompe, a nadie predicaré, a nadie ganaré,* según expone la ***Glosa***[3].

Tercero, para levantar nuestra esperanza. Pues, al ver que Cristo resucita, siendo El nuestra cabeza, esperamos que también nosotros resucitaremos. De donde, en 1 Cor 15,12, se dice: *Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos? X* en Job 19,25.27 se escribe: *Yo sé,* es claro que por la certeza de la fe, *que mi Redentor,* esto es, Cristo, *vive,* por resucitar de entre los muertos, *y* por eso *resucitaré yo de la tierra en el último día; esta esperanza está asentada en mi interior.*

Cuarto, para instrucción de la vida de los fieles, conforme a aquellas palabras de Rom 6,4: *Como Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva.* Y debajo (v.9.11): *Cristo, al resucitar de entre los muertos, ya no muere; así, pensad que también vosotros estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios.*

Quinto, para complemento de nuestra salvación. Porque, así como por este motivo soportó los males muriendo para librarnos de ellos, así también fue glorificado resucitando para llevarnos los bienes, según aquel pasaje de Rom 4,25: *Fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no cayó por causa del pecado, cayó, sin embargo, a causa de la muerte; pues, como el pecado es la caída de la justicia, así también la muerte es la caída de la vida. Por lo que puede entenderse de la persona de Cristo lo que se dice en Miq 7,8: *No te alegres, enemiga mía, acerca de mí, porque caí; me levantaré.*

Igualmente también, aunque el cuerpo de Cristo no fue desintegrado por la incineración, la separación entre su alma y su cuerpo fue, no obstante, una especie de desintegración.

2. *A la segunda hay que decir.* La divinidad estaba unida al cuerpo de Cristo, después de la muerte, con la unión personal, pero no con la unión de la naturaleza, a la manera en que el alma está unida al cuerpo como forma a fin de constituir la naturaleza humana. Y por eso, al estar el cuerpo unido al alma, fue promovido a un estado más alto de naturaleza; pero no a un estado más alto de la persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la pasión de Cristo obró nuestra salvación en cuanto al alejamiento de los males; en cambio, la resurrección lo hizo como inicio y ejemplar de los bienes.

ARTICULO 2

¿Fue conveniente que Cristo resucitase al tercer día?

Supra q.51 a.4; *In Sent.* 3 d.21 q.2 a.2; 4 d.43 a.3 q.ªl ad 1; *Compend. theol.* c.236; *In lo.* 2 lect.3; *In Ps.,* ps.15; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo resucitase al tercer día.

1. Los miembros deben ser conformes con la cabeza. Ahora bien, nosotros, que somos miembros de Cristo, no resucitamos de la muerte al tercer día, sino que nuestra resurrección se aplaza hasta el fin del mundo. Luego parece que Cristo, por ser nuestra cabeza, no debió resucitar al tercer día, sino que su resurrección debió diferirse hasta el fin del mundo.

2. Aún más: en Act 2,24 dice Pedro que *era imposible que Cristo fuera retenido por el infierno,* y por la muerte. Pero mientras uno está muerto, es retenido por la muerte. Luego da la impresión de que la resurrección de Cristo no debió aplazarse hasta el tercer día, sino que debió resucitar al instante, en el mismo día; especialmente cuando la glosa, antes citada , dice que *no hay ninguna utilidad en el derramamiento de la sangre de Cristo si no resucita al momento.*

3. Y también: parece que el día comienza con la salida del sol, que con su presencia origina el día. Pero Cristo resucitó antes de la salida del sol, pues en Jn 20,1 se dice que *el primer día de la semana, María Magdalena vino al sepulcro de madrugada, cuando todavía era de*

3. *Glossa ordin.* (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,296. La primera parte del texto, hasta la palabra *tneum,* se lee en AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* ps.29,10, enarr.l: ML 36,215; la otra en el mismo lugar, enarr.2: ML 36,225. 4. *Glossa ordin.,* sobre el sal.29,10 (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI, sobre el sal.29,10: ML 191,296. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* ps.29,10, enarr.l: ML 36,215.

noche; y entonces ya había resucitado Cristo, porque continúa: *y vio la piedra quitada del sepulcro.* Luego Cristo no resucitó al tercer día.

En cambio está lo que se dice en Mt 20,19: *Le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le flagelen j le crucifiquen; pero al tercer día resucitará.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.l), la resurrección de Cristo fue necesaria para instrucción de nuestra fe. Y nuestra fe recae tanto en la divinidad como en la humanidad de Cristo, pues no basta creer una cosa sin la otra, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.36 a.4; cf. 2-2 q.2 a.7 y 8). Y por eso, para confirmar la fe en su divinidad, convino que resucitase pronto, y que su resurrección no se aplazase hasta el fin del mundo; y para que se hiciese firme la fe en su humanidad y en su muerte, fue necesario que mediase un intervalo entre su muerte y su resurrección, pues si hubiese resucitado inmediatamente después de la muerte, podría dar la impresión de que ésta no fue real y, por consiguiente, tampoco la resurrección. Pero para poner en claro la verdad de la muerte de Cristo bastaba con que su resurrección se difiriese hasta el tercer día, pues no acontece que en este espacio de tiempo dejen de aparecer algunas señales de vida en el hombre que, tenido por muerto, vive sin embargo.

Por la resurrección al tercer día se avalora la perfección del ternario, que es *el número de todas las cosas,* como que contiene *el principio, el medio y el fm,* como se dice en I *De Coelo*[5].

Místicamente muestra también que Cristo *con su sola muerte,* a saber, la corporal, que fue luz por su bondad, *destruyó nuestras dos muertes*[6], esto es, la del cuerpo y la del alma, que son tenebrosas por causa del pecado. Y, por ese motivo, permaneció muerto un día entero y dos noches, como escribe Agustín en IV *De Trín.*[7]

Por eso también se da a entender que, con la resurrección de Cristo, comenzaba la tercera era. Pues la primera fue la anterior a la ley; la segunda, la de la ley; la tercera, la de la gracia. Con la resurrección de Cristo empieza asimismo el tercer estado de los santos. Porque el primero tuvo lugar bajo las figuras de la ley; el segundo, en la verdad de la fe; el tercero se producirá en la eternidad de la gloria, a la que Cristo dio principio con su resurrección.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La cabeza y los miembros son conformes en la naturaleza, pero no en el poder, pues el poder de la cabeza es superior al de los miembros. Y, por tal motivo, para demostrar la excelencia del poder de Cristo, fue conveniente que El resucitase al tercer día, aplazándose la resurrección de los demás hasta el fin del mundo.

2. *A la segunda hay que decir:* La retención implica cierta coacción. Pero Cristo no era retenido atado por necesidad alguna de la muerte, sino que *estaba libre entre los muertos* (cf. Sal 87,6). Y por esto permaneció algún tiempo en la muerte, no como retenido, sino por propia voluntad, mientras juzgó que eso era necesario para instrucción de nuestra fe. Y se dice que se hace al instante lo que se realiza en un corto espacio de tiempo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes se expuso (q.51 a.4 ad 1 et 2), Cristo resucitó hacia el amanecer, cuando ya clareaba el día, para dar a entender que, con su resurrección, nos impulsaba hacia la luz de la gloria; así como murió al atardecer, cuando el día tiende a las tinieblas, para significar que, mediante su muerte, destruía las tinieblas de la culpa y de la pena. Y, sin embargo, se dice que resucitó al tercer día, entendiendo éste como un día natural, el que comprende el espacio de veinticuatro horas. Y, como dice Agustín, en IV *De Trin.*[8], *la noche que se prolonga hasta el amanecer en que se anunció la resurrección de Cristo, pertenece al tercer día. Porque Dios, que dijo que brillase la luz en las tinieblas, afín de que, por la gracia del Nuevo Testamento y por la participación en la resurrección de Cristo, oyésemos: Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor* (Ef 5,8), *en cierto modo nos manifiesta que el día tiene su principio en la noche. Pues así como los primeros días, a causa de la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz hasta la noche, así también éstos, por causa de la reparación del hombre, se cuentan desde las tinieblas a la luz.*

Y así resulta claro que, incluso si hubiera resucitado a media noche, se podría decir que había resucitado al tercer día, enten-

5. ARISTÓTELES, c.l n.2 (Bic 268all); S. TH., lect.2. 6. AGUSTÍN, *De Trín.,* 1.4 c.3: ML 42,892. 7. C.6: ML 42,894. 8. C.6: ML 42,894.

diendo éste por el día natural. Pero, habiendo resucitado al amanecer, se puede decir que resucitó al tercer día incluso tomando el día como día artificial, el que es producido por la presencia del sol, porque el sol comenzaba ya a iluminar la atmósfera. Por lo que también en Me 16,2 se dice que las mujeres vinieron al sepulcro *salido ja el sol.* Lo cual no es contrario a lo que dice Juan: *cuando todavía era de noche* (Jn 20,1), pues, como dice Agustín, en el libro *De consensu Evang.*[9]: *cuando nace el día, los vestigios de las tinieblas tanto más desaparecen cuanto más fuerza va tomando la luz¡ y* lo que dice Marcos: *salido ja el sol* (Me 16,2), *no debe entenderse como si el sol se dejase ver ja sobre la tierra, sino como aproximándose a aquellas regiones.*

ARTICULO 3

¿Fue Cristo el primero en resucitar?

In Sent. 4 d.43 a.3 q.ª1 ad 3; *In Mt.* 27; 7» / *Cor.* 15 lect.3; *In Col.* 1 lect.5; *Competid, theol.* c.236 y c.237

Objeciones por las que parece que Cristo no fue el primero en resucitar.

1. En el *Antiguo Testamento* se lee que Elias y Elíseo resucitaron algunos muertos (cf. 1 Re 17,19; 2 Re 4,32), conforme a aquel pasaje de Heb 11,35: *Las mujeres recibieron sus muertos resucitados.* Igualmente, Cristo, antes de su pasión, resucitó tres muertos (cf. Mt 9,18; Le 7,11; Jn 11). Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

2. Aún más: en Mt 27,52 se cuenta, entre otros milagros acaecidos a la hora de su pasión, que *se abrieron los sepulcros,j muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron.* Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

3. Y también: así como Cristo, por medio de su resurrección, es causa de la nuestra, así también, por su gracia, es causa de nuestra gracia, según aquellas palabras de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Pero, temporalmente, otros tuvieron la gracia antes que Cristo, como sucedió con todos los Padres del Antiguo Testamento. Luego también algunos alcanzaron la resurrección corporal antes que Cristo.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 15,20: *Cristo resucitó de entre los muertos, como primicias de los que duermen, porque* —comenta la *Glosa*[w]— *resucitó el primero en el tiempo j en la dignidad.*

Solución. *Hay que decir:* La resurrección es la vuelta de la muerte a la vida. Pero son dos los modos en que uno es arrancado de la muerte. Uno, cuando esa liberación se limita a la muerte actual, de suerte que alguien comienza a vivir de cualquier manera, después de haber muerto. Otro, cuando alguien es librado no sólo de la muerte sino también de la necesidad y, lo que es más, de la posibilidad de morir. Y ésta es la resurrección verdadera y perfecta. Porque, mientras uno vive sujeto a la necesidad de morir, en cierto modo le domina la muerte, según aquellas palabras de Rom 8,10: £7 *cuerpo está muerto por causa del pecado.* Y lo que es posible que exista, existe de algún modo, esto es, potencialmente. Y así resulta evidente que la resurrección que sólo libra a uno de la muerte actual, es una resurrección imperfecta[b].

Hablando, pues, de la resurrección perfecta, Cristo es el primero de los resucitados, porque, al resucitar, fue el primero de todos en llegar a la vida enteramente inmortal, conforme a aquellas palabras de Rom 6,9: *Cristo, resucitado de entre los muertos, ja no muere.* Pero, con resurrección imperfecta, algunos resucitaron antes que Cristo, para demostrar de antemano, como una señal, la resurrección de Aquél.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Queda resuelta con lo que se acaba de exponer en la solución. Porque, tanto los que resucitaron en el Antiguo Testamento como los que Cristo resucitó, volvieron a la vida para volver a morir.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre los que resucitaron con Cristo hay dos opiniones. Algunos[n] sostienen que volvieron a la

9. L.3 c.24: ML 34,1198. 10. *Glossa inferí.* (IV,58r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1678. 11. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 27,52 § 10, bajo el nombre de REMIGIO. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 1.6 c.6: MG 9,269; ORÍGENES, *In Cant.* 2,10,1.3: MG 13,184; *In Matth.* 27,51, Commentariorum series, n.139: MG 13,1791; HILARIO, *In Psalm.*, ps.2: ML 9,276; CRISTIANO DRUTHMARO CORBEYENSE, *In Matth.* 27,52, *Expos. in Passionem Dominicam:* ML 106,1493; RÁBANO MAURO, *In Matth.* 27,52, 1.12: ML

b. Así la resurrección de Cristo se distingue de la simple «reanimación», como sería la resurrección de Lázaro (q.55 a.2 sol.3).

vida como para no volver a morir, pues sería para ellos mayor tormento tener que volver a morir que no haber resucitado. Y en este sentido habría que entender, como escribe Jerónimo, *In Matth.* [12], el que *no resucitaron antes de que resucitase el Señor.* Por esto dice también el Evangelista que, *saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de El, vinieron a la ciudad santa j se aparecieron a muchos* (Mt 27,53).

Pero Agustín, en la epístola *Ad Evodium* [13], al citar esta opinión, dice: *Sé que algunos opinan que, en el momento de la muerte de Cristo el Señor, fue otorgada a los justos una resurrección de la misma clase que la que a nosotros se nos promete para el fin del mundo. Pero, si no volvieron a morir, despojándose de sus cuerpos, habrá que ver el modo de entender cómo es Cristo el primogénito de los muertos* (Col 1,18) *si le precedieron tantos en una resurrección de esa clase. Porque, si se responde que esto se dice por anticipación, de modo que se entienda que los sepulcros se abrieron a causa del terremoto acaecido mientras Cristo pendía de la cruz¡ pero que los cuerpos de los justos no resucitaron entonces, sino una vez que El resucitó primero, todavía queda esta dificultad: ¿Cómo aseguró Pedro que había sido predicho, no de David sino de Cristo, que su carne no vería la corrupción, puesto que se conservaba entre ellos el sepulcro de David? Y no los convencería, si el cuerpo de Davidya no estaba allí, porque, aunque hubiese resucitado antes, apenas muerto, y su carne no hubiese experimentado la corrupción, se hubiera podido conservar su sepulcro. Por otra parte parece duro que David, de quien desciende Crísto, no figurase en aquella resurrección de losjustos, en caso de que les hubiese sido otorgada la resurrección eterna. Peligraría también lo que se dice de los antiguosjustos, en la Carta a los Hebreos: para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección* (Heb 11,40), *en caso de queja entonces hubiesen logrado la incorrupción de la resurrección que a nosotros se nos promete para perfeccionarnos al fin del mundo.*

Así, pues, da la impresión de que Agustín piensa que resucitarían para volver a morir. Y en esta línea parece que va también lo que dice Jerónimo, *In Matth.* [14]: *Como resucitó Lábaro, así también resucitaron muchos cuerpos de los Santos para manifestar al Señor resucitado.* Aunque, en un Sermón *De Assumptione* [15], lo deja en la duda. No obstante, los argumentos de Agustín parecen mucho más poderosos.

3. *A la tercera hay que decir.* Así como los acontecimientos que precedieron a la venida de Cristo fueron una preparación con miras a El, así también la gracia es una disposición para la gloria. Y, por este motivo, todo lo que atañe a la gloria, bien en cuanto al alma, como la perfecta fruición de Dios, bien en cuanto al cuerpo, como la resurrección gloriosa, debió existir temporalmente primero en Cristo, como en el autor de la gloria. Pero convenía que la gracia se hallase primeramente en las cosas que se ordenaban a Cristo.

ARTICULO 4

¿Fue Cristo causa de su resurrección?

In 1 Cor. 15 lect.2; *In lo. 2* lect.3; *In Rom.* 4 lect.3; *In Ps.,* ps.40; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo no fue causa de su propia resurrección.

1. No es causa de su propia resurrección cualquiera que es resucitado por otro. Pero Cristo fue resucitado por otro, según aquellas palabras de Act 2,24: *A quien Dios resucitó, librándole de los dolores del infierno;* y Rom 8,11: *El que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales,* etc. Luego Cristo no es causa de su resurrección.

2. Aún más: no se dice que uno merezca, o que pida a otro, aquello de lo que él mismo es causa. Pero Cristo, con su pasión, mereció la resurrección, pues, como dice Agustín, *In loann.* [16]: *La humildad de la pasión es el mentó de la gloria de la resurrección.* Incluso el propio Cristo pide al Padre que le resucite, según el Sal 40,11: *Pero tú, Señor, ten misericordia de míy resucítame.* Luego Cristo no fue causa de su resurrección.

3. Y también: como demuestra el Damasceno, en el libro IV [17], la resurrección no es propia del alma sino del cuerpo, que sucumbe por la muerte. Ahora bien, el cuerpo no fue capaz de unir a sí el alma, porque ésta es más noble que él. Luego lo que resucitó en Cristo no pudo ser causa de su resurrección.

107,1144; PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 27,52,1.12: ML 120,965; ANSELMO DE LAÓN, *In Matth.* 27,52: ML 162,1490. Cf. PsEUDo-JusriNO, *Quaest. ad Orth.*, q.85: MG 6,1325. 12. Super 27,53, 1.4: ML 26,222. 13. *Eptst.* 164 c.3: ML 33,712. 14. Super 27,53, 1.4: ML 26,222. 15. *Epist. 9 Ad Paulara et Eustoch.:* ML 30,128. 16. *Tract.* 104 super 27,1: ML 35,1903. 17. *De Fide Orth.*, c.27: MG 94,1220.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 10,17.18: *Nadie me quita mi alma, sino que la entrego yo mismo y vuelvo a tomarla.* Pero resucitar no es otra cosa que volver a tomar el alma. Luego parece que Cristo resucitó por su propia virtud.

Solución. *Hay que decir.* Como antes hemos expuesto (q.50 a.2 y 3), por la muerte no se separó la divinidad ni del alma de Cristo, ni de su cuerpo. Así pues, tanto el alma de Cristo muerto como su cuerpo pueden considerarse de dos maneras: Una, por razón de la divinidad; otra, por razón de su naturaleza creada. Por consiguiente, de acuerdo con el poder de la divinidad, tanto el cuerpo reasumió el alma de la que se había separado, como reasumió el alma el cuerpo del que se había despojado. Y esto es lo que se dice de Cristo en 2 Cor 13,4, pues *aunque fue crucificado por nuestra debilidad, vive, sin embargo, por el poder de Dios.*

En cambio, si consideramos el cuerpo y el alma de Cristo muerto de acuerdo con el poder de la naturaleza creada, no pudieron volver a unirse el uno con el otro, sino que fue necesario que Dios resucitase a Cristo[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Padre y el Hijo tienen una misma virtud y operación divina. De donde se sigue esta doble realidad: Que Cristo fue resucitado por la virtud del Padre, y por la suya propia.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo, orando, pidió y mereció su resurrección en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo, según su naturaleza creada, no es más poderoso que el alma de Cristo; pero sí lo es conforme a su naturaleza divina. Y el alma, a su vez, en cuanto unida a la divinidad, es más poderosa que el cuerpo considerado según su naturaleza creada. Y por tanto, según el poder divino, el cuerpo y el alma se reasumieron mutuamente, pero no según el poder de la naturaleza creada.

c. Importante para explicar las dos versiones de los escritos apostólicos: Dios resucitó a Cristo (Act 2,32) y Cristo recobra la vida (1 Cor 15,4; Jn 10,17).

CUESTIÓN 54

Sobre las cualidades de Cristo resucitado

Corresponde a continuación tratar de las cualidades de Cristo resucitado.

Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Cristo tuvo verdadero cuerpo después de la resurrección?—2. ¿Resucitó con toda la integridad de su cuerpo?—3. ¿Fue glorioso su cuerpo?—4. Sobre las cicatrices que aparecían en su cuerpo.

ARTICULO 1

¿Cristo tuvo verdadero cuerpo después de la resurrección?

Infra a.2; q.55 a.6

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

1. El verdadero cuerpo no puede estar junto con otro cuerpo en el mismo lugar. Pero el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, estuvo junto con otro cuerpo en el mismo lugar, pues entró donde los discípulos, *estando las puertas cerradas,* como se dice en Jn 20,26. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

2. Aún más: el verdadero cuerpo no desaparece de la vista de los que le miran, a no ser que, por casualidad, se corrompa. Ahora bien, el cuerpo de Cristo *desapareció de ante los ojos* de los discípulos cuando le miraban, como se escribe en Le 24,31. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

3. Y también: cada cuerpo tiene su propia figura. Pero el cuerpo de Cristo se manifestó a los discípulos *en otra figura,* como es notorio por Me 16,12. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo humano después de la resurrección.

En cambio está lo que se lee en Le 24,37, cuando Cristo se les aparece: *sobresaltados y aterrados, creían ver un espíritu,* esto es, como si no tuviese un cuerpo verdadero sino fantástico. Para ahuyentar ese error, añade El mismo (v.39): *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo.* Por consiguiente, no tuvo un cuerpo fantástico sino verdadero.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el IV libro[1]: *Se dice que resucita aquello que ha caído.* Ahora bien, el cuerpo de Cristo cayó por causa de la muerte, es a saber, en cuanto de él se separó el alma, que era su perfección formal. Por eso fue necesario que, para que la resurrección de Cristo fuese verdadera, el mismo cuerpo de Cristo se uniese otra vez a la misma alma. Y, como la verdad de la naturaleza del cuerpo proviene de la forma, sigúese que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue verdadero cuerpo y tuvo la misma naturaleza que antes había tenido. En cambio, si su cuerpo hubiera sido fantástico, su resurrección no hubiese sido verdadera sino aparente[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como enseñan algunos[2], el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no por un milagro sino por su condición gloriosa, entró donde los discípulos, cerradas las puertas, estando en el mismo lugar junto con otro cuerpo. Pero si el cuerpo glorioso puede, por alguna propiedad suya, lograr existir en el mismo lugar

1. *De Fide Orth.,* c.27: MG 94,1220. 2. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.4,c. *De resurrectione Christi* (297rb); c. *De dotíbus resurgentium,* q.2 *De dotibus corporumglorificatorum* (299ra); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theoi,* P.4 q.22 m.2 a.l (IV,67va); HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test., super lo* 20,19 (VI,396vb). GUILLERMO ALTISIODORENSE y ALEJANDRO DE HALES dicen que participó de esta opinión PREPOSITINO.

a. El mismo cuerpo crucificado es el resucitado. La resurrección no es «creación» de la nada. Las cicatrices que aún lleva el Resucitado son «como insignias de la virtud» en que vivió y fue capaz de morir (q.54 a.4 sol.l).

junto con otro cuerpo, se investigara más adelante, al tratar de la resurrección común (véase *SuppL,* q.83 a.2). Para nuestro propósito basta por ahora decir que, no por la naturaleza del cuerpo sino más bien por el poder de la divinidad que le está unida, entró aquel cuerpo, a pesar de ser verdadero, donde los discípulos, cerradas las puertas. Por lo que Agustín dice, en un Sermón de *Pascuaz*[1], que algunos discutían este problema: *Si era cuerpo, si resucitó del sepulcro el cuerpo que pendió en la cruz ¿cómo pudo entrar a través de unas puertas cerradas?* Y responde[4]: *Si comprendes el modo, deja de existir el milagro. Donde la razón desfallece, allí está la edificación de la fe.* Asimismo, *In loann.*[5] escribe: *Las puertas cerradas no se opusieron a la masa del cuerpo en que se hallaba la divinidad, pues por ellas pudo pasar aquel que, al nacer, conservó intacta la virginidad de su madre.* Y lo mismo dice Gregorio en una Homilía *de la Octava de Pascua*[6].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como se ha expuesto (q.53 a.3), Cristo resucitó a una vida gloriosa inmortal. Y es condición del cuerpo glorioso el ser *espiritual,* es decir, el estar sujeto al espíritu, como dice el Apóstol en 1 Cor 15,44. Pero para que el cuerpo esté totalmente sujeto al espíritu, es necesario que todas las acciones del cuerpo se sometan a la voluntad del espíritu. Ahora bien, el que una cosa se vea, se consigue por la acción de lo visible sobre la vista, como es evidente por lo que dice el Filósofo, en II *De anima".* Y, por consiguiente, quien tiene un cuerpo glorificado, cuenta con el poder de ser visto cuando quiere, y de no ser visto cuando no le place. Y esto lo tuvo Cristo no sólo por la condición gloriosa de su cuerpo, sino también por el poder de la divinidad. Esta puede hacer que incluso los cuerpos no gloriosos dejen de ser vistos por un milagro, como le fue concedido milagrosamente a San Bartolomé, de modo que *si quería, era visto, j no lo era si no quería*[8]. Se dice, pues, que Cristo desapareció de la vista de los discípulos, no porque se corrompiese o se desintegrase en algunos elementos invisibles, sino porque por su propia voluntad dejó de ser visto por ellos, hallándose presente, o porque se retiró de allí por la dote de agilidad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como explica Severiano, en un Sermón de *Pascua*[9], *nadie piense que Cristo cambió la figura de su cara con la resurrección.* Lo cual debe entenderse en cuanto a la contextura de sus miembros, porque en el cuerpo de Cristo, concebido del Espíritu Santo, no hubo nada desordenado y deforme que precisase ser corregido en la resurrección. Sin embargo, en la resurrección recibió la gloria de la claridad. Por lo cual añade el mismo autor [10]: *Pero se cambia su figura al hacerse, de mortal, inmortal, de modo que esto equivaliese a adquirir la gloria del rostro, no a perder la naturaleza del mismo.*

Y sin embargo no apareció a los discípulos en forma gloriosa, sino que, como estaba en su mano el que su cuerpo fuese visto o no lo fuese, así estaba en su poder el que en los ojos de quienes lo veían se formase una forma gloriosa, o no gloriosa, o incluso mezclada, o de cualquier otra manera. Al fin, basta una pequeña diferencia para que alguien dé la impresión de aparecer en una figura extraña.

ARTICULO 2

¿Resucitó glorioso el cuerpo de Cristo?

Competid, theol. c.238

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no resucitó glorioso.

1. Los cuerpos gloriosos son resplandecientes, según aquellas palabras de Mt 13,43: *Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.* Pero los cuerpos resplandecientes son vistos por causa de la luz, no por razón del color. Por consiguiente, habiendo sido visto el cuerpo de Cristo bajo la forma del color, como también era visto antes, da la impresión de que no fue glorioso.

2. Aún más: el cuerpo glorioso es incorruptible. Pero el cuerpo de Cristo parece no haber sido incorruptible, puesto que fue palpable, como El mismo dice: *Palpad y ved* (Le 24,39). Dice Gregorio, efectivamente, en una *Homilía* [n]: *Es necesario que se corrompa lo que se palpa, y no puede palparse lo que no se corrompe. Luego el cuerpo de Cristo no fue glorioso.*

3. Y también: el cuerpo glorioso no es animal sino espiritual, como es manifiesto

3. *Sem.aeipopu/.,se.ím.247:ML2>z,n57.* 4. *Sena, adpopul,* serm.247: ML 38,1157. 5. *Tract.* 121 super 20,18: ML 35,1958. 6. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 7. C.7 n.5 (Bic 419a7); S. TH., lect.15. 8. Cf. SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea,* c.123 § 1 (GR 541.21). FABRICIO, *Htst. Certaminis Apostolicé,* 1.8 c.2 (11,693). 9. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.82: ML 52,432. 10. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.82: MI, 52,432. 11. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1198.

por 1 Cor 15,35ss. Ahora bien, parece que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue animal, puesto que comió .y bebió con los discípulos, como se lee en Le 24,41 ss y en Jn 21,9ss. Luego da la impresión de que el cuerpo de Cristo no fue glorioso.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 3,21: *Transformará nuestro cuerpo humilde, conformándolo con su cuerpo glorioso.*

Solución. *Hay que decir:* El cuerpo de Cristo fue glorioso en su resurrección. Y esto déjase ver por tres motivos. Primero, porque la resurrección de Cristo fue el ejemplar y la causa de nuestra resurrección, como se lee en 1 Cor 15,12ss. Y los santos, en su resurrección, tendrán cuerpos gloriosos, como se dice en el mismo pasaje (v.43): *Se siembra en vilezay se levantará en gloria.* De donde, por ser la causa superior a lo causado y el ejemplar a lo copiado, con mucha mayor razón fue glorioso el cuerpo de Cristo resucitado.

Segundo, porque mediante la humillación de la pasión mereció la gloria de la resurrección. Por lo cual decía El mismo en Jn 12,27: *Ahora mi alma está turbada,* cosa que pertenece a la pasión; y luego añade (v.28): *Padre, glorifica tu nombre,* con lo que pide la gloria de la resurrección.

Tercero, porque, como antes se dijo (q.34 a.4), el alma de Cristo fue gloriosa desde el principio de su concepción a causa de su perfecta fruición de la divinidad. Pero, por una disposición divina, sucedió, como arriba queda expuesto (q.14 a.l ad 2; q.45 a.2), que la gloria no redundase del alma en el cuerpo, a fin de que con su pasión realizase el misterio de nuestra redención. Y, por tanto, una vez cumplido el misterio de la pasión y la muerte de Cristo, su alma comunicó en seguida la gloria al cuerpo, reasumido en la resurrección. Y, de este modo, aquel cuerpo se tornó glorioso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se recibe en un sujeto, se recibe en conformidad con el modo de ser de quien lo recibe. Por consiguiente, como la gloria del cuerpo se deriva del alma, según dice Agustín, en la Epístola *Ad Dioscorum*[12], el resplandor o la claridad del cuerpo glorioso es conforme al color natural del cuerpo humano, así como el cristal de diversos colores recibe el resplandor de la iluminación del sol en conformidad con el modo de ser de su propio color. Así como está en manos del hombre glorificado el que su cuerpo se vea o deje de verse, como antes se ha dicho (a.l ad 2), así también está en su poder el que se vea o no se vea su claridad. Por lo cual puede ser visto en su propio color sin claridad de ninguna clase. Y éste es el modo en que Cristo se apareció a sus discípulos después de la resurrección.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que un cuerpo es palpable, no sólo por razón de la resistencia, sino también por razón de su consistencia. Pero a lo ralo y a lo denso siguen lo grave y lo leve, lo cálido y lo frío, y otras cualidades contrarias por el estilo, que son los principios de la corrupción de los cuerpos elementales. De donde, el cuerpo que es palpable al tacto humano, es corruptible por naturaleza. Mas si existe algún cuerpo resistente al tacto que no esté dispuesto conforme a las cualidades predichas, que son los objetos propios del tacto humano, como acontece con el cuerpo celeste, tal cuerpo no puede llamarse palpable. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, siguió compuesto de elementos, conservando en sí mismo las cualidades tangibles, de acuerdo con lo que requiere la naturaleza del cuerpo humano; y, por tal motivo, era naturalmente palpable. Y, de no haber tenido algo que sobrepasase la naturaleza del cuerpo humano, hubiera sido incluso corruptible. Pero tuvo alguna otra cosa que lo volvía incorruptible; no, por cierto, la naturaleza del cuerpo celeste, como algunos sostienen[13], sobre lo que luego se investigará más (véase *Suppi,* q.82 a.l), sino la gloria que redunda del alma bienaventurada, porque, como dice Agustín *Ad Dioscorum* , *Dios hizo el alma de una naturaleza tan poderosa, que de su bienaventuranz, plenísima redundase sobre el cuerpo la plenitud de la salud, es decir, la fuerza de la incorrupción.* Y por eso, como escribe Gregorio, en el pasaje aducido[15], *el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, muestra que era de la misma naturaleza, pero de distinta gloria.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín, en XIII *De Civ. Dei*[u]\ *Nuestro*

12. *Epist.* 118 c.3: ML 33,459. 13. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.3 q.2 m.2 a.2 § 1, Ad secundum autem notandum est (III,68rb). 14. *Epist.* 118 c.3: ML 33,459. 15. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1198. 16. C.22: ML 41,395.

Salvador, después de la resurrección, ya en una carne espiritual sin duda, pero verdadera, comióy bebió con sus discípulos, no[17] *porque tuviese necesidad de alimentos, sino por el poder que para esto tenía.* Porque, como dice Beda *In Lúe.*[18], *de una manera absorbe el agua la tierra sedienta, y de otra el rayo ardiente del sol; aquélla, por necesidad; éste, por su fuerza.* Comió, por consiguiente, después de la resurrección, *no como si necesitase de comida, sino para demostrar de ese modo la naturaleza del cuerpo resucitado.* Y por esto no se sigue que su cuerpo fuese animal, que es el que necesita comida.

ARTICULO 3

¿El cuerpo de Cristo resucitó integro?

Quodl. 5 q.3 a.l; *In lo.* 20 lect.6

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no resucitó íntegro.

1. A la integridad del cuerpo pertenecen la carne y la sangre, que Cristo parece no haber tenido, pues en 1 Cor 15,50 se dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Pero Cristo resucitó en la gloria de Dios. Luego parece que no tuvo carne y sangre.

2. Aún más: la sangre es uno de los cuatro humores. Por consiguiente, si Cristo tuvo sangre, por igual razón tuvo los otros humores, de los que se origina la corrupción en los cuerpos de los animales. Así pues, se seguiría que el cuerpo de Cristo sería corruptible, lo que es inaceptable. Luego no tuvo carne ni sangre.

3. Y también: el cuerpo de Cristo que resucitó, subió al cielo. Pero en algunas iglesias se conserva como reliquia algo de su sangre. Luego el cuerpo de Cristo no resucitó con la integridad de todas sus partes.

En cambio está lo que dice el Señor, en Le 24,39, hablando con sus discípulos después de la resurrección: *El espíritu no tiene carney huesos, como veis queyo tengo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.2 ad 2), el cuerpo de Cristo resucitado *tuvo la misma naturaleza, pero una gloria distinta.* Por lo que, cuanto pertenece a la naturaleza del cuerpo humano, estuvo íntegramente en el cuerpo de Cristo resucitado. Pero es evidente que a la naturaleza del cuerpo humano pertenecen las carnes, los huesos, la sangre y las demás cosas de este género. Y, por este motivo, en el cuerpo de Cristo resucitado existieron todas estas cosas. Y, por cierto, íntegramente, sin ninguna disminución; de otra manera la resurrección no sería perfecta, en el caso de que no hubiera sido reintegrado todo lo que por la muerte había caído. De donde también el Señor lo promete a sus fieles, diciendo, en Mt 10,30: *Todos los cabellos de vuestra cabera están contados.* Y en Le 21,18 está escrito: *No perecerá un solo cabello de vuestra cabera.*

Decir, en cambio, que el cuerpo de Cristo no tuvo carne y huesos, y las demás partes naturales del cuerpo humano por el estilo, es propio del error de Eutiques, obispo de la ciudad de Constantinopla, quien sostenía que[19] *nuestro cuerpo, en la resurrección gloriosa, será impalpable, y más sutil que el vientoy el aire;* y que el Señor, *una vez que confirmó los corazones de los discípulos que le habían palpado, lo convirtió en algo sutil.* Lo cual es condenado por Gregorio en el mismo lugar[20], porque el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no se cambió, conforme a las palabras de Rom 6,9: *Cristo, al resucitar de entre los muertos, ya no muere.* Por lo que también aquél, a la hora de la muerte, se retractó de lo que había dicho[21]. Pues si es inconveniente que Cristo, en su concepción, recibiese un cuerpo de otra naturaleza, por ejemplo celeste, como defendió Valentín[22], resulta mucho más incongruente que, en su resurrección, reasumiese un cuerpo de otra naturaleza, porque en la resurrección reasumió, para una vida inmortal, el cuerpo que, en su concepción, había tomado para una vida mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* En el pasaje aducido, *la carne y la sangre* no significan la naturaleza de carne y sangre, sino la culpa de la carne y de la sangre, como dice Gregorio, en XIV *Moral.*[23]; o la corrupción de la carne y de la sangre, porque, como escribe Agustín, en *Ad Consentium, de Resurrectione Camis*[24], *no habrá allí corrupción ni mortalidad de la carne y de la sangre.* Por consiguiente, la carne, según

17. L.22 c.19: ML 41,781. 18. *In Lúe.* 24,41, 1.6: ML 92,631. 19. En GREGORIO MAGNO, *Moral.*, 1.14 c.56: ML 75,1077. Cf. PABLO DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita,* c.9: ML 75,45; JUAN DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita,* 1.1 c.28: ML 75,73. 20. *Moral.,* 1.14 c.56: ML 75,1078. 21. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moral.,* 1.14 c.56: ML 75,1079. Cf. JUAN DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita,* 1.1 c.30: ML 75,75. 22. Cf. AGUSTÍN, *De honres.,* § 11: ML 42,27. 23. C.56: ML 75,1078. 24. *Epist.* 205 c.2: ML 33,947.

su sustancia, posee el reino de Dios, conforme a lo dicho (Le 24,39): *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* En cambio, la carne, entendida en cuanto a su corrupción, no lo poseerá. Por lo cual se añade al instante en las palabras del Apóstol: *Ni la corrupción* (poseerá) *la incorrupción* (1 Cor 15,50).

2. *A la segunda hay que decir.* Según comenta Agustín en el mismo libro [25], *tal vez¡ tomando ocasión de la sangre, nos estrechará más nuestro importuno opositor, y dirá:* Si en el cuerpo de Cristo resucitado *hubo sangre, ¿por qué no también pituita,* esto es, flema?, *¿por qué no también hiél amarilla,* esto es, cólera, *j hiél negra,* es decir, melancolía; *los cuatro humores de que se compone la naturaleza de la carne, según enseña la medicina? Pero, cualquiera que sea lo que cada uno añada, guárdese de añadir la corrupción, no sea que corrompa la salud y la purera de su fe. Porque el poder divino es capaz de suprimir de esta naturaleza visible y tratable de los cuerpos las cualidades que quiera, dejando algunas, de suerte que esté ausente la mancha* de la corrupción, *presente,* en cambio, *la figura; presente el movimiento,* (y) *ausente la fatiga; presente la facultad de comer,* (y) *ausente la necesidad de tener hambre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Toda la sangre que fluyó del cuerpo de Cristo, por pertenecer a la realidad de su naturaleza humana, resucitó en el cuerpo de Cristo. Y la misma razón vale para todas las pequeñas partes que pertenecen a la realidad e integridad de la naturaleza humana. Y la sangre que en algunas iglesias se guarda con cuidado como reliquia, no fluyó del costado de Cristo, sino que se dice que brotó milagrosamente de alguna imagen de Cristo golpeada*.

ARTICULO 4

¿El cuerpo de Cristo debió resucitar con las cicatrices?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.4 q.*3; *Competid, theol.* c.238; *In lo.* 20 lect.6

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no debió resucitar con las cicatrices.

1. En 1 Cor 15,52 se dice que *los muertos resucitarán incorruptos.* Pero las cicatrices y las heridas implican una cierta corrupción y una especie de defecto. Luego no fue conveniente que Cristo, autor de la resurrección, resucitase con las cicatrices.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo resucitó íntegro, como acabamos de decir (a.3). Pero las aberturas de las heridas son contrarias a la integridad del cuerpo, porque rompen la continuidad del cuerpo. Luego no parece haber sido conveniente que quedasen en el cuerpo de Cristo las aberturas de las heridas, aun cuando permaneciesen en él ciertas señales de éstas; las suficientes para la figura ante la que creyó Tomás, a quien le fue dicho: *Porque me has visto, Tomás, has creído* (Jn 20,29).

3. Y también: escribe el Damasceno en el libro IV[26] que, *después de la resurrecáón, ciertas cosas se dicen de Cristo con verdad, pero no conforme a la naturaleza, sino por divina disposición, para certificar que el cuerpo que resucitó es el mismo que padeció; tal acontece con las cicatrices.* Pero, al cesar la causa, cesa el efecto. Luego parece que, una vez certificados los discípulos sobre su resurrección, no tuvo en adelante las cicatrices. Pero no convenía a la inmutabilidad de la gloria que tomase cosa alguna que no permaneciese perpetuamente en El. Parece, por consiguiente, que, en la resurrección, no debió reasumir el cuerpo con las cicatrices.

En cambio está lo que dice el Señor a Tomás, en Jn 20,27: *Mete aquí tu dedo, y mira mis manos; alarga tu mano y métela en mi costado.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que el alma de Cristo reasumiese, a la hora de la resurrección, el cuerpo con las cicatrices. Primero, por la gloria del propio Cristo. Dice, en efecto, Beda, *In Lúe.* [27], que conservó las cicatrices no por la incapacidad de curarlas, sino *para llevar siempre los honores del triunfo de su victoria.* Por lo cual también escribe Agustín, en XXII *De Civ. Dei*[2S], que, *tal veZj en aquel reino veremos en los cuerpos de los mártires las cicatrices de las heridas que sufrieron por el nombre de Cristo; no será en ellos una deformidad sino un honor; y brillará en su*

25. *Epist.* 205 *Ad Consentium* c.l: ML 33,947. 26. *De Fide Orth.,* c.18: MG 94,1189. 27. *In Lúe.* 24,40, 1.6: ML 92,630. 28. C.20: ML 41,782.

b. Si la sangre de Cristo vertida durante la pasión siguió o no unida a la divinidad, fue cuestión muy controvertida entre franciscanos y dominicos durante los siglos xiv y xv, hasta que en 1464 Pío II prohibió seguir discutiendo sobre la misma (DS 1385).

cuerpo cierta belleza, no del propio cuerpo sino de la virtud.

Segundo, para confirmar los ánimos de los discípulos *en lo tocante a la fe de su resurrección* [29].

Tercero, *para mostrar siempre al Padre, al rogar por nosotros, la clase de muerte que sufrió por el hombre* [30].

Cuarto, *para dar a conocer a los redimidos con su muerte cuan misericordiosamente fueron socorridos, poniéndoles delante las señales de esa misma muerte*[31].

Finalmente, *para hacer saber en el mismo lugar cuan justamente son condenados en el juicio* [32]. De donde, como escribe Agustín, en el libro *De Symbolo*[33], *Cristo sabía la razón de conservar las cicatrices en su cuerpo. Así como las mostró a Tomás, que no estaba dispuesto a creer sin tocar y ver, asi también habrá de mostrar sus heridas a los enemigos, para que, convenciéndolos, la Verdad diga: He aquí el hombre a quien crucificasteis. Veis las heridas que le hicisteis. Reconocéis el costado que atravesasteis. Porque por vosotros, y por vuestra causa, fue abierto; pero no quisisteis entrar.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Las cicatrices que permanecieron en el cuerpo de Cristo no atañen a corrupción o defecto, sino a un mayor cúmulo de gloria, porque son unas señales de virtud. Y en los lugares de las heridas se dejará ver una especial hermosura.

2. *A la segunda hay que decir.* La abertura de las heridas, aunque implique cierta discontinuidad, todo eso queda compensado con un mayor resplandor de la gloria, de modo que el cuerpo no es menos íntegro sino más perfecto. Tomás no sólo vio sino que también tocó las heridas, porque, como dice el papa León[34], *bastó para su propia fe ver lo que había visto; pero a nosotros nos benefició, tocando lo que veía.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo quiso conservar en su cuerpo las cicatrices de las heridas no sólo para confirmar la fe de sus discípulos, sino también por otros motivos. Por ellos se deja ver que aquellas cicatrices quedarán siempre en su cuerpo. Porque, como escribe Agustín, en *Ad Consentium, de resurrectione carnis*: *Yo creo que el cuerpo del Señor está en el délo tal como era cuando subió al délo.* Y Gregorio, en XIV *Moral.*[36], dice que *si alguna eos a pudo mudarse en el cuerpo de Cristo después de la resurrección, el Señor, después de la resurrecdón, volvió a la muerte, contra el dictamen verídico de Pablo. ¿Quién, o qué necio, se atreverá a decir esto, sino el que niegue la verdadera resurrecdón de la carne?* De donde resulta evidente que las cicatrices que Cristo muestra en su cuerpo, después de la resurrección, nunca desaparecieron en adelante de su cuerpo.

29. BEDA, *In Lúe.* 24,40: ML 92,630. 30. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 31. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 32. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 33. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (alias 1.2) c.8: ML 40,647. 34. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.162: ML 39,2064. 35. *Epist.* 205 c.l: ML 33,912. 36. C.56: ML 75,1078.

CUESTIÓN 55

Sobre las manifestaciones de la resurrección

Corresponde ahora tratar de las manifestaciones de la resurrección[a].

Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿La resurrección debió manifestarse a todos los hombres, o sólo a algunos particulares?—2. ¿Fue conveniente que resucitase viéndolo ellos?—3. ¿Después de la resurrección debió vivir con sus discípulos?—4. ¿Fue conveniente que se apareciese a los discípulos en otra figura?—5. ¿Debió poner en claro su resurrección con argumentos?—6. Sobre la suficiencia de tales argumentos.

ARTICULO 1

¿La resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos?

Supra q.36 a.2; In / *Cor.* 15 lect.l; *Competid, theol.* c.238

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos.

1. Como al pecado público se le debe un castigo público, según aquel pasaje de 1 Tim 5,20: *Al que peca, corrígele delante de todos*, así al mérito público le es debido un premio público. Ahora bien, *la gloria de la resurrección es el premio de la humildad de la pasión*, como dice Agustín, *In loann.* '. Luego habiendo sido manifiesta a todos la pasión de Cristo, que padeció en público, parece que la gloria de su resurrección también debió ser conocida por todos.

2. Aún más: como la pasión de Cristo se ordena a nuestra salvación, así también su resurrección, según aquellas palabras de Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Pero lo que es útil para todos, a todos debe ser manifestado. Luego la resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos, y no particularmente a algunos.

3. Y también: aquellos a quienes fue manifestada la resurrección fueron testigos de la misma, por lo cual se dice en Act 3,15: *A quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos.* Y daban este testimonio predicando en público. Lo cual no conviene, ciertamente, a las mujeres, según aquellas palabras de 1 Cor 14,34: *Las mujeres cállense en las asambleas;* y 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* Luego no parece acertado el que la resurrección fuese manifestada a las mujeres antes que a todos los hombres en general.

En cambio está lo que se dice en Act 10,40-41: *A quien Dios resucitó al tercer día, y le concedió el manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos escogidos por Dios de antemano.*

Solución. *Hay que decir:* Entre las cosas conocidas, unas lo son por una ley común de la naturaleza; otras, en cambio, por un don especial de la gracia, como acontece con las cosas reveladas por Dios. Sobre éstas, la ley establecida por Dios, como dice Dionisio en *De Cael. Hier.* [2], es que Dios las revele inmediatamente a los superiores, para que, por medio de ellos, lleguen a los inferiores, como es manifiesto en la ordenación de los espíritus celestiales. Ahora bien, lo que toca a la gloria futura, excede el conocimiento común de los hombres, según estas palabras de Is 64,4: *El ojo no ha visto sin ti, ¡oh Dios!, lo que has preparado para los que te aman.* Y, por tal motivo, este género de cosas no es conocido por el hombre, a no ser que Dios se lo revele, como dice el Apóstol, en 1 Cor 2,10: *A nosotros nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu.* Por consiguiente, al haber resucitado Cristo con una resurrección gloriosa, ésta no fue manifestada, por esa causa, a todo el pueblo, sino a algunos, por cuyo testimonio llegaría a conocimiento de los demás.

1. *Tract.* 104 super 17,21: ML 35,1903. 2. C.4 § 3: MG 3,181.

a. La resurrección de Cristo es un artículo de fe. No es posible confesarla sin la manifestación gratuita por parte de Dios y sin actitud humilde por parte del hombre. Como es salvación universal, a todos se manifiesta por intermediarios (a.l sol.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión de Cristo se realizó en un cuerpo que tenía todavía una naturaleza pasible, que todos conocen por ley natural. Y por eso, la pasión de Cristo pudo ser inmediatamente manifestada a todo el pueblo. En cambio, la resurrección de Cristo tuvo lugar *por la gloria del Padre,* como dice el Apóstol, en Rom 6,4. Y, por tal motivo, no fue manifestada a todos, sino a algunos.

Que a los pecadores públicos se les imponga un castigo público, ha de entenderse del castigo de la vida presente. Y, del mismo modo, es justo que los méritos públicos sean recompensados públicamente, para que los demás sean estimulados. Pero las penas y los premios de la vida futura no son manifestados públicamente a todos, sino particularmente a aquellos escogidos por Dios de antemano.

2. *A la segunda hay que decir:* La resurrección de Cristo, así como es para la salvación común de todos, así llegó a noticia de todos; no, en verdad, de modo que fuese manifestada inmediatamente a todos, sino a algunos, por cuyo testimonio fuese llevada a los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* No está permitido a las mujeres enseñar públicamente en las asambleas, pero sí se les permite instruir a algunos en privado mediante la exhortación familiar. Y por eso, como dice Ambrosio, *In Lúe.*[3], *la mujer es enviada a aquellos que son de su casa y familia,* pero no es enviada para llevar al pueblo el testimonio de la resurrección.

Así pues, apareció en primer lugar a las mujeres, a fin de que la mujer, que fue la primera en traer a la humanidad el principio de la muerte, fuese también la primera en anunciar los principios de Cristo resucitado en gloria. De donde dice Cirilo[4]: *La mujer, que fue algún tiempo sirvienta de la muerte, percibió y anunció la primera el venerable misterio de la resurrección. En consecuencia, el sexo femenino logró la absolución de su ignominia y el repudio de la maldición.*

Con esto se demuestra al mismo tiempo que, en lo que atañe al estado de la gloria, el sexo femenino no sufrirá detrimento de ninguna clase, sino que gozará incluso de mayor gloria en la visión divina, en caso de haber estado lleno de mayor claridad; puesto que las mujeres amaron más intensamente al Señor, hasta el extremo de *no apartarse* de su sepulcro *cuando los discípulos se apartaron,* vieron primero al Señor resucitado para la gloria[b].

ARTICULO 2

¿Hubiera sido conveniente que los discípulos vieran a Cristo resucitar?

In Mt. 28

Objeciones por las que parece haber sido conveniente que los discípulos viesen resucitar a Cristo.

1. Correspondía a los discípulos dar testimonio de la resurrección de Cristo, según aquellas palabras de Act 4,33: *Los Apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.* Pero el testimonio más cierto es el de la vista. Luego hubiera sido conveniente que viesen la resurrección de Cristo.

2. Aún más: para tener la certeza de la fe, los discípulos vieron la ascensión de Cristo, conforme al pasaje de Act 1,9: *Viéndolo ellos, fue levantado.* Ahora bien, es igualmente necesario tener una fe cierta de la resurrección de Cristo. Luego da la impresión de que Cristo hubiera debido resucitar a la vista de sus discípulos.

3. Y también: la resurrección de Lázaro fue una señal de la futura resurrección de Cristo. Pero el Señor resucitó a Lázaro viéndolo sus discípulos. Luego parece que también Cristo hubiera debido resucitar a la vista de sus discípulos.

En cambio está lo que se dice en Mt 16,9: *Resucitado el Señor en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena.* Pero María Magdalena no le vio resucitar, sino que, buscándolo, oyó del ángel: *El Señor ha resucitado, no está aquí.* Luego nadie le vio resucitar.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Apóstol en Rom 13,1, *lo que viene de Dios, está ordenado.* Y Dios ha establecido este

3. L.10, super 24,9: ML 15,1939. 4. *In loann.* 20,17, 1.12 c.l: MG 74,697. Literalmente en TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 24,8, § 1.

b. Los discípulos pueden confesar la resurrección de Jesús porque se entregan con amor, «tienen el corazón bien dispuesto» (a.4 c.).

orden: Que cuanto está por encima de los hombres, sea revelado a éstos por medio de los ángeles, como es manifiesto por lo que dice Dionisio, en el c.4 de *Cae/. Hier.*[5]. Ahora bien, Cristo, al resucitar, no volvió a una vida comúnmente conocida por todos, sino a una vida inmortal y conforme con Dios, según aquellas palabras de Rom 6,10: *Viviendo, vive para Dios.* Y, por este motivo, la resurrección de Cristo no debió ser vista inmediatamente por los hombres, sino que debieron comunicársela los ángeles. Por lo cual dice Hilario, *Super Matth.* [6], que *un ángel es el primer mensajero de la resurrección, a fin de que ésta fuera anunciada mediante una servidumbre de la voluntad del Padre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los Apóstoles pudieron dar testimonio de la resurrección de Cristo incluso de vista, porque con fe de testigos oculares vieron a Cristo vivo después de la resurrección, cuando sabían que había muerto. Mas, así como a la visión bienaventurada se llega por la audición de la fe, así los hombres llegaron a la visión de Cristo resucitado mediante lo que antes escucharon de los ángeles[c].

2. *A la segunda hay que decir:* La ascensión de Cristo, por lo que se refiere al punto de partida, no trascendía el conocimiento común de los hombres, sino sólo en lo que atañe al término de llegada. Y, por este motivo, los discípulos pudieron ver la ascensión de Cristo en cuanto al punto de partida, esto es, en cuanto que se levantaba de la tierra. Pero no la vieron en cuanto al término de llegada, porque no vieron cómo fue recibido en el cielo. Ahora bien, la resurrección de Cristo trascendía el conocimiento común lo mismo en lo que se refiere al punto de partida, cuando su alma volvió de los infiernos y su cuerpo salió del sepulcro cerrado, que en lo que atañe al término de llegada, cuando alcanzó la vida gloriosa. Y, por consiguiente, la resurrección no debió realizarse de suerte que fuese vista por los hombres.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lázaro resucitó para volver a la misma vida que había tenido antes, la cual no excede el conocimiento ordinario de los hombres. Y, por tanto, la razón es distinta.

ARTICULO 3

¿Cristo después de la resurrección debió vivir continuamente con sus discípulos?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.2 q."3; *In lo.* 20 lect.6; 21 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo, después de su resurrección, hubiera debido vivir con sus discípulos.

1. Cristo se apareció a sus discípulos después de la resurrección para confirmarles en la fe de la misma, y para llevar el consuelo a los tristes, según aquellas palabras de Jn 20,20: *Los discípulos se alegraron al ver al Señor.* Pero su certeza y su consuelo hubieran sido mayores si continuamente se hubiese hecho presente entre ellos. Luego parece que hubiera debido vivir de continuo con ellos.

2. Aún más: Cristo resucitado no subió al cielo al instante sino pasados *cuarenta días,* como se lee en Act 1,3. Ahora bien, durante este tiempo intermedio en ningún otro sitio pudo estar mejor que donde estaban sus discípulos reunidos. Luego parece que debió haber vivido continuamente con ellos.

3. Y también: se lee que el mismo día de la resurrección Cristo se apareció cinco veces, como dice Agustín en el libro *De consensu Evang.*[7]*:* Primero, *a las mujeres junto al sepulcro; segundo, a las mismas en el camino, cuando regresaban del sepulcro; tercero, a Pedro; cuarto, a dos que iban a una aldea; quinto, a varios en Jerusalén, cuando estaba ausente Tomás.* Luego parece que también en los restantes días anteriores a su ascensión debió aparecérseles, por lo menos varias veces.

4. Por último: el Señor, antes de su pasión, había dicho: *Después de que resucite, os precederé a Galilea* (Mt 26,32). Esto dijo también el ángel, y el propio Señor, después de la resurrección, a las mujeres (cf. Mt 28,7; Me 16,7). Y, sin embargo, se dejó ver antes en Jerusalén, incluso el mismo día de la resurrección, como acabamos de decir (obj.3); y volvió a aparecerse a los ocho días, como se lee en Jn 20,26. Luego da la impresión de que Cristo, después de su resurrección, no trató con sus discípulos del modo oportuno.

En cambio está que en Jn 20,26 se dice que, *después de ocho días,* Cristo se apareció a

5. § 3: MG 3,180. 6. C.33: ML 9,1076. 7. L.3 c.25: ML 34,1214.

c. *Los* Apóstoles vieron al Resucitado «con los ojos de la fe»; son los primeros creyentes.

sus discípulos. Luego no vivía con ellos de continuo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la resurrección de Cristo era preciso declarar a sus discípulos dos cosas, a saber: la verdad de la resurrección y la gloria del resucitado. Para manifestar la verdad de la resurrección, basta con que se apareció varias veces; habló familiarmente con ellos; comió y bebió, y se les ofreció para que le palpasen. En cambio, para manifestar la gloria de la resurrección, no quiso vivir de continuo con ellos, como antes lo había hecho, a fin de no dar la impresión de que había resucitado a una vida igual a la que antes tenía. Por lo cual, en Le 24,44, les dice: *Esto es lo quejo os dije estando aún con vosotros.* En estas circunstancias estaba con ellos con una presencia corporal; pero antes había estado con ellos no sólo con una presencia corporal, sino también mediante la semejanza de la mortalidad. De donde, exponiendo las palabras antedichas, dice Beda[8]: *Estando aún con vosotros, esto es: Estando todavía en carne mortal, en la que estáis también vosotros. Había resucitado entonces en la misma carne; pero no compartía con ellos la misma mortalidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La aparición frecuente de Cristo bastaba para asegurar a los discípulos en la verdad de la resurrección; en cambio, el trato continuo hubiera podido inducirles a error, suponiendo que creyeran que había resucitado a una vida semejante a la que antes tenía. Y el consuelo de su presencia continua se lo prometió para la otra vida, conforme a aquellas palabras de Jn 16,22: *De nuevo os veré, y se a/egrará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo.*

2. A ¿a segunda hay que decir: Cristo no vivía de continuo con sus discípulos por pensar que estaría mejor en otro sitio, sino porque pensaba que era más conveniente para la instrucción de sus discípulos el no vivir continuamente con ellos, por la razón antedicha (en la sol. y en el ad 1). Y no conocemos en qué sitios haya estado corporalmente durante el tiempo intermedio, porque la *Escritura* no lo cuenta, y *en todo lugar está presente su imperio* (Sal 102,22).

3. *A la tercera hay que decir:* Se apareció con más frecuencia el primer día, porque era preciso que fueran amonestados con muchos argumentos, para que recibiesen desde el primer momento la fe en la resurrección. Pero, una vez que la habían recibido, no era necesario que fuesen instruidos con apariciones tan frecuentes, puesto que estaban ya confirmados en la fe. Por esto se lee en el Evangelio que, después del primer día, sólo se apareció cinco veces. Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.*[9], después de las primeras cinco apariciones, se les apareció la *sexta, cuando le vio Tomás; la séptima, junto al mar de Tiberíades, en la pesca de los peces; la octava, en un monte de Galilea, según Mateo* (28,16); *la novena, narrada por Marcos* (16,14), *estando sentados a la mesa por última vez puesto queya no volverían a comer con El en la tierra; la décima, en el mismo día, ya no en la tierra sino elevado en una nube, cuando subía al cielo. Pero no todas las cosas están escritas, como declara Juan* (20,30; 21,25). *Antes de que subiese al cielo, su trato con ellos era frecuente;* y esto para consuelo de los mismos. Por lo cual, también en 1 Cor 15,6-7 se dice que *se apareció a más de quinientos hermanos a la vez después se apareció a Santiago;* apariciones que no menciona el Evangelio.

4. *A la cuarta hay que decir* Como escribe el Crisóstomo [10], comentando lo que se dice en Mt 26,32 —*Después de resucitar, iré delante de vosotros a Galilea*—: *No,* explica, *va a una tierra lejana para aparecérseles, sino que lo hace en la misma nación, y casi en las mismas regiones* en las que ordinariamente habían vivido con El; *para que también desde entonces creyesen que el que fue crucificado es el mismo que resucitó.* Y asimismo *dice que va a Galilea, para librarlos del miedo a los judíos.*

Así pues, como dice Ambrosio, *In Lúe.* [n], *el Señor había encargado a sus discípulos que le viesen en Galilea, pero primeramente se les apareció cuando, por miedo, estaban encerrados en un lugar. Y esto no es una transgresión de la promesa, sino más bien un cumplimiento apresurado por pura liberalidad*[12]. *Después, una vez fortalecidos los ánimos, aquéllos se fueron a Galilea. Tampoco hay inconveniente en decir que los menos estaban en el lugar cerrado, y muchísimos se encontraban en el monte*[13]. Y, como dice Eusebio [14], *dos Evan-*

8. *In Lúe.* 24,44,1.6: ML 92,631. 9. L.3, c.25: ML 34,1214. 10. *In Mattb.*, homil.82: MG 58,740. 11. L.10 super 24,49: ML 15,1944. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, §4. 12. El texto se lee en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4, bajo el nombre de Los GRIEGOS. 13. AMBROSIO, *In Lúe.* 24,49: ML 15,1944. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4. 14. *Qttaest. ad Marinum,* q.10: MG 22,1003. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4.

gelistas, a saber, Lucas j Juan (Le 24,36; Jn 20,19), *cuentan que se apareció en Jerusalén solamente a los once; pero los otros dos* (Mt 28,7.10; Me 16,7) *dicen que el ángel y el Salvador mandaron no sólo a los once, sino también a todos los discípulos y hermanos, que se apresurasen a ir a Galilea.* A los cuales recuerda Pablo, cuando dice: *Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez* (1 Cor 15,6). *Pero la solución más cierta es que primeramente se apareció, una o dos veces, a los que estaban escondidos en Jerusalén, con el fin de consolarlos. Pero en Galilea se manifestó no a escondidas, ni una o dos veces, sino con gran poder, presentándoseles vivo, después de su pasión, con muchas pruebas evidentes, como lo atestigua Lucas en los Hechos* (Act 1,3).

O, como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.* [1S]: *Lo dicho por el ángel y por el Señor—que iría delante de ellos a Galilea— debe entenderse en sentido pro/ético.* Pues en el nombre *Galilea, en su sentido de transmigración, es preciso entender que habían de emigrar del pueblo de Israel a los gentiles, los cuales no darían fe a la predicación de los Apóstoles a no ser que El mismo preparase el camino de sus corazones. Y esto es lo que significa la expresión: Irá delante de vosotros a Galilea.* En cambio, *si por Galilea se entiende revelación, ésta no ha de interpretarse respecto a su forma de siervo, sino de aquella por la que es igual al Padre, que prometió a los que le aman, adonde, precediéndonos,* no nos abandonó.

ARTICULO 4

¿Debió aparecerse Cristo a sus discípulos con otra figura?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.4 q.ªl ad 3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió aparecerse a sus discípulos con otra figura.

1. No puede dejarse ver según verdad sino lo que existe. Pero en Cristo no existió más que una figura. Por consiguiente, si Cristo apareció bajo una figura distinta, esa aparición no fue auténtica sino supuesta. Ahora bien, esto es indecoroso, porque, como dice Agustín, en el libro *Octog. trium Quaest.* [16], *si engaña, no es la Verdad; pero Cristo es la Verdad.* Luego parece que Cristo no debió aparecerse a los discípulos bajo otra figura.

2. Aún más: nada puede aparecer bajo una figura distinta de la que tiene, a no ser que los ojos de quienes la miran queden desorientados mediante engaños. Pero los engaños de esta clase, por lograrse por medio de artes mágicas, no convienen a Cristo, según aquellas palabras de 2 Cor 6,15: *¿Qué concordia* (hay) *entre Cristo y Belial?* Luego da la impresión de que no debió aparecerse en una figura distinta.

3. Y también: así como nuestra fe se asegura por la *Sagrada Escritura,* así también los discípulos fueron certificados en la fe de la resurrección por las apariciones de Cristo. Ahora bien, como dice Agustín en su Epístola *Ad Hieronymum*[17], si se admite una sola mentira en la *Sagrada Escritura,* quedará pulverizada toda su autoridad. Luego con que Cristo haya aparecido una sola vez a sus discípulos bajo una figura distinta a la que tenía, se vendría abajo lo que los discípulos vieron en El después de la resurrección. Esto es inaceptable. Por consiguiente, no debió aparecerse bajo una figura distinta.

En cambio está lo que se narra en Me 16,12: *Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos, cuando iban a una aldea.*

Solución. *Hay que decir:* Como se acaba de exponer (a.l y 2), la resurrección de Cristo debía manifestarse a los hombres en la forma en que les suelen ser reveladas las cosas divinas. Pero los hombres las conocen de acuerdo con la diversidad de sus sentimientos. Porque los que tienen el alma bien dispuesta reciben las cosas divinas según la verdad. En cambio, los que no tienen la mente bien dispuesta las captan con una cierta mezcla de duda y de error, pues *el hombre animal no capta las cosas del Espíritu de Dios,* como se dice en 1 Cor 2,14. Y, por este motivo, Cristo, después de la resurrección, se apareció en su propia figura a algunos que estaban dispuestos para creer. Pero se apareció bajo otra figura a quienes ya daban la impresión de ir poniéndose tibios respecto de la fe; por lo que decían: *Nosotros esperábamos que sería El el que iba a redimir a Israel* (Le 24,21). Por esto dice Gregorio, en una *Homilía*[18], que *se les manifestó en el cuerpo tal como estaba en su mente. Y porque en sus almas era todavía un peregrino con*

15. L.3 c.25 n.86: ML 34,1216. 16. Q.14: ML 40,14. 17. Ep.28 c.3: ML 33,113; cf. también Ep.40 *Ad Hieran.,* c.3: ML 33,155. 18. *In Evang.,* 1.2 homil.23: ML 76,1182.

relación a la fe, fingió que iba más lejos, a saber, como si fuera un peregrino.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como escribe Agustín en el libro *De Quaestionibus Evang.* [19], *no todo lo que fingimos es mentira. Pero cuando fingimos algo que nada significa, entonces hay mentira. En cambio, cuando nuestra ficción se aplica a un significado, no hay mentira sino una figura de la verdad. De otro modo, todo lo que los santos y sabios varones, e incluso el mismo Señor, han dicho figuradamente, sería tenido por mentira porque, conforme al sentido comúnmente aceptado, la verdad no consiste en expresiones de esa clase. Y asi como se fingen las palabras, así se fingen también los hechos para significar algo sin mentira alguna.* Y así sucede en este caso, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.* [20], *el Señor podía transformar su cuerpo, de suerte que su figura fuese verdaderamente distinta de la que acostumbraban a ver, ya que también antes de la pasión se transfiguró en el monte, de modo que su rostro resplandecía como el sol. Pero ahora no sucedió así. No es ningún desatino pensar que el impedimento en los ojos de los discípulos provino de Satanás, para que no conociesen a Jesús.* De donde, en Le 24,16, se dice que *sus ojos estaban impedidos, para que no le reconociesen.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción alegada tendría valor en caso de que los discípulos, de la vista de la figura distinta no hubieran sido conducidos a contemplar la verdadera figura de Cristo. Como dice Agustín en el mismo lugar[21], *Cristo sólo permitió* que sus ojos estuviesen impedidos, del modo dicho, *hasta la fracción del pan, a fin de que, haciéndoles partícipes de la unidad de su cuerpo, se comprenda que fue retirado el impedimento del enemigo, de modo que pudieran reconocer a Cristo.* Por lo cual añade en el mismo lugar z que *se les abrieron los ojos y le conocieron* (Le 24,31): *no porque antes caminasen con los ojos cerrados, sino porque se interponía algo que no les permitía reconocer lo que \veian, como suele producirlo la debilidad de la vista o algún humor.*

ARTICULO 5

¿Cristo debió poner de manifiesto la verdad de su resurrección con argumentos?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.3; *Compend. theol.* c.238

Objeciones por las que parece que Cristo no debió declarar con argumentos la verdad de su resurrección.

1. Dice Ambrosio [23]: *Donde se busca la fe, sobran los argumentos.* Pero acerca de la resurrección de Cristo se requiere la fe. Luego sobran los argumentos.

2. Aún más: Gregorio escribe [24]: *Carece de mérito la fe a la que la razón humana proporciona pruebas.* Ahora bien, no era propio de Cristo anular el mérito de la fe. Luego no le correspondía a El confirmar su resurrección con argumentos.

3. Y también: Cristo vino al mundo para que por medio de El consiguiesen los hombres la bienaventuranza, según aquellas palabras de Jn 10,10: *Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia.* Pero con las manifestaciones de argumentos de este género parece que se suministra un obstáculo para la bienaventuranza, puesto que, por boca del mismo Señor, se dice en Jn 20,29: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron.* Luego da la impresión de que Cristo no debió manifestar su resurrección por medio de algunos argumentos.

En cambio está que en Act 1,3 se dice: *Cristo se apareció a sus discípulos por espado de cuarenta días con muchas pruebas, hablándoles del reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* El argumento se denomina de dos maneras. Unas veces se llama argumento a cualquier *razón que hace ver una cosa dudosa*[25]. Otras, por argumento se entiende algún signo sensible que se aduce para la manifestación de una verdad; en este sentido también Aristóteles, algunas veces, se sirve de la palabra argumento en sus libros [26]. Así pues, tomando el argumento en el primer sentido, Cristo no demostró su resurrección a los discípulos por medio de argumentos. Porque tal prueba por medio de argumentos parte de unos principios

19. L.2q.51 super Lc.24,28: ML 35,1362. 20. L.3 c.25 n.72: ML 34,1206. 21. *De consensu Evang.,* 1.3 c.25: ML 34,1206. 22. AGUSTÍN, *De consensu Evang.,* 1.3 c.25: ML 34,1206. 23. *De Pide,* 1.1 c.13: ML 16,570. 24. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 25. Cf. TULIO CICERÓN, *Top.,* c.2 (DD 1,490); BOECIO, *In Top. Cicer.,* 1.1 § *Ut igitur earum rerum:* ML 64,1048. 26. *Prior Analyt.,* 1.2 c.29 n.10 (BK 70b2); *Rhet.,* 1.1 c.2 n.16 (BK 1357b4).

que, si no eran conocidos por los discípulos, nada les demostrarían, puesto que lo conocido no puede originarse de lo desconocido; y, si conocían tales principios, no rebasarían la razón humana y, por consiguiente, no serían eficaces para confirmar la fe en la resurrección, que sobrepuja la razón humana; pero es necesario servirse de unos principios que sean del mismo género (que la conclusión que trata de probarse), como se dice en 1 *Poster.* [21]. El Señor les probó su resurrección por la autoridad de la Sagrada Escritura, que es el fundamento de la fe, cuando les dijo: *Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley, en los salmos j en los profetas acerca de mí,* como se lee en Le 24,44ss.

En cambio, si se toma el argumento en el segundo sentido, entonces se dice que Cristo les dio a conocer su resurrección por medio de argumentos, en cuanto que demostró con algunas señales evidentísimas que de verdad había resucitado. Por esto en el texto griego, donde nosotros leemos *con muchos argumentos,* en vez de *argumento* se emplea la palabra *tekmerion,* que significa *señal evidente para demostrar.*

Cristo manifestó a sus discípulos señales de esta clase acerca de su resurrección por dos motivos. Primero, porque sus corazones no estaban dispuestos para admitir fácilmente la fe en la resurrección. Por esto les dice él mismo, en Le 24,25: *¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer!* Y en Me 16,14 se lee: *Les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón.* Segundo, para que, mediante las señales de esta clase a ellos manifestadas, el testimonio de éstos se hiciese más eficaz, según aquellas palabras de 1 Jn 1,1-2: *Lo que hemos visto y oído, y lo que nuestras manos palparon, eso testificamos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En el texto alegado habla Ambrosio de los argumentos de razón, los cuales no sirven para probar las cosas de fe, como acabamos de demostrar (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El mérito de la fe nace de que el hombre, en virtud de un mandato divino, cree lo que no ve. Por lo cual sólo excluye el mérito aquella razón que hace ver por vía de ciencia lo que es propuesto para ser creído. Y de esta clase es la razón demostrativa. Pero Cristo no invocó razones de este tipo para manifestar su resurrección.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se acaba de afirmar (ad 2), el mérito de la bienaventuranza, causado por la fe, no se excluye totalmente a no ser que el hombre no quiera creer sino lo que ve. Pero el que uno crea en las cosas que no ve por la contemplación de ciertas señales, no anula por completo la fe ni el mérito de ésta. Como también Tomás, a quien se dijo: *Porque me has visto, has creído* (Jn 20,29), *vio una cosa y creyó otra* [2S]*:* vio las llagas, y creyó en Dios. Sin embargo, tiene una fe más perfecta el que no exige ayudas de esta naturaleza para creer. De donde, para inculpar la falta de fe de algunos, dice en Jn 4,48 el Señor: *Si no veis señales y prodigios, no creéis.* Y, de acuerdo con esto, se comprende que los que son tan prontos para creer en Dios que no necesitan de señales, son bienaventurados en comparación con aquellos que no creen más que si ven tales señales.

ARTICULO 6

¿Los argumentos alegados por Cristo fueron suficientes para probar la verdad de su resurrección?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.3; a.4 q."l, 2, 3 y 4; *Compend. theol.* c.238

Objeciones por las que parece que los argumentos alegados por Cristo (cf. Mt 28; Me 16; Le 24; Jn 20-21; Act 1,1-11) no fueron suficientes para probar la verdad de su resurrección.

1. Cristo, después de su resurrección, nada mostró a sus discípulos que también los ángeles, apareciéndose a los hombres, no les hayan mostrado o no hayan podido demostrarles. Pues los ángeles se han aparecido a los hombres con frecuencia en forma humana, y hablaban, vivían y comían con ellos, como si fuesen verdaderos hombres; como es evidente en Gen 18, a propósito de los ángeles hospedados por Abrahán; y en el libro de Tobías (5,5), con el ángel que *le acompañó y le volvió a traer.* Y, sin embargo, los ángeles no tienen verdaderos cuerpos que les estén naturalmente unidos, cosa que se requiere para la resurrección. Luego las señales que Cristo ofreció a sus discípulos no fueron suficientes para probar su resurrección.

27. C.7 (BK 75a38); S. TH., lect.15. 28. Jn 20,29.

2. Aún más: Cristo resucitó con una resurrección gloriosa, esto es, teniendo a la vez la naturaleza humana junto con la gloria. Pero Cristo manifestó a sus discípulos algunas cosas que parecen contrarias a la naturaleza humana, por ejemplo, que *desapareció de su vista* (Le 24,31), y que entró donde ellos estaban, *cerradas las puertas* (Jn 20,19.26); otras da la impresión de que fueron contrarias a su gloria, v.gr., que comió y bebió (Le 24,43; Jn 21,12; Act 1,4; 10,41), e incluso que conservó las cicatrices de las heridas (Le 24,39; Jn 20,20.27). Luego parece que tales argumentos no fueron suficientes ni convenientes para que manifestasen su fe en la resurrección.

3. Y también: el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no era de tal condición que debiera ser tocado por el hombre mortal, por lo cual El mismo dijo a la Magdalena: *No me toques, porque aún no he subido a mi Padre* (Jn 20,17). Por consiguiente, no convino que se ofreciese como palpable a sus discípulos con el fin de manifestar la verdad de su resurrección.

4. Asimismo: entre las dotes del cuerpo glorioso, la principal parece ser la claridad. Sin embargo, en la resurrección no la muestra con argumento alguno. Luego parece que aquellos argumentos fueron insuficientes para manifestar la cualidad de la resurrección de Cristo.

5. Por último: los ángeles invocados como testigos de la resurrección parecen insuficientes por esta discrepancia entre los evangelistas. Efectivamente, el ángel que vieron las mujeres es descrito por Mt 28,2 como sentado sobre la piedra removida, mientras que Me 16,5 lo presenta dentro del sepulcro donde entraron las mujeres. Y, por otra parte, según Jn 20,12 son dos los ángeles sentados dentro del sepulcro, mientras que Le 24,4 los presenta como dos varones que están de pie. Luego los testimonios sobre la resurrección parecen incongruentes.

En cambio está que Cristo, que es la *Sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24), *dispone todas las cosas con suavidad'y* de manera conveniente, como se dice en Sab 8,1.

Solución. *Hay que decir:* Cristo dio a conocer su resurrección de dos maneras, a saber: con testimonios y con argumentos o señales. Y ambas manifestaciones fueron suficientes en su género.

Se sirvió, efectivamente, de un doble testimonio para manifestar su resurrección a los discípulos, ninguno de los cuales puede refutarse. El primer testimonio es el de los ángeles, que anunciaron la resurrección a las mujeres, como es evidente por todos los Evangelistas. El otro es el testimonio de las Escrituras, que El mismo declaró para manifestación de su resurrección, como se dice en Le 24,25ss; 44ss.

También los argumentos fueron suficientes para probar su resurrección verdadera, e incluso gloriosa. Que su resurrección fuera verdadera, lo probó de un primer modo por parte del cuerpo. Acerca del cual manifestó tres cosas: Primera, que era un cuerpo verdadero y sólido, no fantástico y ligero, como lo es el aire. Y lo demostró presentando su cuerpo como palpable, puesto que, en Le 24,39, El mismo dice: *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Segunda, probó que era un cuerpo humano, manifestándoles su verdadera figura, que veían con sus ojos. Tercera, les probó que era numéricamente el mismo cuerpo que antes había tenido, al presentarles las cicatrices de sus heridas. Por lo cual se lee en Le 24,38-39: *Les dijo: Ved mis manosj mis pies, que soyyo mismo.*

De un segundo modo les probó la verdad de su resurrección por parte del alma unida otra vez al cuerpo. Y esto lo probó mediante las operaciones de una triple vida. Primero, por la obra de la vida nutritiva, puesto que comió y bebió con sus discípulos, como se lee en Le 24,30-43. Segundo, por las obras de la vida sensitiva, ya que respondía a las preguntas de los discípulos, y saludaba a los que se hallaban presentes, con lo que demostraba que veía y que oía. Tercero, por las obras de la vida intelectiva, porque hablaban con El y discurrían sobre las Escrituras.

Y para que nada faltase a la perfección de la prueba, demostró también que tenía naturaleza divina mediante el milagro que hizo cuando la pesca de los peces; y más adelante, al subir al cielo, viéndolo ellos, porque, como se dice en Jn 3,13, *nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.*

También manifestó a los discípulos la gloria de su resurrección al entrar, *cerradas las puertas,* donde ellos estaban; de acuerdo con lo cual dice Gregorio, en una *Homilía*[29]:

29. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197.

El Señor dio a palpar su carne, que introdujo cerradas las puertas, para demostrar que, después de la resurrección, su cuerpo seguía teniendo la misma naturaleza, pero una gloria distinta. Del mismo modo pertenecía a la propiedad de su gloria *el haber desaparecido de la vista de sus discípulos,* como se dice en Le 24,31, porque así demostraba que tenía poder para dejarse ver y para no ser visto, lo cual pertenece a la condición del cuerpo glorioso, como antes se ha dicho (q.54 a.l ad 2; a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque cada uno de los argumentos en particular no fuese suficiente para probar la resurrección de Cristo, sin embargo, tomados todos juntamente declaran de modo perfecto su resurrección, sobre todo por el testimonio de la Escritura, las palabras de los ángeles, y la afirmación de Cristo confirmada con milagros. Pero los ángeles cuando se aparecían no afirmaban que eran hombres, como afirmó Cristo de sí mismo ser verdadero hombre.

Y, sin embargo, de una manera comía Cristo y de otra los ángeles. Pues, al no ser los cuerpos tomados por los ángeles cuerpos vivos o animados, su comer no era auténtico, aunque fuese verdadera la masticación del alimento y la deglución en el interior del cuerpo asumido. Por esto dijo el ángel, en Tob 12,18-19: *Estando con vosotros, daba la impresión de comer y beber como vosotros; pero yo me sirvo de una comida invisible.* En cambio, al ser el cuerpo de Cristo verdaderamente animado, su comer fue auténtico. Como dice Agustín en XIII *De Civ. Dei*[30]*: Lo que se quita a los cuerpos de los resucitados, no es la facultad sino la necesidad de comer.* De donde, como escribe Beda[31], *Cristo comió porque quiso, no porque lo necesitó.*

2. A la segunda hay que decir: Como se acaba de exponer (en la sol.), Cristo alegaba unos argumentos para probar la verdad de su naturaleza humana, y otros para demostrar la gloria del resucitado. Ahora bien, la condición de la naturaleza humana, considerada en sí misma, es decir, en cuanto a su estado presente, se opone a la condición de la gloria, según aquellas palabras de 1 Cor 15,43: *Se siembra en flaquera, y se levanta en poder.* Y, por este motivo, los argumentos aducidos para probar la condición gloriosa dan la impresión de ser contrarios a la naturaleza, no en absoluto, sino teniendo en cuenta el estado presente; y viceversa. Por eso dice Gregorio, en la homilía citada[32], que *el Señor mostró dos cosas admirables, y muy opuestas entre sí según la razón humana, después de resucitado: Manifestó, en efecto, que su cuerpo era incorruptible y, no obstante, palpable.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín, *In loann.* , el Señor dijo *«no me toques, pues aún no he subido a mi Padre», para que en aquella mujer se simbolizase la iglesia de los gentiles, que no creyó en Cristo sino cuando hubo subido al Padre. O así quiso Jesús que se creyese en El, esto es, así quiso ser tocado espiritualmente, porque El y el Padre son una misma cosa. Pues en cierto modo sube al Padre, con sus pensamientos interiores, aquel que progresa de tal modo que le reconoce igual al Padre.* Esta, en cambio, *todavía creía carnalmente en El, puesto que le lloraba como hombre.* El que se lea en otra parte (Mt 28,9) que María tocó a Cristo, cuando junto con las otras mujeres *se acercó y asió sus pies, no supone una dificultad,* como dice Severiano[34]. *Puesto que aquello alude a la figura, esto se refiere al sexo; aquello versa sobre la grada divina, esto sobre la naturaleza humana.*

O, como explica el Crisóstomo[35]: *Esta mujer deseaba tratar con Cristo igual que antes de la pasión. Por efecto de la alegría no pensaba en nada grande, aunque el cuerpo de Cristo se había vuelto mucho mejor al resucitar.* Y por eso dijo: *Todavía no he subido a mi Padre,* como si dijera: *No pienses que jo llevo una vida terrena. El que me veas en la tierra, se debe a que todavía no he subido a mi Padre; pero está a la mano el que suba.* Por lo que añade: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre* (Jn 20,17).

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Agustín, en *Ad Orosium*[36], *el Señor resucitó con un cuerpo lleno de claridad; pero no quiso aparecerse a sus discípulos con esa claridad, porque no hubieran podido mirarla con sus ojos. Pues si antes de morir y resucitar por nosotros, cuando se transfiguró en la montaña, sus discípulos no pudieron verle, ¡cuánto menos podrán contemplarle, cuando su cuerpo está lleno de claridad!*

También es preciso tener en cuenta que el Señor, después de su resurrección, quería mostrar, sobre todo, que El era el mismo que había muerto. Esta intención podía ser impedida en caso de manifestarles la claridad de su cuerpo. Porque el cambio que se

30. C.22: ML 41,395. 31. *In Lúe.* 24,41,1.4: ML 92,631. 32. *In Evang.*, 1.2 homil.26: ML 76,1198. 33. *Tract.* 121 super 20,17: ML 35,1957. 34. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.76: ML 52,416. 35. *In loann.*, homil.86: MG 59,469. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 20,17, § 2. 36. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Dialog. quaest. sexag. quinq.*, q.14: ML 40,738

produce en el aspecto, acusa en grado máximo la diversidad de lo que se contempla, ya que la vista juzga principalmente los sensibles comunes, entre los que se encuentran lo uno y lo mucho, o lo idéntico y lo diverso. Pero antes de la pasión, para que los discípulos no mirasen con desdén la flaqueza de la misma, Cristo procuraba especialmente mostrarles la gloria de su majestad, que sobre todo pone de manifiesto la claridad del cuerpo. Y, por este motivo, antes de la pasión, mostró de antemano su gloria a los discípulos por medio de la claridad; en cambio, después de la resurrección la manifestó por medio de otras señales.

5. *A. la quinta hay que decir.* Como expone Agustín en el libro *De consensu Evang.*[3T], *podemos entender que las mujeres vieron un solo ángel, lo mismo según Mateo* (28,2) *que según Marcos* (16,5), *para que sepamos que, una vez entradas en el sepulcro, es decir, en un recinto protegido con una cerca, allí vieron al ángel, como dice Mateo* (28,2), *sentado sobre la piedra removida del sepulcro; sentado a la derecha, como escribe Marcos* (16,5). *Luego, cuando miraban en el interior el lugar donde había estado tendido el cuerpo del Señor, vieron dos ángeles, primero sentados, como dice Juan* (20,12);j *después levantados, de modo que, al estar de pie,* fuesen vistos, como dice Lucas (24,4)[38].

37. L.3 c.24: ML 34,1200.

38. Le 24,4. Cf. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.*, 1.3 c.24: ML 34,1202.

CUESTIÓN 56

Sobre la causalidad de la resurrección de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la causalidad de la resurrección de Cristo".

Y sobre esto se formulan dos preguntas:

1. ¿La resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección?—*2.* ¿Es causa de nuestra justificación?

ARTICULO 1

¿La resurrección de Cristo es causa de la resurrección de los cuerpos?

In Seat. 3 d.21 q.2 a.2 ad 1; 4 d.43 a.2 q.[a]1; *De verit.* q.29 a.4 ad 1; *In 1 Cor.* c.l 5 lect.2; *In 1 Thess.* c.4 lect.2; *Cont. Gentes* 4,79; *Compend. theol.* c.239; *In lob* c.l9 lect.2

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo.no es la causa de la resurrección de los cuerpos.

1. Puesta una causa suficiente, es necesario que se siga el efecto correspondiente. Por consiguiente, si la resurrección de Cristo es causa suficiente de la resurrección de los cuerpos, inmediatamente de resucitar El, debieron resucitar todos los muertos.

2. Aún más: la causa de la resurrección de los muertos es la justicia divina, es a saber, para que los cuerpos sean premiados o castigados juntamente con las almas, lo mismo que hicieron causa común en el mérito o en el pecado; como dice Dionisio, en el último capítulo de *Eccles. Hier.* \ y el Damasceno, en el libro IV[2]. Ahora bien, era necesario que la justicia divina se cumpliese, incluso si Cristo no hubiera resucitado. Luego aun cuando Cristo no resucitase, hubieran resucitado los muertos. Por consiguiente, la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de los muertos.

3. Y también: en caso de que la resurrección de Cristo sea causa de la resurrección de los cuerpos, sería: o causa ejemplar, o causa eficiente, o causa meritoria. Ahora bien, no es causa ejemplar, porque la resurrección de los cuerpos la ejecutará Dios, según aquel pasaje de Jn 5,21: *El Padre resucita a los muertos.* Y Dios no necesita mirar ejemplar alguno fuera de El. Del mismo modo, tampoco es causa eficiente, porque ésta no actúa más que por contacto, espiritual o corporal. Pero es evidente que la resurrección de Cristo no obra por contacto corporal con los cuerpos que resucitarán, a causa de la distancia temporal y local. Del mismo modo, tampoco actúa por contacto espiritual, que se logra mediante la fe y la caridad; porque resucitarán también los infieles y los pecadores. Ni es tampoco causa meritoria, porque Cristo resucitado ya no era viador, y así no se encontraba en estado de merecer. Y, en consecuencia, parece que la resurrección de Cristo no es causa de nuestra resurrección en modo alguno.

4. Por último: por consistir la muerte en la privación de la vida, parece que la destrucción de la muerte no es más que la vuelta a la vida, cosa que incluye la resurrección. Pero Cristo, *muriendo, destruyó nuestra muerte.* Luego la causa de nuestra resurrección es la muerte de Cristo. No lo es, por consiguiente, su resurrección.

En cambio está que, comentando aquellas palabras de 1 Cor 15,12, *si se predica de Cristo que resucitó de entre los muertos,* etc., dice la *Glosa*[3]: *El cual es causa eficiente de nuestra resurrección.*

Solución. *Hay que decir:* Como se escribe en el II *Metaphys.*[4], *lo que es primero en un género cualquiera, es causa de todos los que vienen después.* Ahora bien, en el género de nuestra

1. C.7 P.l § 1: MG 3,553. 2. *De Pide Orth.,* c.27: MG 94,1220. 3. *Glossa inferí.* (VI,57v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1676. 4. ARISTÓTELES, I a, c.l n.5 (BK 993b24).

a. La única salvación —perdón de los pecados y gracia— se realiza en el único proceso de la vida histórica, muerte y resurrección (a.l sol.4 y a.2 sol.4). Punto de partida es Rom 4,25: «fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (a.2 sed c.).

resurrección, lo primero fue la resurrección de Cristo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.53 a.3). Por lo cual es necesario que la resurrección de Cristo sea causa de nuestra resurrección. Y esto es lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,20-21: *Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que duermen; porque por un hombre vino la muerte, y por un hombre viene la resurrección de los muertos.*

Y esto, con razón. Porque el principio de dar vida a los hombres es el Verbo de Dios, del que se dice en el Sal 35,10: *En ti está la fuente de la vida.* De donde El mismo dice en Jn 5,21: *Como el Padre resunta a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.* Ahora bien, es propio del orden natural de las cosas, establecido por Dios, que cualquier causa obre, en primer lugar, sobre lo que le es más próximo y, a través de ello, actúe sobre las otras cosas que están más lejos. Así como el fuego calienta primero el aire cercano, y por medio de él los cuerpos distantes, también Dios ilumina primero las sustancias próximas a El, y mediante ellas ilumina las más alejadas, como dice Dionisio, en el c.13 de *Cael. Hier.* [5]. Y, por este motivo, el Verbo de Dios da primeramente la vida al cuerpo que le está naturalmente unido, y por medio de él causa la resurrección en todos los demás.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como acabamos de exponer (en la sol.), la resurrección de Cristo es causa de la nuestra por la virtud del Verbo unido. Este obra según su voluntad. Y por eso no es necesario que el efecto se siga al instante, sino conforme a la disposición del Verbo de Dios, de modo que primero nos configuremos con Cristo que padece y muere en esta vida pasible y mortal, llegando después a participar de la semejanza de su resurrección.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia de Dios es la causa primera de nuestra resurrección; y la resurrección de Cristo es la causa segunda, y como instrumental. Sin embargo, aunque la virtud del agente principal no esté obligada a servirse de ese instrumento de un modo determinado, desde el momento en que obra por medio de tal instrumento, éste es causa del efecto. Así pues, la justicia divina, en lo que de ella depende, no está obligada a causar nuestra resurrección por medio de la resurrección de Cristo, ya que pudo librarnos de un modo distinto del que suponen la pasión y la resurrección de Cristo, como antes se ha dicho (q.46 a.2). Pero, una vez que decretó librarnos de ese modo, resulta evidente que la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección.

3. *A. la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la resurrección de Cristo no es causa meritoria de nuestra resurrección, pero sí es causa eficiente y ejemplar. Eficiente ciertamente, en cuanto que la humanidad de Cristo, en la que resucitó, es en cierto modo instrumento de la misma divinidad, y obra por la virtud de ésta, como antes se ha dicho (q.13 a.2 y 3; q.19 a.l; q.43 a.2). Y, por tanto, así como las demás cosas que Cristo hizo o padeció en su humanidad son saludables para nosotros por la virtud de su divinidad, como arriba se ha dicho (q.48 a.6), así también la resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección por la virtud divina, de la que es propio dar vida a los muertos. Virtud que alcanza con su presencia todos los lugares y tiempos. Y tal contacto virtual basta para que se realice la noción de causa eficiente. Y porque, como acabamos de decir (ad 2), la causa primordial de la resurrección de los hombres es la justicia divina, por la cual tiene Cristo *el poder de juagar por cuanto es el Hijo del hombre* (cf. Jn 5,27), el poder efectivo de su resurrección se extiende no sólo a los buenos sino también a los malos, que están sujetos a su juicio.

Así como la resurrección del cuerpo de Cristo, por estar tal cuerpo unido personalmente al Verbo, es *la primera en el tiempo,* así también es *la primera en la dignidad y en la perfección,* como dice la *Glosa*[6] a propósito de 1 Cor 15,20.23. Y lo perfectísimo es siempre el ejemplar a imitar, a su modo, por las cosas que son menos perfectas. Por este motivo, la resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Lo cual no es necesario por parte del que resucita, que no necesita de un ejemplar, sino por parte de los resucitados, que necesitan conformarse con aquella resurrección, según palabras de Flp 3,21: *El cual transformará nuestro cuerpo miserable, configurándolo con su cuerpo glorioso.* Pero, aunque la eficiencia de la resurrección de Cristo se extienda lo mismo a la resurrección de los buenos que a la de los malos, la

5. § 3: MG 3,301. 6. *Glossa interl.* (VI,58r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1678.

ejemplaridad, propiamente, sólo se extiende a los buenos, que han sido hechos conformes con su filiación, como se dice en Rom 8,29.

4. *A la cuarta hay que decir.* En lo que atañe a la razón de la eficiencia, que depende de la virtud divina, tanto la muerte de Cristo como su resurrección son, en común, causa lo mismo de la destrucción de la muerte que del restablecimiento de la vida. Pero, por lo que se refiere a la razón de ejemplaridad, la muerte de Cristo, por la que se desprendió de la vida mortal, es causa de la destrucción de nuestra muerte, mientras que su resurrección, por la que comenzó una vida inmortal, es causa del restablecimiento de nuestra vida. Sin embargo, la pasión de Cristo es además causa meritoria, como antes se ha dicho (q.48 a.l).

ARTICULO 2

¿La resurrección de Cristo es causa de la resurrección de las almas?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.2 ad 1; *De verít.* q.27 a.3 ad 7; q.29 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 4,79; *Compend. theol.* c.239

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

1. Dice Agustín, *In loann.*[7], que *los cuerpos resucitan por humana dispensación; las almas, en cambio, resucitan por la sustancia de Dios.* Pero la resurrección de Cristo no pertenece a la sustancia de Dios, sino a la dispensación humana. Luego la resurrección de Cristo, aunque sea causa de la resurrección de los cuerpos, parece que no es causa de la resurrección de las almas.

2. Aún más: el cuerpo no actúa sobre el espíritu. Pero la resurrección de Cristo corresponde a su cuerpo, que cayó por causa de la muerte. Luego la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

3. Y también: por ser la resurrección de Cristo causa de la resurrección de los cuerpos, resucitarán los cuerpos todos, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 15,51: *Ciertamente todos resucitaremos.* Pero no resucitarán las almas de todos, porque algunos *irán al suplicio eterno,* como se dice en Mt 25,46. Luego la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

4. Por último: la resurrección de las almas se produce por la remisión de los pecados. Ahora bien, esto lo realizó la pasión de Cristo, según aquel pasaje de Ap 1,5: *Nos lavó de nuestros pecados en su sangre.* Luego la pasión de Cristo es más causa de la resurrección de las almas que su resurrección.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación,* que no es otra cosa que la resurrección de las almas. Y sobre el Sal 29,6: *Al atardecer se detiene el llanto,* dice la *Glosa*[8] que *la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección, tanto del alma en elpresente como del cuerpo en el futuro.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.l ad 3), la resurrección de Cristo obra con la virtud de la divinidad. Y tal virtud se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos sino también a la resurrección de las almas, pues Dios es la causa de que el alma viva por la gracia y de que el cuerpo viva por el alma. Y, debido a esto, la resurrección de Cristo tiene, a modo de instrumento, virtud suficiente no sólo respecto de la resurrección de los cuerpos, sino también respecto de la resurrección de las almas.

Tiene igualmente razón de ejemplaridad respecto a la resurrección de las almas. Porque nosotros debemos configurarnos con Cristo resucitado también en cuanto al *aíma.,para que,* según el Apóstol en Rom 6,4, *así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva;* y así como El, *resucitado de entre los muertos, y a no muere, así también nosotros hagamos cuenta de que estamos muertos al pecado* (v.8-9.11), para que de nuevo *vivamos con El.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Agustín afirma que la resurrección de las almas se realiza por la sustancia de Dios, en cuanto a la participación, esto es, porque participando de la bondad divina, las almas se hacen justas y buenas; y no por participar de criatura alguna. Por lo cual, después de haber dicho que *las almas resucitan por la sustancia de Dios,* añade [9]: *Pues el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios, no por la participación de un alma santa.* Pero, participando en la gloria

7. *In loann., Tract.* 23 super 5,3: ML 35,1586. 8. *Glossa inferí.* (III,125r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,295. 9. *In loann.,* Tract.23 super 5,31: ML 35,1585.

del cuerpo de Cristo, nuestros cuerpos se hacen gloriosos.

2. *A la segunda hay que decir:* La eficacia de la resurrección de Cristo llega a las almas, no por la virtud propia de su cuerpo resucitado, sino por el poder de la divinidad a la que está personalmente unido.

3. *A la tercera hay que decir:* La resurrección de las almas pertenece al mérito, que es un efecto de la justificación; en cambio, la resurrección de los cuerpos se ordena al castigo o al premio, que son efectos del juez. Pero a Cristo no le pertenece justificar a todos, sino juzgarlos. Y, por consiguiente, resucita a todos en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dos cosas concurren a la justificación de las almas, a saber: el perdón de la culpa y la novedad de la vida por medio de la gracia. Por consiguiente, en cuanto a la eficacia, que viene de la virtud divina, lo mismo la pasión de Cristo que su resurrección son causa de la justificación respecto de las dos cosas. Pero, si se atiende a la ejemplaridad, la pasión y la muerte de Cristo son propiamente la causa de la remisión de la culpa, por la que morimos al pecado; mientras que la resurrección es la causa de la novedad de vida, que se logra por medio de la gracia o la justicia. Y, por este motivo, dice el Apóstol en Rom 4,25 quey/¿í? *entregado,* es claro que a la muerte, *por causa de nuestros pecados,* esto es, para quitarlos, *y resucitó por nuestra justificación.* Pero la pasión de Cristo es también causa meritoria, como se ha dicho (a.l ad 4; q.48 a.l).

CUESTIÓN 57

Sobre la ascensión de Cristo

Viene a continuación el tema de la ascensión de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo ascendiese a los cielos?—2. ¿Conforme a cuál de sus naturalezas le conviene la ascensión?—3. ¿Ascendió por su propia virtud?—4. ¿Subió por encima de todos los cielos corpóreos?—5. ¿Subió por encima de todas las criaturas espirituales?—6. Sobre los efectos de la ascensión.

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo ascendiese a los cielos?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.l; *Compend. theol.* c.240; *Expos. super Symb.* a.6

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo subiese a los cielos.

1. Dice el Filósofo, en II *De cáelo* [1] que *los seres que se portan de modo óptimo poseen el bien sin movimiento.* Pero Cristo se portó óptimamente, porque: según su naturaleza divina es el sumo bien; y según su naturaleza humana fue glorificado en sumo grado. Luego posee el bien sin movimiento. Ahora bien, la ascensión es un movimiento. Por consiguiente, no fue oportuno que Cristo subiera a los cielos.

2. Aún más: todo lo que se mueve, lo hace por causa de un bien mejor. Pero para Cristo no fue mejor estar en el cielo que en la tierra, puesto que nada medró por estar en el cielo, ni en cuanto al alma ni en cuanto al cuerpo. Luego parece que Cristo no debió subir a los cielos.

3. Y también: el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana para nuestra salvación. Pero hubiera sido más provechoso para los hombres el vivir siempre con nosotros en la tierra, pues él mismo dijo a sus discípulos, en Le 17,22: *Tiempo llegará en que deseéis ver un solo día al Hijo del hombre, y no lo veréis.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo subiese a los cielos.

4. Por último: como dice Gregorio, en XIV *Moral.* [2], el cuerpo de Cristo en nada cambió después de la resurrección. Pero no subió a los cielos inmediatamente después de la resurrección, porque él mismo dice, después de resucitado, en Jn 20,17: *Todavía no he subido a mi Padre.* Luego da la impresión de que tampoco debió subir después de los cuarenta días.

En **cambio** está que, en Jn 20,17, dice el Señor: *Subo a mi Padrey a vuestro Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Debe haber proporción entre el lugar y el que lo ocupa. Pero Cristo, por su resurrección, dio comienzo a una vida inmortal e incorruptible. Y el lugar en que nosotros habitamos es un lugar de generación y de corrupción, mientras que la morada del cielo es un lugar de incorrupción. Y, por tal motivo, no fue conveniente que Cristo, después de la resurrección, permaneciese en la tierra, sino que fue conveniente que subiera a los cielos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* El único ser de comportamiento óptimo que posee su propio bien sin movimiento es Dios, totalmente inmutable, según aquellas palabras de Mal 3,6: *Yo soy el Señor, y no me cambio.* Por el contrario, cualquier criatura es mudable de algún modo, como es evidente por las palabras de Agustín en VIII *De Genesi ad litt.* [3].

1. C.1 n.4 (BK 292b5); S. TH., lect.18. 2. C.56: ML 75,1078. 3. C.14: ML 34,384. Cf. *De Nat. Boni,* c.l: ML 42,551; *Enarr. in Psalm.,* ps.121,3: ML 37,1622; *Serm. ad Popul.,* serm.182 c.3: ML 38,986.

a. La teología de la ascensión es tributaria de una cosmogonía; pero su significado es fácilmente comprensible: debemos confesar una exaltación y glorificación también del cuerpo de Cristo. En la resurrección ese cuerpo se hace «espiritual» pero su realidad no se diluye (q.54 a.l sol.2). El cielo es como lugar simbólico de la vida inmortal (a.l sol.4).

Y por haber continuado siendo creada la naturaleza que tomó el Hijo del hombre, como es evidente por lo antes dicho (q.2 a.7; q.16 a.8 y 10; q.20 a.l), no supone un inconveniente atribuirle algún movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Con la subida a los cielos, Cristo no medró en lo que pertenece a la esencia de la gloria, ya según el cuerpo, ya según el alma; en cambio, algo prosperó en cuanto al decoro del lugar, que contribuye al bienestar de la gloria. No porque su cuerpo recibiese del cuerpo celeste algo referente a la perfección o la conservación, sino sólo por lo que atañe a una cierta decencia. Esto, de alguna manera, pertenece a su gloria. Y de tal decencia obtuvo El un cierto gozo; no, cierto, porque comenzase a gozar de ello nuevamente cuando subió a los cielos, sino porque se alegró nuevamente de ello como de algo realizado. De donde, sobre aquellas palabras del Sal 15,11: *Losgozps están a tu derecha hasta el fin,* comenta la *Glosa*[4]: *Tendré el gozp j la alegría sentado junto a ti, sustraído a las miradas de los hombres.*

3. *A. la tercera hay que decir.* Aunque los fieles se hayan visto privados de la presencia corporal de Cristo por la ascensión, sin embargo, la presencia de su divinidad es permanente entre los fieles, según lo que dijo El mismo, en Mt 28,20: *He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo.* Porque *el que subió a los délos, no abandonó a los que adoptó,* como dice el papa León[5].

Pero la misma ascensión de Cristo a los cielos, por la que nos privó de su presencia corporal, fue más útil para nosotros de lo que lo hubiera sido su presencia corporal. Primero, por razón de la fe, que recae en las cosas que no se ven. Por lo cual dice el mismo Señor, en Jn 16,8, que cuando venga el Espíritu Santo *convencerá al mundo en lo referente a la justicia,* a saber: *la de aquellos que creen,* como dice Agustín, *In loann.*[6]: *porque la sola comparación de los fieles con los infieles es una censura.* Por lo cual añade[7] (v.10): *Porque voy al Padre, y ya no me veréis; bienaventurados, pues, los que no ven y creen. Y asi nuestra justicia será aquella de la que el mundo será convencido: porque creéis en mí, a quien no veréis.*

Segundo, para mantener levantada la esperanza. De donde El mismo dice, en Jn 14,3: *Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, volveré de nuevo y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy también estéis vosotros.* Por el hecho de haber situado Cristo en el cielo la naturaleza que tomó, nos dio la esperanza de llegar allí, porque: *donde estuviere el cuerpo, allí se reunirán también las águilas,* como se dice en Mt 24,28. Por esto dice también Miq 2,13: *Sube, abriendo el camino delante de ellos.*

Tercero, para elevar hacia los bienes celestes el afecto de la caridad. De donde dice el Apóstol en Col 3,1-2: *Buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; aspirad a las* cosas *de arriba, no a las de la tierra.* Pues, como se lee en Mt 6,21: *Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón.* Y por ser el Espíritu Santo amor que nos arrebata hacia los bienes celestes, por eso dice el Señor a sus discípulos, en Jn 16,7: *Os conviene que yo me vaya. Si no me fuere, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero, si me fuere, lo enviaré a vosotros.* Agustín, exponiendo este pasaje, *In loann.*[8], escribe: *No podéis recibir el Espíritu mientras persistáis en conocer a Cristo según la carne. Pero, cuando Cristo se apartó corporalmente, no sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo se hiñeron espiritualmente presentes en ellos.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque a Cristo resucitado a una vida inmortal le conviniese un lugar celestial, difirió, no obstante, su ascensión para que se comprobase la verdad de su resurrección. Por esto se dice, en Act 1,2, que *después de su pasión, se presentó vivo a sus discípulos con muchas pruebas durante cuarenta días.* Por lo que dice una *Glosa*[9]: *Por haber estado muerto cuarenta horas, con otros cuarenta días confirma que vive. O por los cuarenta días puede entenderse la duración del mundo actual, en el cual Cristo vive en la Iglesia; temporalmente el hombre consta de los cuatro elementos, y es instruido contra la transgresión del decálogo* [b].

4. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,176; cf. *Glossa ordin.*, 111,106 E. 5. *Sermones,* serm.72 *(De Resurrectione* Dom. II), c.3: ML 54,392. 6. *Tract.* 94 super 16,9: ML 35,1871. 7. *In loann.*, tract.95 super 16,9: ML 35,1872. 8. *Tract.* 94 super 16,7: ML 35,1869. 9. *Glossa ordin.*, VI, 163 E.

b. Es muy sugerente la interpretación de los «40 días» como tiempo en que el Resucitado se manifiesta en la Iglesia; se completa en la sol.3.

ARTICULO 2

¿La ascensión al cielo le conviene a Cristo por razón de su naturaleza divina?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.l ad 2; *Compend. theol.* c.240

Objeciones por las que parece que subir a los cielos le conviene a Cristo por razón de su naturaleza divina.

1. Se dice en el Sal 46,6: *Dios asciende entre aclamaáones;* y en Dt 33,26: *El que sube a los cielos es el que te auxilia.* Pero estas cosas se dicen de Dios también antes de la encarnación de Cristo. Luego a Cristo le conviene subir a los cielos en cuanto Dios.

2. Aún más: subir a los cielos y bajar de los cielos es propio de la misma persona, según aquellas palabras de Jn 3,13: *Nadie sube al délo sino el que bajó del cielo;* y Ef 4,10: *El que descendió es el mismo que sube.* Ahora bien, Cristo descendió del cielo, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, pues no estuvo antes en el cielo su naturaleza humana, sino la divina. Luego parece que Cristo sube a los cielos en cuanto Dios.

3. Y también: Cristo por su ascensión subió al Padre. Pero a la igualdad con el Padre no arriba en cuanto hombre, puesto que él dice así: El Padre *es mayor que yo,* como se lee en Jn 14,28. Luego da la impresión de que Cristo ascendió en cuanto **Dios.**

En cambio está que, a propósito de Ef 4,9: *El* «subió», *¿qué significa sino que descendió?,* comenta la *Glosa* [10]: *Consta que Cristo bajóy subió según su humanidad.*

Solución. *Hay que decir:* El *secundum quod* puede indicar dos cosas, a saber: la condición del que asciende y la causa de la ascensión. Si designa la condición del que asciende, entonces el ascender no puede convenir a Cristo según la condición de su naturaleza divina. Sea porque nada hay más alto que la divinidad, adonde pudiera subir; sea porque la ascensión es un movimiento local que no corresponde a la naturaleza divina, que es inmóvil y no localizable. Pero de esta manera la ascensión le compete a Cristo según la naturaleza humana, que está circunscrita por el lugar, y puede estar sujeta al movimiento. Por lo cual, podríamos decir que, en este sentido, Cristo sube a los cielos en cuanto hombre, no en cuanto Dios.

Pero si el *secundum quod* significa la causa de la ascensión, por haber subido Cristo al cielo en virtud de la divinidad, y no en virtud de la naturaleza humana, será preciso decir que Cristo sube al cielo, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Por esto dice Agustín, en un Sermón *De Ascensione* [11]: *Por lo que tenía de nosotros aconteció que el Hijo de Dios fuese colgado en la cruz por lo que le era propio, ascendió.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Las autoridades proféticas alegadas hablan de Dios en cuanto que había de encarnarse.

Sin embargo, puede decirse que el ascender, aunque propiamente no convenga a la naturaleza divina, puede convenirla en sentido metafórico, como, por ejemplo, se dice: *Sube al corazón del hombre* (cf. Sal 83,6), cuando el corazón del hombre se somete y se humilla ante Dios. Y, del mismo modo, se dice metafóricamente que asciende respecto de cualquier criatura, por el hecho de que la somete a El.

2. *A la segunda hay que decir:* Es el mismo el que asciende y el que desciende. Dice, efectivamente, Agustín, en el libro *De Symbolo* [12]: *¿Quién es el que desciende? Dios hombre. ¿Quién es el que asciende? El mismo Dios hombre.*

No obstante, a Cristo se le atribuyen dos descensos. Uno, por el que decimos que descendió del cielo. Este se atribuye a Dios hombre en cuanto Dios. Tal descendimiento no debe entenderse en el sentido de movimiento local, sino en el sentido de *anonadamiento,* mediante el cual *existiendo en laforma de Dios, tomó laforma de siervo* (cf. Flp 2,6-7). Así como se dice que se anonadó, no porque perdiese su plenitud, sino porque tomó nuestra pequenez, así también se dice que descendió del cielo, no porque abandonase el cielo, sino porque tomó la naturaleza mortal en unidad de persona.

El otro descenso es aquel por el que *descendió a las regiones inferiores de la tierra,* como se dice en Ef 4,9. Tal descenso es local. De donde compete a Cristo según la condición de su naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Se confiesa que Cristo asciende al Padre, en cuanto que

10. *Glossa ordin.,* VI,694 A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,199. 11. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.,* serm.176: ML 39,2081. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.3 q.23 m.4 sed contra 2 (III,71va). 12. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.3 (por otro nombre Lib.IV), c.7: ML 40,666.

sube a sentarse a la derecha del Padre. Lo cual conviene a Cristo de algún modo según la naturaleza divina, y de alguna manera según la naturaleza humana, como luego se dirá (q.58 a.3).

ARTICULO 3

¿Ascendió Cristo por su propio poder?

Competid, theol. c.240

Objeciones por las que parece que Cristo no ascendió por su propia virtud.

1. En Me 16,19 se dice que *el Señor Jesús, después de haber hablado con sus discípulos, fue elevado al cielo.* Y en Act 1,9 se lee: *A. vista de ellos, fue levantado, j una nube le sustrajo a sus ojos.* Pero lo que es elevado y levantado, da la impresión de que es movido por otro. Luego Cristo era llevado al cielo, no por su propia virtud, sino por un poder ajeno.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo fue terreno, como lo son los nuestros. Pero es contrario a la naturaleza del cuerpo terreno elevarse a lo alto, pues no hay movimiento que se realice por la propia virtud si se mueve en contra de la naturaleza. Luego Cristo no subió al cielo por su propia virtud.

3. Y también: el poder propio de Cristo es el poder divino. Pero aquel movimiento no parece haber procedido del poder divino, porque, al ser el poder divino infinito, tal movimiento hubiera sido instantáneo, y así no hubiera podido *ser levantado a los cielos a vista de ellos,* como se dice en Act 1,9. Luego parece que Cristo no ascendió por su propio poder.

En cambio está que, en Is 63,1, se dice: *Este, hermoso por su vestidura, que camina con la grandez de supoder.* Y Gregorio comenta, en una Homilía sobre la *Ascensión*[13]: *Esprenso notar que a propósito de Elias se lee que subió a un carro, con elfin de mostrar claramente que, como puro hombre, necesitaba de ayuda ajena. En cambio, de nuestro Redentor no se lee quefuese levantado en un carro, ni por los ángeles, porque quien había hecho todas las cosas, era llevado sobre todas ellas por su propio poder.*

Solución. *Hay que decir:* En Cristo hay dos naturalezas, a saber: la divina y la humana. Por lo cual, su virtud propia puede entenderse según una y otra. Pero, según la naturaleza humana, la virtud de Cristo puede desdoblarse en dos. Una, la natural, que procede de los principios de la naturaleza. Y es evidente que Cristo no ascendió por tal virtud. Otra, la virtud de la gloria, que existe en la naturaleza humana. Conforme a ésta ascendió Cristo a los cielos.

Algunos[14] descubren la razón de esta virtud en la naturaleza de una quintaesencia, que es luz, según dicen, que defienden ser parte del compuesto del cuerpo humano, y por la que los elementos contrarios se unifican. Así pues, en el estado de mortalidad domina en los cuerpos humanos la naturaleza de los primeros principios; y por eso, de acuerdo con la naturaleza del elemento predominante, el cuerpo humano es arrastrado hacia abajo por la virtud natural. En cambio, en el estado de gloria predominará la naturaleza celeste, conforme a cuya inclinación y virtud el cuerpo de Cristo y los otros cuerpos de los santos son llevados hacia el cielo. Pero de esta opinión ya tratamos en la *Primera Parte* (q.76 a.7), y volveremos a hablar más de ella luego, en el tratado sobre la resurrección general (véase *Suppl.* q.84 a.l).

Omitiendo esta opinión, otros[15] atribuyen la razón de la virtud antedicha al alma glorificada, por cuya redundancia será glorificado el cuerpo, como dice Agustín en *A.d Dioscorum*[16]. Y la obediencia del cuerpo glorificado al alma bienaventurada será tan grande que, como escribe Agustín en XXII *De Civ. De¿*[17], *donde quiera el espíritu, allí estará el cuerpo al momento;y nada querrá que no pueda convenir ni al alma ni al cuerpo.* Ahora bien, al cuerpo celeste e inmortal le compete estar en un lugar celestial, como se ha dicho (a.l). Y, por tal motivo, el cuerpo de Cristo subió a los cielos por la virtud de su alma que lo quería.

Y así como el cuerpo se hace glorioso, así también, al decir de Agustín *In loann.*[18], *el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios.* De donde la causa primera de la ascensión a los cielos es la virtud divina. Así pues, Cristo subió a los cielos por su propia virtud: en primer lugar, por la virtud divina; después, por la virtud del alma glorificada, que mueve al cuerpo como le place.

13. *In Evang.*, 1.2 homil.29: ML 76,1216. 14. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.*, P.3 q.23 m.2 ad 4 (III,70va). 15. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent. 4* d.49 p.2 sect.2 a.4 q.2 (QR IV,1032); cf. sect.l a.l q.2 (QR IV,1014); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.44 a.18 (BO 30,570); a.19 (BO 30,579). 16. *Eptst.* 118 c.3: ML 33,459. 17. C.30: ML 41,801. 18. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1585.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Así como afirmamos que Cristo resucitó por su propia virtud y, sin embargo, fue resucitado por el Padre, ya que es una misma la virtud del Padre y la del Hijo, así también Cristo ascendió al cielo por su propia virtud y, no obstante, fue elevado y tomado por el Padre.

2. *A. la segunda hay que decir:* La razón invocada prueba que Cristo no subió al cielo por la virtud propia que es natural a la naturaleza humana. Sin embargo, ascendió a los cielos por su propia virtud como lo es la virtud divina; y por la propia virtud de su alma bienaventurada. Y, aunque ascender hacia lo alto sea contra la naturaleza del cuerpo humano en el estado presente, en el que el cuerpo no está totalmente sometido al espíritu, no será contra la naturaleza, ni resultará violento para el cuerpo glorioso, cuya naturaleza entera está totalmente sujeta al espíritu.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la virtud divina sea infinita y obre de un modo infinito en lo que atañe a la parte del que actúa, sin embargo, el efecto de su virtud es recibido en las cosas de acuerdo con su capacidad, y según la disposición de Dios. Ahora bien, el cuerpo no es capaz de moverse localmente al instante, porque es necesario que se mida por el espacio, conforme a cuya división se divide el tiempo, como se prueba en VI *Physic.*[19]. Y por este motivo, no es necesario que el cuerpo movido por Dios se mueva instantáneamente, sino que se mueve con la velocidad que Dios dispone.

ARTICULO 4

¿Ascendió Cristo por encima de todos los cielos?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.''2 ad 2; q.3 a.3 q.'l; *Cont. Gentes* 4,87

Objeciones por las que parece que Cristo no subió por encima de todos los cielos.

1. En el Sal 10,5 se dice: *El Señor está en su templo santo; el Señor tiene en el cielo su trono.* Pero lo que está en el cielo, no está por encima del cielo. Luego Cristo no subió por encima de todos los cielos.

2. Aún más: dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar. Así pues, no siendo posible el tránsito de un extremo al otro sin pasar por el medio, da la impresión de que Cristo no hubiera podido subir por encima de todos los cielos sino dividiéndose el propio cielo, cosa que es imposible.

3. Y también: en Act 1,9 se lee que *una nube le sustrajo a sus ojos.* Pero las nubes no pueden elevarse por encima del cielo. Luego Cristo no subió sobre todos los cielos.

4. Por último: creemos que Cristo habrá de permanecer para siempre donde subió. Ahora bien, lo que va contra la naturaleza no puede ser sempiterno, porque lo que es conforme a la naturaleza es lo común y lo más frecuente. En consecuencia, siendo contra la naturaleza del cuerpo terreno el estar por encima del cielo, parece que el cuerpo de Cristo no subió por encima del cielo.

En cambio está que, en Ef 4,10 se dice: *Subió sobre todos los cielos, para llenarlo todo.*

Solución. *Hay que decir:* Cuanto algunos cuerpos participan más perfectamente de la bondad divina, tanto son superiores en el orden corpóreo, que es el orden local. Por eso vemos que los cuerpos en los que prevalece la forma son superiores por naturaleza, como manifiesta el Filósofo en IV *Physic.*[20] y en II *De cáelo*[21], pues por la forma participa del ser divino cada uno de los cuerpos, como se expone en I *Physic.*[22]. Ahora bien, más participa de la bondad divina un cuerpo por medio de la gloria que cualquier cuerpo natural por medio de la forma de su naturaleza. Y es evidente que, entre los demás cuerpos gloriosos, el cuerpo de Cristo resplandece con mayor gloria. De donde resulta sumamente conveniente para él ser colocado en lo alto por encima de todos los cuerpos. Y, por tal motivo, a propósito de Ef 4,8 *(subiendo a las alturas),* comenta la *G/osa*[23]*: En lugar y en dignidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Se afirma que el trono de Dios está en el cielo, no como en algo que lo contiene en sí, sino más bien como en algo que es contenido. Por eso no es necesario que sea superior a El alguna parte del cielo, sino que El está por encima de

19. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 235al3); S. TH., lect.6. 20. C.5 n.3 y 6 (BK 212bl7; 213al); S. TH., lect.7.8. 21. C.13 n.3 (BK 293bl2); S. TH., lect.6.20. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 192al6); S. TH., lect.15. 23. *Glossa interl.* (IV,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,198.

todos los cielos, como se lee en el Sal 8,2: *Tu majestad se eleva sobre los cielos, ¡oh Dios!*

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque no pertenezca a la naturaleza de un cuerpo poder estar en el mismo lugar con otro cuerpo, Dios, sin embargo, puede hacer milagrosamente que ambos estén en un mismo lugar, como hizo que *el cuerpo de Cristo saliese del seno cerrado de la Santísima Virgen,* y que *entrara cerradas las puertas,* como dice Gregorio [24]. Por consiguiente, al cuerpo de Cristo puede convenirle estar con otro cuerpo en el mismo lugar, no en virtud de una propiedad corpórea, sino a causa del poder divino que le asiste y que realiza ese prodigio.

3. *A. la teñera hay que decir:* La nube mencionada no prestó a Cristo ayuda para subir, al estilo de un vehículo, sino que se dejó ver como signo de la divinidad, al modo en que la gloria del Dios de Israel se aparecía sobre el tabernáculo en la nube (cf. Ex 40,34-38)'.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El cuerpo glorioso no tiene, por los principios de su propia naturaleza, el poder estar en el cielo o sobre el cielo, sino que tiene tal poder por razón del alma bienaventurada, de la que recibe la gloria. Y así como el movimiento del cuerpo glorioso hacia lo alto no es violento, así tampoco es violento su reposo. Por lo cual, nada impide que tal reposo sea sempiterno.

ARTICULO 5

¿Subió el cuerpo de Cristo por encima de toda criatura espiritual?

In Eph. \ lect.7

Objeciones por las que parece que Cristo no subió por encima de toda criatura espiritual.

1. No se pueden comparar debidamente las cosas que no coinciden en una razón común. Ahora bien, el lugar no se atribuye por la misma razón a los cuerpos y a las criaturas espirituales, como resulta claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.8 a.2 ad 1 et 2; q.52 a.l). Luego parece que no se puede afirmar que el cuerpo de Cristo subió por encima de toda criatura espiritual.

2. Aún más: escribe Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [25], que el espíritu está por delante de todo cuerpo. Pero al ser más noble se le debe un lugar más sublime. Luego parece que Cristo no ascendió por encima de toda criatura espiritual.

3. Y también: en todo lugar hay algún cuerpo, pues no existe en la naturaleza nada que esté vacío. Por tanto, si ningún cuerpo logra un lugar más alto que el espíritu en el orden de los cuerpos naturales, no existirá lugar alguno por encima de toda criatura espiritual. Luego el cuerpo de Cristo no pudo subir por encima de toda criatura espiritual.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,20-21: *Le constituyó por encima de todo principado y potestad, y sobre todo cuanto tiene nombre, sea en este siglo, sea en el venidero.*

Solución. *Hay que decir:* A un ser se le debe un lugar tanto más alto cuanto es más noble; bien se le deba tal lugar a modo de contacto corporal, como sucede con los cuerpos; bien se le deba a modo de contacto espiritual, como acontece con las sustancias espirituales. Por este motivo, a las sustancias espirituales se les debe, por cierta conveniencia, el lugar celestial, que es el lugar supremo, porque tales sustancias son las supremas en el orden de las sustancias. Sin embargo, el cuerpo de Cristo, aunque, si se atiende a la condición de su naturaleza, esté por debajo de las sustancias espirituales, teniendo en cuenta la dignidad de su unión personal con Dios, excede en dignidad a todas las sustancias espirituales. Y, por este motivo, conforme a la razón de la conveniencia predicha, le es debido un lugar más alto, por encima de toda criatura incluso espiritual. De donde dice Gregorio, en una Homilía sobre la *Ascensiónz,* que *quien había hecho todas las cosas, por su propia virtud era llevado por encima de todas ellas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Aunque el lugar se atribuya a la sustancia corporal y a la espiritual por distinto motivo, hay, sin embargo,

24. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 25. C.55: ML 34,170; cf. Epist.140 *Ad Honorat.,* c.23: ML 33,561. 26. *In Evang.,* 1.2 homil.29: ML 76,1216.

c. Sitúa la exaltación de Cristo como fruto de la intervención divina simbolizada en la historia bíblica por la nube.

algo que es común a una y otra: el lugar superior se da al ser más digno.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa dificultad procede de considerar el cuerpo de Cristo en su condición de naturaleza corpórea, pero no de considerarlo bajo el aspecto de su unión (con Dios).

3. *A la tercera hay que decir:* La comparación aducida puede considerarse: O por razón de los lugares, y, en este sentido, no existe lugar tan alto que sobrepase la dignidad de la sustancia espiritual, que es lo que se afirma en la objeción. O por razón de la dignidad de los seres a los que les es atribuido el lugar. Y, en este aspecto, al cuerpo de Cristo le es debido el estar por encima de todas las criaturas espirituales.

ARTICULO 6

¿La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación?[d]

Supra q.49 a.5 ad 4; *In Eph.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la ascensión de Cristo no es causa de nuestra salvación.

1. Cristo fue causa de nuestra salvación en cuanto que la mereció para nosotros. Pero con la ascensión no mereció nada en favor nuestro, porque la ascensión pertenece al premio de su exaltación, y el mérito y el premio no son una misma cosa, como no lo son el camino y el término. Luego parece que la ascensión de Cristo no fue causa de nuestra salvación.

2. Aún más: si la ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación, parece que especialmente lo será en cuanto que su ascensión es causa de la nuestra. Pero esto nos ha sido otorgado por su pasión, pues, como se dice en Heb 10,19, *tenemos la firme confianza de entrar en el santuario en virtud de su sangre.* Luego parece que la ascensión de Cristo no fue causa de nuestra salvación.

3. Y también: la salvación que Cristo nos ha dado es sempiterna, de acuerdo con aquel pasaje de Is 51,6: *Mi salvación durará por la eternidad.* Pero Cristo no subió al cielo para permanecer allí para siempre, puesto que, en Act 1,11, se dice: *Como le habéis visto subir al cielo, asi vendrá.* Se cuenta también que, después de su ascensión, se manifestó a muchos santos, como se dice que acaeció con Pablo, en Act 9. Luego da la impresión de que su ascensión no es causa de nuestra salvación.

En cambio está que el propio Cristo dice, en Jn 16,7: *Os conviene que yo me vaya,* esto es, *que me aparte de vosotros por la ascensión.*

Solución. *Hay que decir:* La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación de dos modos: uno, por parte nuestra; otro, por parte de El. Por nuestra parte, en cuanto que, por la ascensión de Cristo, nuestro espíritu se polariza en El. Pues por su ascensión, como arriba se ha dicho (a.l ad 3), primero, se da lugar a la fe; segundo, a la esperanza; tercero, a la caridad. Cuarto también, porque así aumenta nuestra reverencia hacia El, al no considerarlo ya como hombre terreno, sino como Dios celestial, tal como lo dice también el Apóstol, en 2 Cor 5,16: *Aunque conocimos a Cristo según la carne; esto es, mortal, teniéndolo sólo por un hombre,* como lo expone la *Glosa*[21], *ahora, en cambio, ya no lo conocemos* (así).

Y por parte de El, en cuanto a lo que hizo, al ascender, en favor de nuestra salvación. Pues, primeramente, nos preparó el camino para subir al cielo, como lo dijo El mismo, en Jn 14,2: *Voy a prepararos el lugar;* y en Miq 2,13: *Sube abriendo camino delante de ellos.* Y, por ser El nuestra cabeza, es necesario que los miembros vayan adonde les ha precedido la cabeza; por lo que, en Jn 14,3, se dice: *Para que donde estoy yo, estéis también vosotros.* Y, en prueba de esto, llevó al cielo las almas de los santos, que había sacado del infierno, según aquellas palabras del Sal 67,19: *Subiendo a lo alto, llevó cautiva a la misma cautividad,* es a saber: porque a los que habían sido cautivos del diablo, los llevó consigo al cielo, como a lugar extranjero para la naturaleza humana, cautivados por una noble aprehensión, puesto que fueron ganados por medio de la victoria.

En segundo lugar, porque, así como en el *Antiguo Testamento* el pontífice entraba en el santuario para presentarse ante Dios en favor del pueblo, así también Cristo entró en el cielo *para interceder por nosotros,* como se

27. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,42; cf. *Glossa interl.* (VI,67v).

d. Se dice de la ascensión lo mismo que de la resurrección (q.56,2), pues no es más que nueva expresión de la misma.

dice en Heb 7,25. Pues su misma presencia con la naturaleza humana, que El llevó al cielo, es una cierta intercesión en nuestro favor, pues por el hecho de haber exaltado así Dios la naturaleza humana en Cristo, también se compadecerá de aquellos por los que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana.

Finalmente, para que, sentado en el trono del cielo como Dios y Señor, enviase a los hombres desde allí los dones divinos, conforme a aquel pasaje de Ef 4,10: *Subió sobre todos los cielos para llenarlo todo,* a saber, *con sus dones,* según comenta la *Glosa*[2*1].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación, no a modo de mérito sino por vía de eficiencia; como antes se ha dicho a propósito de la resurrección (q.56 a.l ad 3 et 4).

2. *A la segunda hay que decir.* La pasión de Cristo es causa de nuestra ascensión al cielo, hablando con propiedad, por la remoción del pecado, que la impedía, y por vía de mérito. En cambio, la ascensión de Cristo es causa directa de nuestra ascensión, como dando principio a la misma en nuestra cabeza, a la que es necesario que se junten los miembros.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo, al subir al cielo una vez, alcanzó para sí y para nosotros el derecho y la dignidad de la morada celeste para siempre. Dignidad a la que en nada rebaja el que Cristo, por especial disposición, baje alguna vez corporalmente a la tierra: sea para manifestarse a todos, como en el día del juicio, sea para dejarse ver particularmente de alguno, por ejemplo Pablo, como se narra en Act 9. Y, para que nadie crea que esto aconteció sin hallarse Cristo corporalmente presente, sino apareciéndose de cualquier modo, el propio Apóstol dice lo contrario en 1 Cor 15,8, para confirmar la fe en la resurrección: *Últimamente, como a un aborto, se me apareció también a mí;* visión ésta que no probaría la verdad de la resurrección de no haber visto el Apóstol el verdadero cuerpo de Cristo.

28. *Glossa interl.* (VI,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,200.

CUESTIÓN 58

Sobre la exaltación de Cristo a la derecha del Padre

Corresponde a continuación tratar de la exaltación de Cristo a la derecha del Padre'.

Y sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Está sentado Cristo a la diestra del Padre?—2. ¿Le conviene esto por razón de la naturaleza divina?—3. ¿Le conviene por razón de la naturaleza humana?—4. ¿Esto es propio de Cristo?

ARTICULO 1

¿Le conviene a Cristo sentarse a la diestra del Padre?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.ª2; *In Eph.* 1 lect. 7; *In Hebr.* 8 lect. 1; *Compend. theol.* c.241; *Expos. super Symb.* a.6

Objeciones por las que parece que no conviene a Cristo sentarse a la derecha de Dios Padre.

1. Derecha e izquierda designan diferencias entre posiciones corporales. Pero a Dios nada corporal le conviene, porque *Dios es espíritu,* como se lee en Jn 4,24. Luego parece que Cristo no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: si uno se sienta a la derecha de alguno, éste se sienta a la izquierda del primero. Por consiguiente, en el caso de que Cristo se siente a la derecha del Padre, se sigue que el Padre está sentado a la izquierda del Hijo. Esto es inaceptable.

3. Y también: sentarse y estar de pie parecen cosas opuestas. Ahora bien, Esteban, en Act 7,55, dice: *He aquí que veo los délos abiertos y al Hijo del hombre en pie a la diestra del poder de Dios.* Luego da la impresión de que Cristo no está sentado a la derecha del Padre.

En cambio está lo que se dice en Me 16,19: *El Señor Jesús, después de hablarles, subió al délo, j está sentado a la derecha de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la expresión *estar sentado* («sessionis») podemos distinguir dos aspectos, a saber: la quietud, conforme al pasaje de Le 24,49: *Permaneced aquí, en la dudad;* y también, la potestad regia o judicial, según aquellas palabras de Prov 20,8: *El rey que se sienta en el tribunal, disipa todo mal con su mirada.* De uno y otro modo conviene a Cristo estar sentado a la derecha del Padre. Del primer modo, en cuanto que permanece eternamente incorruptible en la bienaventuranza del Padre, llamada su diestra según aquellas palabras del Sal 15,11: *En tu diestra se encuentran las delicias para siempre.* Por lo cual dice Agustín, en el libro *De Symbolo* [1]*: Está sentado a la derecha del Padre: Por «estar sentado» entended «habitar», a la manera en que decimos de un hombre: Ha habitado en tal tierra durante tres años. Asi, pues, creed que Cristo habita a la derecha del Padre; es bienaventurado y su bienaventuranza se llama «la derecha del Padre».*

Del segundo modo se dice que Cristo está sentado a la derecha del Padre en cuanto que reina con el Padre y de El recibe la potestad judicial, así como el que se sienta con el rey a su derecha le asiste en las funciones de reinar y juzgar. De donde dice Agustín, en otro Sermón *De Symbolo* [2]*: Por «derecha» entended la potestad que recibió aquel hombre tomado por Dios, afín de que venga para juagar el que antes vino para ser juagado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el libro IV [3], *no llamamos diestra del Padre a una realidad local. ¿Cómo conseguiría una derecha local el que no puede ser drcunscrito?*

\. C.4: ML 40,634. 2. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) c.7: ML 40,646. 3. *De Fide Orth.,* c.2: MG 94,1104.

a. Esta cláusula del *Credo* responde a un tema importante de la predicación apostólica, y en el contexto bíblico expresa el señorío universal del Resucitado. «Sentarse a la derecha del Padre» es un simbolismo que significa bienaventuranza y poder para juzgar (a.l); participación en la gloria divina (a.2 y 3).

La derecha y la izquierda son propias de los que están circunscritos. Llamamos derecha del Padre a la gloria y el honor de la divinidad.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción se plantea entendiendo corporalmente el «estar sentado a la derecha». Por lo cual comenta Agustín, en un Sermón *De Symbolo* [4]: *Si entendiésemos materialmente el que Cristo «está sentado a la derecha del Padre», éste estaría a la izquierda. Pero allí,* esto es, en la bienaventuranza, *todo es derecha, al no haber allí miseria de ninguna clase.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como explica Gregorio en una Homilía sobre la *Ascensión* , *estar sentado es propio del que juzga; en cambio, estar en pie, lo es del que lucha o del que ayuda. Por consiguiente, Esteban, colocado en el trabajo del combate, vio en pie a quien tuvo por colaborador. Pero a ése, después de la ascensión, Marcos lo describe como sentado, porque, después de la gloria de su ascensión, al final será contemplado comojuez.*

ARTICULO 2

¿El estar sentado a la derecha de Dios Padre le conviene a Cristo en cuanto Dios?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q."2; *In Hebr.* 1 lect.2 et 6; 8 lect.1; 10 lect.l; *Competid, theol.* c.240

Objeciones por las que parece que el estar sentado a la derecha de Dios Padre no le conviene a Cristo en cuanto Dios:

1. Cristo, en cuanto Dios, es la *derecha* del Padre. Ahora bien, no parece ser lo mismo la derecha de uno y aquel que está sentado a la derecha de aquél. Luego Cristo, en cuanto Dios, no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: en Me 16,19 se dice que *el Señor Jesús fue elevado al cielo, y está sentado a la derecha de Dios.* Pero Cristo no fue elevado al cielo en cuanto Dios. Luego, en cuanto Dios, tampoco está sentado a la derecha de Dios.

3. Y también: Cristo, en cuanto Dios, es igual al Padre y al Espíritu Santo. Por consiguiente, si Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre, por igual motivo el Espíritu Santo estará sentado a la derecha del Padre y del Hijo, y el mismo Padre lo estará a la derecha del Hijo. Tal cosa no se encuentra en ninguna parte.

En cambio está lo que dice el Damasceno[6]: *Llamamos derecha del Padre a la gloria y el honor de la divinidad, en la que el Hijo de Dios existió eternamente como Dios y como consustancial al Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho anteriormente *(en cambio;* a.l en la sol. y en la primera resp.), por el término *derecha* se puede entender tres cosas: primera, según el Damasceno[7], *la gloria de la divinidad;* segunda, según Agustín[8], *la bienaventuranza del Padre;* tercera, según este mismo autor[9], *la potestadjudicial.* Y el *estar sentado,* como hemos dicho (a.l), designa la habitación, la dignidad real, o la potestad judicial. Por lo cual, *estar sentado a la derecha del Padre* no es otra cosa que compartir junto con el Padre la gloria de la divinidad, la bienaventuranza, y la potestad judicial; y esto perpetuamente y como rey. Todo esto le conviene al Hijo en cuanto Dios. De donde resulta evidente que Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre; pero de suerte que la preposición *a,* que es transitiva, sólo supone la distinción de personas y el orden del origen, pero no un grado de naturaleza o de dignidad, porque ninguno se da en las personas divinas, como quedó expuesto en la *Primera Parte* (q.42 a.3 y 4).

Respuesta a las objeciones: 1 ***A la*** *primera hay que decir:* Al Hijo se le llama *derecha* del Padre por apropiación, como se le llama también *virtud* del Padre (cf. 1 Cor 1,24). Pero «derecha del Padre», según los tres significados señalados anteriormente (en la sol.), es algo común a las tres personas.

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto hombre, fue elevado al honor divino, el cual está expresado en el predicho «estar sentado». Sin embargo, ese honor divino le conviene a Cristo en cuanto Dios, no por elevación de ninguna clase sino por su origen eterno.

3. *A la tercera hay que decir.* No puede afirmarse de ningún modo que el Padre esté sentado a la derecha del Hijo o del Espíritu Santo, porque el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, y no al revés. Sin em-

4. C.4: ML 40,634. 5. *In Evang.,* 1.2 homil.29: ML 76,1216. 6. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 7. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 8. *De Symb.,* c.4: ML 40,634. 9. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) *De Symb.,* c.7: ML 40,646.

bargo, puede decirse con propiedad que el Espíritu Santo está sentado a la derecha del Padre o del Hijo, en el sentido antes mencionado (en la sol.); no obstante, por una cierta apropiación se atribuye al Hijo, a quien se adjudica la igualdad, como dice Agustín [10]: *En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la conexión entre la unidad y la igualdad.*

ARTICULO 3

¿Estar sentado a la derecha del Padre le conviene a Cristo en cuanto hombre?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.[a]2; *In Hebr.* 1 lect.2 et 6; 8 lect.l; 10 lect.l; *Competid, theol.* c.240

Objeciones por las que parece que el estar sentado a la derecha del Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

1. Como dice el Damasceno [n], *llamamos derecha del Padre a la gloria j al honor de la divinidad.* Pero el honor y la gloria de la divinidad no le convienen a Cristo en cuanto hombre. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: sentarse a la derecha del que reina parece excluir la sujeción, porque el que se sienta a la derecha del que reina, en cierto modo reina con él. En cambio, Cristo, en cuanto hombre, *está sujeto al Padre,* como se dice en 1 Cor 15,28. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, no se halla a la derecha del Padre.

3. Y también: sobre Rom 8,34 —*el que está a la derecha de Dios*— comenta la *Glosa* [12]: *Esto es* (está como) *igual al Padre en el honor en que Dios Padre se halla; o a la derecha del Padre, es decir, en los mejores bienes de Dios.* Y sobre el pasaje de Heb 1,3 —*está sentado a la derecha de Dios en las alturas*—, dice la *Glosa* [13]: *En igualdad con el Padre, sobre todas las cosas en lugar y dignidad.* Pero ser igual al Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre, porque, a este propósito, dice El mismo, en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Luego da la impresión de que el sentarse a la derecha del Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Symbolo* : *Por la derecha entended la potestad que recibió aquel hombre elevado por Dios, para que venga a juagar el que antes había venido para ser juagado.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.2), por la expresión *derecha del Padre* se entiende: O la misma gloria de su divinidad, o su eterna bienaventuranza, o su potestad judicial y real. Y la preposición *«a»* designa un cierto acceso a la derecha, mediante el cual se significa conformidad junto con alguna distinción, como antes se ha dicho (a.2; 1 q.93 a.l). Lo cual puede acontecer de tres modos. Primero, existiendo conformidad en la naturaleza y distinción en la persona. Y, en este sentido, Cristo, en cuanto Hijo de Dios, está sentado a la derecha del Padre, porque tiene la misma naturaleza que el Padre. Por lo cual, las tres cosas antedichas convienen esencialmente al Hijo lo mismo que al Padre. Y esto es hallarse en igualdad con el Padre.

Segundo, por razón de la gracia de unión que, por el contrario, lleva consigo la distinción de naturaleza y la unidad de persona. Y, en este aspecto, Cristo, en cuanto hombre, es Hijo de Dios y, por consiguiente, está sentado a la derecha del Padre; de tal modo, sin embargo, que el *«en cuanto que»* no designe la condición de la naturaleza sino la unidad del supuesto, como antes se expuso (q.16 a.10 y a.ll).

Tercero, el acceso antedicho puede entenderse con arreglo a la gracia habitual, que en Cristo es más abundante que en todas las otras criaturas, en tanto que la misma naturaleza humana de Cristo es más bienaventurada que las demás criaturas, y tiene, por encima de todas ellas, la potestad real y judicial.

Así pues, si el *«en cuanto»* designa la índole de la naturaleza, Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre, esto es, en igualdad con el Padre. Pero, en cuanto hombre, está sentado a la derecha del Padre, es decir, en los bienes del Padre mejores que todas las criaturas, esto es, *en la mayor bienaventuranz,* y *tiene lapotestad judicial.* Pero, si el *«en cuanto»* alude a la unidad del supuesto, también así Cristo, en cuanto hombre, está sentado a la derecha del Padre en igualdad de honor, es a saber: en cuanto que con el mismo honor veneramos al propio Hijo de Dios con la naturaleza que tomó, como antes se ha expuesto (q.25 a.l).

10. *De Doctr. Christ.,* 1.1 c.5: ML 34,21. \\. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 12. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1452; cf. *Glossa inferí.* (VI,20r). 13. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,407; cf. *Glossa inferí.* (VI,134r). 14. PSF.UDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) c.7: ML 40,646.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La humanidad de Cristo, atendidas las condiciones de su naturaleza, no tiene la gloria o el honor de la divinidad; pero sí lo tiene por razón de la persona a la que está unida. Por lo cual añade el Damasceno en el mismo lugar[15]: *En la cual,* esto es, en la gloria de la divinidad, *existe el Hijo de Dios desde la eternidad como Dios y, consustancial al Padre, está sentado junto a El con su carne glorificada. En consecuencia, con una sola adoración es adorada la única hipóstasis con su carne por toda criatura.*

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto hombre, está sometido al Padre, teniendo en cuenta que el *«en cuanto»* designa la condición de la naturaleza. Y, en este aspecto, no le compete estar sentado a la derecha del Padre en condición de igualdad, puesto que es hombre. Pero le compete estar sentado a la derecha del Padre cuando con tal expresión se alude a la excelencia de la bienaventuranza y a la potestad judicial sobre toda criatura.

3. *A. la tercera hay que decir:* Ser igual al Padre no compete a la naturaleza humana de Cristo, sino sólo a la persona que la asumió. Pero estar en los mejores bienes de Dios, en cuanto esto lleva consigo ventaja sobre las otras criaturas, compete también a la misma naturaleza asumida.

ARTICULO 4

¿Estar sentado a la derecha del Padre es propio de Cristo?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que el sentarse a la derecha del Padre no es propio de Cristo.

1. Dice el Apóstol, en Ef 2,6, que *nos resucitó, y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús.* Pero el ser resucitado no es propio de Cristo. Luego, por igual motivo, tampoco lo es *el estar sentado a la derecha de Dios en las alturas* (cf. Heb 1,3).

2. Aún más: como dice Agustín, en el libro *De Symbolo*[16], *el estar Cristo sentado a la derecha del Padre, es lo mismo que habitar en su bienaventuranza.* Pero esto conviene a otros muchos. Luego parece que el estar sentado a la derecha del Padre no es propio de Cristo.

3. Y también: el propio Cristo dice, en Ap 3,21: *Al que venciere le concederé el sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.* Pero Cristo se sienta a la derecha del Padre porque se sienta en su trono. Luego también los demás que vencen se sientan a la derecha del Padre.

4. Todavía más: en Mt 20,23 dice el Señor: *Sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no me pertenece a mí dároslo a vosotros, sino a aquellos para quienes mi Padre lo tiene dispuesto.* Pero esto se hubiese dicho en vano en caso de no estar preparado para algunos. Luego el estar sentado a la derecha no conviene a Cristo en exclusiva.

En cambio está lo que se dice en Heb 1,13: *¿A cuál de los ángeles dijo alguna vez Siéntate a mi derecha, esto es*[17], *en mis mejores bienes, o como igual a mí en la divinidad?* Como si dijera: *A ninguno.* Pero los ángeles son superiores a las otras criaturas. Luego mucho menos conviene a ningún otro fuera de Cristo sentarse a la derecha del Padre.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.3), se dice que Cristo está sentado a la derecha del Padre, en cuanto que por la naturaleza divina es igual al Padre, y según la naturaleza humana goza de los bienes divinos por una posesión superior a la de las demás criaturas. Ambas cosas convienen solamente a Cristo. Por tanto, a ningún otro, ni ángel ni hombre, le conviene estar sentado a la derecha del Padre, sino exclusivamente a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Por ser Cristo nuestra cabeza, lo que a Cristo ha sido conferido, también lo ha sido a nosotros en El. Y, debido a esto, como El ya ha resucitado, dice el Apóstol que Dios, en cierto modo, *nos resucitó con él* (Ef 2,6), a pesar de que nosotros todavía no hemos sido resucitados, pero que lo seremos, según aquel pasaje de Rom 8,11: *El que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, también dará la vida a nuestros cuerpos mortales.* Y, de acuerdo con ese mismo modo de hablar, añade el Apóstol que *hizo que nos sentáramos con él en los cielos* (Ef 2,6); es a saber, por el hecho de que nuestra cabeza, que es Cristo, ya está sentado allí.

15. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 16. C.l: ML 40,634. 17. *Glossa interl.* (VI,135v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,413.

2. *A. la segunda hay que decir:* Por equivaler la derecha a la bienaventuranza divina, *estar sentado a la derecha* no significa simplemente gozar de la bienaventuranza, sino poseer la bienaventuranza con cierta potestad dominativa, y como propia y natural. Esto conviene exclusivamente a Cristo, pero a ninguna otra criatura. Sin embargo, se puede decir que todo santo que goza de la bienaventuranza *está colocado a la derecha de Dios* (cf. 2 Cor 4,14). Por esto, en Mt 25,33 se dice que *colocará las ovejas a su derecha.*

3. *A. la teñera haj que decir:* la palabra *trono* significa el poder judicial, que Cristo recibe del Padre. Y, en este sentido, se dice que *está sentado en el trono del Padre.* Pero los otros santos reciben tal poder de Cristo. Y, considerándolo así, se dice que *se sientan en el trono de Cristo,* conforme a aquel pasaje de Mt 19,28: *Vosotros os sentaréis también sobre doce tronos para juagar a las doce tribus de Israel.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo, *In Matth.*[18], *ese lugar,* esto es, el asentamiento a la derecha, *es inaccesible no sólo a todos los hombres, sino también a los ángeles. Pablo lo señala como dote del Unigénito, cuando escribe: ¿A. cuál de los ángeles dijo alguna vez: Siéntate a mi derecha?* (Heb 1,13). Por consiguiente, el Señor *responde, no como a hombres,* que habían de sentarse, *sino como condescendiendo a la súplica de quienes le preguntaban. Pues sólo pedían esto: Estar a su lado delante de los otros.*

No obstante, puede decirse que los hijos de Zebedeo lo que pedían era una preeminencia sobre los otros, participando de su poder judicial. Por lo cual no solicitaban sentarse a k derecha o a la izquierda del Padre, sino a la derecha o a la izquierda de Cristo.

18. *Homil.* 65: MG 58,620. Literalmente en TOMÁS, *'Caí. Aur. sup. Mt,* 20,23 § 3.

CUESTIÓN 59

Sobre el poder judicial de Cristo

Viene a continuación el tema del poder judicial de Cristo. Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Se le debe atribuir a Cristo el poder judicial?—2. ¿Le compete en cuanto que es hombre?—3. ¿Lo obtuvo por sus merecimientos?—-4. ¿Su poder judicial es universal respecto de todos los hombres?—5. ¿Aparte del juicio que realiza en el tiempo presente, hay que esperarlo para el juicio universal futuro?—6. ¿Su poder judicial se extiende también a los ángeles?

Sobre la realización del juicio final se tratará con más detención cuando reflexionemos sobre lo que toca al fin del mundo[a] (véase *Suppl.* q.87-91). Ahora basta con abordar lo que pertenece a la dignidad de Cristo.

ARTICULO 1

¿El poderjudicial debe atribuirse especialmente a Cristo?

In Sent. 4 d.47 q.l a.2 q.ª3; d.48 q.l a.l ad 4; *In lo.* 5 lect.4; *Expos. super Symb.* a.7

Objeciones por las que parece que el poder judicial no debe atribuirse especialmente a Cristo.

1. El juicio de los otros parece que pertenece al señor de los mismos; de donde, en Rom 14,4, se dice: *¿Quién eres tú para juagar al criado ajeno?* Ahora bien, el ser Señor de las criaturas es común a toda la Trinidad. Luego el poder judicial no debe atribuirse especialmente a Cristo.

2. Aún más: en Dan 7,9 se dice: *El Andana de días se sentó;* y después (v.10) se añade: *se sentó para juagar y se abrieron los libros.* Pero por el *Anciano de días* se entiende el Padre, porque, como dice Hilario [1], *en el Padre se asienta la eternidad.* Luego el poder judicial debe atribuirse más al Padre que al Hijo.

3. Y también: parece que el juzgar pertenece al mismo que compete el argüir. Pero el argüir pertenece al Espíritu Santo, puesto que el Señor, en Jn 16,8, dice: *Cuando venga aquél,* es a saber, el Espíritu Santo, *argüirá al mundo de pecado, dejusticiay dejuicio.* Luego el poder judicial debe atribuirse más al Espíritu Santo que a Cristo.

En cambio está lo que en Act 10,42 se dice de Cristo: *Este es el que ha sido constituido por Diosjuez de vivosy muertos.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio requiere tres cosas: Primero, el poder de corregir a los subditos; por lo cual se dice en Eclo 7,6: *No quieras buscar ser hecho juez a no ser que cuentes con fuerzas para reprimir la iniquidad.* Segundo, el celo de la rectitud, con el fin de que uno no emita juicio por odio o por envidia sino por amor de la justicia, según aquellas palabras de Prov 3,12: *El Señor corrige al que ama; y se complace en él como un padre en su hijo.* Tercero, la sabiduría, en cuya virtud se forma el juicio; de donde en Eclo 10,1 se dice: *Eljuez sabiojuagará a su pueblo.* Los dos primeros requisitos son necesarios antes del juicio; sin embargo, la forma del juicio radica propiamente en el tercero, porque la norma del juicio es la ley de la sabiduría o de la verdad, conforme a la cual se emite el juicio.

Y por ser el Hijo la *Sabiduría engendrada,* y la Verdad que procede del Padre y que le representa perfectamente, por eso el poder judicial se atribuye al Hijo con toda propiedad. De donde dice Agustín, en *De Vera Relig.* [2]*: Esta es la Verdad inmutable, llamada justamente la ley de todas las artes, y el arte del*

1. *De Trín.* 1.2: ML 10,51. 2. C.31: ML 34,147.

a. Santo Tomás piensa volver sobre el tema al tratar de los novísimos. Aquí se fija en la calidad de Cristo como juez universal.

Artífice omnipotente. Pues, como nosotros y todos los seres racionales juagamos con rectitud y conforme a verdad de las cosas inferiores, así sólo juzga de nosotros la misma Verdad, cuando nos unimos a ella. Pero de ella nojuzga ni el Padre, pues no es aquélla menor que éste. Y, por este motivo, lo que juzga el Padre, lo juzga por medio de ella. Y después concluye [3]: *El Padre, pues, nojuzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todojuicio.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Ese argumento prueba que el poder judicial es común a toda la Trinidad; lo cual es cierto. No obstante, por una cierta aprobación, el poder judicial se atribuye al Hijo, como se acaba de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en VI *De Trin.* [4], la eternidad se atribuye al Padre por su título de principio, lo cual va implicado también en el concepto de eternidad. En ese lugar dice asimismo Agustín [5] que el Hijo es *el arte del Padre.* Así pues, la potestad de juzgar se atribuye al Padre en cuanto que es principio del Hijo; pero la razón misma del juicio se atribuye al Hijo, por ser el arte y la sabiduría del Padre; de manera que, como el Padre hizo todas las cosas por su Hijo por ser su arte, así también juzga todas las cosas por medio de su Hijo, por ser éste su sabiduría y su verdad *. Y esto se da a entender en Daniel, donde primero se dice que *el Anciano de días se sentó* (Dan 7,9), y luego se añade (v.13-14) que *el Hijo del hombre llegó hasta el Anciano de días, y éste le dio el poder, el honor y el reino.* Con esto se da a entender que la autoridad de juzgar reside en el Padre, de quien el Hijo recibe el poder de juzgar.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, *Inloann.* [6], Cristo dijo que el Espíritu Santo *argüirá al mundo de pecado,* así *como si dijera: El derramará la caridad en vuestros corazones. Así pues, echado el temor de vuestros corazones, gomaréis de libertad para argüir.* Por consiguiente, el juicio se atribuye al Espíritu Santo, no bajo la razón de juicio, sino por la inclinación a juzgar que tienen los hombres.

ARTICULO 2

¿El poderjudicial le conviene a Cristo en cuanto hombre?

In Sent. 4 d.48 q.l a.l; *la Mt.* 25; *Cont. Gentes* 4,96; *Competid, tbeol. c.24\; Quodl.* 10 q.l. a.2; *In lo.* 5 lect. 4 et 5; *fíxpos. super Symb. a.l.*

Objeciones por las que parece que el poder judicial no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

1. Porque dice Agustín, en *De Vera Relig.* [7], que el juicio se atribuye al Hijo por ser la misma ley de la verdad primera. Ahora bien, esto le corresponde al Hijo en cuanto Dios. Luego el poder judicial no le conviene a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

2. Aún más: es propio del poder judicial premiar a los que practican el bien, lo mismo que castigar a los malos. Pero el premio de las obras buenas es la bienaventuranza eterna, que nadie otorga fuera de Dios, pues dice Agustín, *In loann.* [8], que *el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios, y no por la participación de un alma santa.* Luego parece que el poder judicial no le corresponde a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

3. Y también: al poder judicial de Cristo corresponde juzgar los secretos de los corazones, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 4,5: *No juaguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones.* Pero esto pertenece sólo al poder divino, según Jer 17,9-10: *Depravado e inescrutable es el corazón del hombre; ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que escudriño el corazón y pongo a prueba los ríñones, que retribuyo a cada uno según sus caminos.* Luego el poder judicial no conviene a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,27: *Le dio el poder dejuagar, por cuanto El es el Hijo del hombre.*

Solución. *Hay que decir:* El Crisóstomo, *In loann.* [9], da la impresión de pensar que el poder judicial no le conviene a Cristo en

3. *De Vera Relig.,* c.31: ML 34,148. 4. CIO: ML 42,931. 5. *De Trin.,* 1.6 c.10: ML 42,931. 6. *Tract.* 95 super 16,8: ML 35,1871. 7. C.31: ML 34,148. 8. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1585. 9. *Hotnil.* 39: MG 59,223.

b. Esta explicación es fundamentalmente la misma que la dada para situar la función del Verbo en la creación (I, q.45 a.6) y para justificar la encarnación del Hijo (III, q.3 a.8).

cuanto hombre, sino exclusivamente en cuanto Dios. Por lo que expone así el texto alegado de Juan (5,27): *Le dio el poder de juagar. Por cuanto El es el Hijo del hombre, no os maravilléis* (v.28). *No recibió, pues, el poder de juagar por ser hombre; sino que, al ser Hijo del Dios inefable, por ese motivo esjuez. Y por ser esta prerrogativa superior a la condición humana, con el fm de solucionar ese parecer, dijo: No os admiréis porque es el Hijo del hombre, pues también es el Hijo de Dios.* Y lo prueba por los efectos de la resurrección; de donde añade Jesús (Jn 5,28): *Porque llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios.*

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, si bien reside en Dios la autoridad suprema de juzgar, el propio Dios confiere a los hombres el poder judicial respecto a aquellos que están sometidos a su jurisdicción. Por lo cual se dice en Dt \,\6: *Juagad lo que es justo; y* después se añade (v.17): *Porque de Dios es el juicio;* lo cual quiere decir: Con su autoridad juzgáis vosotros. Ya se dijo antes (q.8 a.l y 4; q.20 a.l ad 3) que Cristo, también en su naturaleza humana, es la cabeza de toda la Iglesia, y que *Dios ha puesto todas las cosas bajo sus pies* (cf. Sal 8,8). En consecuencia, también le pertenece, aun en cuanto hombre, tener el poder judicial. Por este motivo parece que el pasaje evangélico alegado (Jn 5,27) debe entenderse así: *Le dio el poder de juagar porque es el Hijo del hombre,* y no por la condición de su naturaleza (humana), porque, en ese caso, todos los hombres poseerían un poder semejante, como objeta el Crisóstomo [10]. Esa prerrogativa pertenece a la gracia capital que recibió Cristo en la naturaleza humana.

De este modo, el poder judicial compete a Cristo por tres motivos: Primero, por su unión y afinidad con los hombres. Así como Dios obra por las causas intermedias como más próximas a los efectos, así también juzga a los hombres por medio de Cristo hombre, con el fin de que el juicio sea más llevadero a los hombres. De donde dice el Apóstol en Heb 4,15-16: *No tenemos un Pontífice que no pueda compadecerse de nuestras flaqueras; antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, excepto en el pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de su grada.*

Segundo, porque *en el juicio final,* como dice Agustín, *In loann.* [11], *tendrá lugar la resurrección de los cuerpos muertos, que Dios resucita por medio del Hijo del hombre,* lo mismo que *resucita las almas por el propio Cristo* en cuanto que *es el Hijo de Dios.*

Tercero, porque, como escribe Agustín, en el libro *De verbis Domini*[12], *era justo que viesen aljuez los que iban a serjuagados. Y los que iban a ser juagados eran los buenos y los malos. Quedaba que en el juicio se manifestase a los buenos y a los malos la forma de siervo, reservándose la forma de Dios sólo para los buenos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* El juicio pertenece a la verdad como a la regla del juicio; pero le pertenece al hombre formado por la verdad en cuanto que, en cierto modo, es una sola cosa con la verdad, como una ley y una *justicia animada.* De donde, también en el mismo lugar, Agustín introdujo lo que se lee en 1 Cor 2,15: *El espiritualjuzga de todo.* Ahora bien, el alma de Cristo estuvo más unida a la verdad y más repleta de la misma que todas las criaturas, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Le vimos lleno de gracia y de verdad.* Y, por consiguiente, el juzgar todas las cosas pertenece al alma de Cristo en sumo grado'.

2. *A la segunda hay que decir.* Sólo a Dios pertenece hacer bienaventuradas a las almas por la participación de sí mismo. Pero conducir a los hombres a la bienaventuranza es propio de Cristo en cuanto cabeza y autor de la salvación de aquéllos, según aquel pasaje de Heb 2,10: *Convenía que aquel que había llevado muchos hijos a la gloria, perfeccionase mediante el sufrimiento al Autor de la salvación de los mismos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Conocer los secretos de los corazones y juzgarlos, de suyo, compete exclusivamente a Dios; pero, por la redundancia de la divinidad en el alma de Cristo, también a El le conviene conocer y juzgar los secretos de los corazones, como antes se ha dicho (q.10 a.2), al tratar de la ciencia de Cristo. Y, por este motivo, se dice en Rom 2,16: *En el día en que Diosjuagará las acciones secretas de los hombres por Cristo Jesús.*

10. *In loann.*, homil.39: MG 59,223. 11. *Tract.* 19 super 5,26: ML 35,1552; cf. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1586. 12. *Serm. adpopul.*, serm.127 c.7: ML 38,711.

c. El juicio se hará según la verdad manifestada en la humanidad de Jesucristo, «llena de la verdad del Verbo de Dios» (a.4 c.; a.6 c.) que «luchó por la justicia de Dios» (a.3 c.).

ARTICULO 3

¿Alcanzó Cristo por sus méritos el poder judicial?

In Seat. 4 d.47 q.l a.2 q."2 ad 4; d.48 q.l a.l; Co»/. Gi?«fer 4,96; *Compend. theol.* c.241

Objeciones por las que parece que Cristo no obtuvo por mérito el poder judicial.

1. El poder judicial sigue a la dignidad regia, según aquellas palabras de Eclo 20,8: *Cuando el rey se sienta en su tribunal, disipa todo mal con su mirada.* Pero Cristo obtuvo la dignidad regia sin méritos, puesto que le compete por el mismo hecho de ser el Unigénito de Dios, ya que en Le 1,32 se dice: *Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y remará en la casa de Jacob para siempre.* Luego Cristo no obtuvo por sus méritos el poder judicial.

2. Aún más: como acabamos de decir (a.2), el poder judicial le compete a Cristo en cuanto que es nuestra cabeza. Ahora bien, la gracia capital no le compete a Cristo por sus méritos, sino que es una consecuencia de la unión personal de la naturaleza divina con la humana, conforme a aquellas palabras: *Vimos su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, j de su plenitud hemos recibido todos* (Jn 1,14), lo cual pertenece a la noción de cabeza. Luego parece que Cristo no tuvo por sus méritos el poder judicial.

3. Y también: en 1 Cor 2,15 dice el Apóstol: *El espiritual lo juzga todo.* Pero el hombre se hace espiritual por la gracia, que no procede del mérito, pues *de otro modo, ya no seria gracia,* como se lee en Rom 11,6. Luego parece que el poder judicial no le conviene a Cristo ni a los demás por méritos, sino sólo por gracia.

En cambio está lo que se dice en Job 36,17: *Tu causa ha sido juagada como la del impío; recibirás el juicio y la causa.* Y Agustín escribe en el libro *De verbis Dominiz: Se sentará como juez el que compareció ante el juez condenará a los verdaderos reos el que falsamente fue reputado reo.*

Solución. *Hay que decir.* Nada impide que una y misma cosa le sea debida a alguien por diversos motivos; como la gloria del cuerpo resucitado le fue debida a Cristo no sólo por conformidad con la divinidad y por la gloria del alma, sino también *por el mérito del abatimiento de la pasión.* Y del mismo modo debe decirse que el poder judicial le compete a Cristo hombre tanto por su persona divina cuanto por la dignidad de cabeza, y por la plenitud de su gracia habitual; y, no obstante, lo obtuvo también por mérito, de modo que, conforme a la justicia de Dios, fuera juez el que luchó y venció por la justicia de Dios, y el que injustamente fue juzgado. Por eso dice El mismo, en Ap 3,21: *Yo vencíj me senté en el trono de mi Padre.* Por *trono* se entiende el poder judicial, conforme a aquellas palabras del Sal 9,5: *Se sienta en su trono, y administra la justicia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esa dificultad procede de considerar el poder judicial en cuanto debido a Cristo por razón de su unión con el Verbo de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal objeción dimana de la consideración de la gracia capital.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de la consideración de la gracia habitual, que perfecciona el alma de Cristo. Sin embargo, por el hecho de que a Cristo se le deba el poder judicial de esos modos, no se excluye el que se le deba por sus méritos.

ARTICULO 4

¿Pertenece a Cristo el poder judicial respecto de todas las cosas humanas?

In Seat. 4 d.47 q.l a.3 q.ae 1, 2, 3; /« *2 Cor.* 5 lect.2; *In Rom.* 14 lect.l; *Expos. super Symb.* a.7

Objeciones por las que parece que el poder judicial no compete a Cristo en relación con todas las cosas humanas.

1. Como se lee en Le 12,13-14, cuando uno de la muchedumbre le dijo: *Di a mi hermano que parta conmigo la herencia, él le respondió: Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros?* Luego no tiene poder judicial sobre todas las cosas humanas.

2. Aún más: nadie tiene poder de juzgar sino sobre las cosas que le están sometidas. Pero *todavía no vemos que todas las cosas estén sometidas* a Cristo, como se dice en Heb 2,8. Luego da la impresión de que Cristo no tiene el poder de juzgar sobre todas las cosas humanas.

3. Y también: dice Agustín en XX *De Civ. Dei*[14] que cae dentro del juicio divino

13. *Serm. adpopui,* serm.127 c.7: ML 38,711.

14. C.2: ML 41,660.

el que, a veces, los buenos sean afligidos en este mundo, y otras veces prosperen, y lo mismo los malos. Pero esto ya sucedió también antes de la encarnación de Cristo. Luego no todos los juicios de Dios sobre las cosas humanas pertenecen al poder judicial de Cristo.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,22: *El Padre ha entregado todo juicio al Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de Cristo en cuanto Dios, es evidente que pertenece al Hijo todo el poder judicial del Padre, pues, así como el Padre hace todas las cosas por su Verbo, así también las juzga todas por el mismo Verbo.

Pero, aun hablando de Cristo en cuanto hombre, es también manifiesto que todas las cosas humanas están sujetas a su poder judicial. Y esto es claro: Primero, si tenemos en cuenta la relación entre el alma de Cristo y el Verbo de Dios. Pues si *el espiritual lo JMzga todo,* como se lee en 1 Cor 2,15, por cuanto su mente está unida al Verbo de Dios, con mucho mayor razón tendrá poder judicial sobre todas las cosas el alma de Cristo, por estar llena de la verdad del Hijo de Dios.

Segundo, aparece lo mismo por los méritos de su muerte. Porque, como se dice en Rom 14,9, *por esto murió Cristo j resunta, para dominar sobre vivos y muertos.* Y, por tal motivo, tiene el poder de juzgar sobre todos. Por lo cual añade el Apóstol en el mismo pasaje (v.10) que *todos compareceremos ante el tribunal de Cristo.* Y en Dan 7,14 se lee que *le dio el poder, el honor y el reino; y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán.*

Tercero, resulta lo mismo por la comparación de las cosas humanas con el fin de la salvación de los hombres. A todo el que se le encarga lo principal, se le encomienda también lo accesorio. Pero todas las cosas humanas se ordenan al fin de la bienaventuranza, que es la salvación eterna, a lo cual los hombres son admitidos o también rechazados por el juicio de Cristo, como es manifiesto por Mt 25,31 ss. Y por tanto resulta evidente que todas las cosas humanas caen bajo el poder judicial de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha dicho (a.3 arg.l), el poder judicial sigue a la dignidad real. Pero Cristo, a pesar de haber sido constituido rey por Dios, no quiso, mientras vivió en la tierra, administrar temporalmente un reino terreno. Por eso, él mismo dice en Jn 18,36: *Mi reino no es de este mundo.* E igualmente no quiso ejercer el poder judicial sobre las cosas temporales, puesto que El había venido para hacer pasar a los hombres a las cosas divinas. Como escribe Ambrosio a propósito de ese mismo pasaje [15]: *Con razón declina ocuparse de las cosas terrenales el que había descendido por causa de las divinas; ni se digna serjuez de los pleitos y arbitro de las haciendas, teniendo el poder dejuagar a los vivos y a los muertos, y el arbitrio de los méritos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las cosas están sujetas a Cristo por lo que se refiere al poder que ha recibido del Padre sobre todo lo existente, conforme a aquellas palabras de Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Sin embargo, todavía no le están sujetas todas las cosas en cuanto a la ejecución de su poder. Eso sucederá en el futuro, cuando cumplirá su voluntad acerca de todas las cosas, salvando a unos y castigando a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Antes de la encarnación ejercía Cristo esa clase de juicios por ser el Verbo de Dios, de cuyo poder vino a participar, por la encarnación, el alma que le estaba personalmente unida.

ARTICULO 5

¿Después deljuicio que se realiza en este mundo, habrá todavía otro juicio universal?

In Sent. 4 d.47 q.l a.l q.[a]l; *In Mt.* 25; *Cont. Gentes* 4,96; *Quodl.* 10 q.l a.2; *Competid, theol.* c.242

Objeciones por las que parece que, después del juicio que tiene lugar en el mundo presente, no hay otro juicio universal.

1. Después de la retribución definitiva de los premios y castigos, el juicio se aplicaría inútilmente. Ahora bien, en el tiempo presente se realiza la retribución de premios y castigos, pues el Señor dijo al ladrón en la cruz: *Hoy estarás conmigo en el paraíso* (Le 23,43); y en Le 16,22 se lee que *murió el rico y fue sepultado en el infierno.* Luego en vano se espera un juicio final.

2. Aún más: en Nah 1,9 se dice, según un texto distinto [16]: *Dios no juagará dos veces una misma cosa.* Pero, al presente, el juicio de Dios se ejercita lo mismo respecto de las cosas temporales que respecto de las espi-

15. *In Lúe.* 12,13,1.7: ML 15,1818.

16. Alude a la *Versión de los LXX.*

rituales. Luego parece que no debe esperarse otro juicio final.

3. Y también: el premio y el castigo corresponden al mérito y al demérito. Pero el mérito y el demérito no pertenecen al cuerpo más que en cuanto es instrumento del alma. Luego ni el premio ni el castigo se deben al cuerpo sino por causa del alma. No se requiere, pues, otro juicio al final, para que el hombre sea premiado o castigado en el cuerpo, aparte de aquel con que ahora son castigadas o premiadas las almas.

En cambio está lo que se lee en Jn 12,48: *La palabra que yo os he hablado, ésa os juagará en el último día.* Luego habrá otro juicio el último día, distinto del juicio que ahora tiene lugar.

Solución. *Hay que decir:* No es posible dar un juicio definitivo sobre una cosa mudable antes de su consumación. Así como no es posible emitir un juicio exacto sobre la calidad de una acción antes de que esté consumada en sí misma y en sus efectos, pues hay muchas acciones que parecen ser útiles que, por los efectos, se ve que eran nocivas. E igualmente no es posible dar un juicio completo sobre un hombre mientras no se termine su vida, ya que muchas veces puede cambiarse de bueno en malo o al revés; o de bueno en mejor, o de malo en peor. Por lo cual dice el Apóstol en Heb 9,27 que *a los hombres les está estableado morir una vezy después de esto, el juicio.*

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, si bien la vida temporal del hombre en sí mismo se termina con la muerte, subsiste de forma relativa dependiendo del futuro de varios modos. Primero, perviviendo en la memoria de los hombres, en los cuales subsiste a veces contra la verdad de la buena o mala fama. Segundo, perdura en los hijos, que son como algo del padre, según aquellas palabras del Eclo 30,4: *Murió su padre, pero es como si no hubiera muerto, pues ha dejado en pos de sí uno semejante a él.* Y, sin embargo, los hijos de muchos hombres buenos son malos, y viceversa. Tercero, pervive en cuanto al efecto de sus obras, como la infidelidad va echando renuevos hasta el fin del mundo por el engaño de Arrio y de otros seductores; y también hasta el fin del mundo hace progresos la fe por la predicación de los Apóstoles. Cuarto, pervive en cuanto al cuerpo que, a veces, es sepultado con gran honor, quedando otras veces insepulto, y, finalmente, por ser incinerado, se deshace totalmente. Quinto, subsiste en cuanto a determinadas cosas en las que puso su afecto, por ejemplo en algunos bienes temporales, de los cuales unos se acaban pronto, durando otros más tiempo.

Pero todas esas cosas están sometidas a la apreciación del juicio divino. De ellas no se puede formar un juicio perfecto y claro mientras dura el curso del tiempo presente. Y, debido a esto, es necesario que haya un juicio final en el último día en el que se juzgue perfecta y claramente sobre cada uno de los hombres y de cuanto le atañe de cualquier modo [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Fue opinión de algunos [17] que las almas de los santos no son premiadas en el cielo, ni las almas de los condenados son castigadas en el infierno, hasta el día del juicio [18]. Esto resulta claramente falso por lo que dice el Apóstol en 2 Cor 5,8: *Confiamos y quisiéramos más salir del cuerpo y vivir con el Señor,* lo cual no es ya *caminar en la fe,* sino *en la visión* (v.7), como es claro por lo que sigue. Y esto es ver a Dios en esencia, en lo cual consiste *la vida eterna,* como es evidente por Jn 17,3. De donde resulta manifiesto que las almas separadas de los cuerpos gozan de la vida eterna.

Y, en consecuencia, hay que decir que, después de la muerte, en lo que se refiere al alma, el hombre alcanza un estado inmutable. Y, por tanto, en cuanto al premio del alma no hay por qué aplazar el juicio para más adelante. Mas, por haber algunas otras

17. JUSTINO, *Dial, cum Tryphone,* n.5: MG 6,488; n.80: MG 6,665; IRENEO, *Contra Haeres.,* 1.5 c.26: MG 7,1194; c.31: MG 7,1208; c.35: MG 7,1218; HIPÓLITO, *Adv. Graecos,* n.2: MG 10,800; TEODORETO, *In Hebr.* 11,39: MG 82,770; ANDRÉS DE CESÁREA, *InApoc.* 6,11: MG 106,272; ARETAS DE CESÁREA, *In Apoc.* 6,11: MG 106,596; TEOFILACTO, *In Lúe.* 23,43: MG 123,1104; TERTULIANO, *De An.,* c.55: ML 2,788; c.58: ML 2,795; NOVACIANO, *De Trin.,* c.l: ML 3,915; LACTANCIO, *Div. Instit.,* 1.7 c.21: ML 6,802; CASIODORO, *Expos. inPsalt.,* super Ps. 24,12: ML 70,180; super Ps. 101,17: ML 70,713. 18. S. TH., *De rat. fid.,* c.9.

d. La persona humana es parte de la humanidad. Su juicio y bienaventuranza finales no pueden tener lugar al margen de los demás hombres (sol.l).

cosas relativas al hombre, que se desarrollan a todo lo largo del tiempo, que no son ajenas al juicio divino, conviene que de nuevo, al fin de los tiempos, todas ellas sean llevadas a juicio. Y, si bien el hombre no merece ni desmerece por tales cosas, pertenecen, sin embargo, a un cierto premio o a una cierta pena. Por eso es necesario que todas estas cosas sean estimadas en el juicio final.

2. *A la segunda hay que decir.* Dios no juzga dos veces *una misma cosa,* esto es, *bajo el mismo aspecto.* Pero no hay inconveniente en que Dios juzgue dos veces una misma cosa bajo diversos aspectos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el premio o el castigo del cuerpo dependa del premio o del castigo del alma, no obstante, como el alma no es mutable más que indirectamente por razón del cuerpo, al instante de separarse del cuerpo adquiere un estado inmutable, y recibe su juicio. Pero el cuerpo permanece sometido al cambio hasta el fin de los tiempos. Y, por este motivo, es necesario que reciba entonces el premio o el castigo en el juicio final.

ARTICULO 6

¿El poder judicial de Cristo se extiende a los ángeles?

In Sent. 4 d.47 q.l a.3 q."4; d.48 q.l a.l

Objeciones por las que parece que el poder judicial de Cristo no se extiende a los ángeles.

1. Los ángeles, tanto los buenos como los malos, fueron juzgados desde el principio del mundo, cuando, cayendo unos en el pecado, otros fueron confirmados en la bienaventuranza. Ahora bien, los que han sido juzgados, no necesitan ser juzgados de nuevo. Luego el poder judicial de Cristo no se extiende a los ángeles.

2. Aún más: no pertenece a la misma persona juzgar y ser juzgado. Pero los ángeles vendrán con Cristo para juzgar, según aquellas palabras de Mt 25,31: *Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos sus ángeles con El.* Luego parece que los ángeles no han de ser juzgados por Cristo.

3. Y también: los ángeles son superiores a las demás criaturas. Por consiguiente, si Cristo es juez no sólo de los hombres sino también de los ángeles, por igual motivo será juez de todas las criaturas. Esto parece que es falso, por ser propio de la providencia de Dios; de donde se dice en Job 34,13: *¿A. qué otro constituyó sobre la tierra? ¿O a quién puso sobre el orbe que hizo?* Luego Cristo no es juez de los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 6,3: *¿Acaso no sabéis que juagaremos a los ánge/es?* Pero los santos no juzgarán sino con la autoridad de Cristo. Luego con mayor motivo tendrá Cristo poder judicial sobre los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles están sometidos al poder judicial de Cristo, no sólo por razón de su naturaleza divina, en cuanto que es el Verbo de Dios, sino también por razón de su naturaleza humana. Esto es evidente por tres motivos. Primero, por la proximidad a Dios de la naturaleza asumida, porque, como se dice en Heb 2,16: *Nunca tomó a los ángeles, sino que tomó la descendencia de A.brahán.* Y por tanto el alma de Cristo está más llena de la verdad del Verbo de Dios que cualquiera de los ángeles. Por lo cual también ilumina a los ángeles, como dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.*[19]. De donde tiene poder para juzgarles.

Segundo, porque, mediante la humildad de la pasión, el alma de Cristo mereció ser exaltada por encima de los ángeles, de manera que como se dice en Flp 2,10, *al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra j en los abismos.* Y, por tanto, Cristo tiene poder judicial sobre los ángeles buenos y malos. En señal de lo cual se dice en Ap 7,11 que *todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono.*

Tercero, por razón de los ministerios que cumplen acerca de los hombres, de los cuales Cristo es cabeza de un modo especial. Por lo que, en Heb 1,14, se dice: *Todos son espíritus administradores, enviados para un servicio en favor de aquellos que reciben la herencia de la salvación.*

Están, pues, sometidos al juicio de Cristo: Primero, por razón de los servicios que realizan. Tales servicios se cumplen también por medio de Cristo hombre, al que *los ángeles servían,* como se dice en Mt 4,15; y a quien los demonios pedían que los enviase a los puercos, como se lee en Mt 8,31.

Segundo, en cuanto a los otros premios accidentales de los ángeles buenos, que son

19. § 3: MG 3,209.

los gozos que disfrutan por la salvación de los hombres, conforme a aquellas palabras de Le 15,10: *Los ángeles de Dios gozan por un pecador que hace penitencia.* Y también en cuanto a las penas accidentales de los demonios, con que son atormentados aquí o en el infierno. Y esto pertenece asimismo a Cristo hombre. Por lo que en Me 1,24 se dice que el demonio gritó: *¿Qué hay entre ti j nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos?*

Tercero, en cuanto al premio esencial de los ángeles bienaventurados, que es la bienaventuranza eterna; y también en cuanto a la pena esencial de los ángeles malos, que es la condenación eterna. Pero esto lo realizó Cristo, como Verbo de Dios, desde el principio del mundo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa dificultad proviene del juicio sobre el premio esencial y sobre la pena principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [20], aunque *el espiritual juague de todas las cosas,* él es juzgado, no obstante, por la misma verdad. Y, por este motivo, aunque los ángeles, por ser espirituales, juzguen, son juzgados por Cristo, en cuanto que El es la verdad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo tiene poder judicial no sólo sobre los ángeles, sino también sobre la administración de todas las criaturas. Si, como dice Agustín, en el III *De Trin.* [21], los seres inferiores son gobernados con cierto orden por Dios mediante los superiores, es preciso decir que todas las cosas son gobernadas por el alma de Cristo, que está por encima de todas las criaturas. Por lo cual también dice el Apóstol en Heb 2,5: *Dios no sometió a los ángeles el mundo venidero,* esto es, *el mundo sujeto a aquel de quien hablamos, es decir, Cristo.* [22].

Y, sin embargo, no por esto *constituyó Dios a otro sobre la tierra.* Porque uno mismo es Dios y el hombre Jesucristo el Señor[e]. Sobre cuyo misterio de la encarnación baste con lo dicho hasta el presente.

20. C.31: ML 34,147. 21. C.4: ML 42,873. 22. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,415; *Glossa ordin.* (VI,137 A).

e. Según el esquema joáneo, el Verbo que estaba en Dios y era Dios, se hace solidario de los hombres, asumiendo la caducidad de nuestra condición humana («en la carne»). A través de una vida en intimidad y obediencia de amor al Padre hasta entregar su vida en la cruz, Cristo en cuanto hombre ha sido constituido señor y juez de toda la creación, pues «el mismo y único señor Jesucristo es Dios y hombre». Sólo en esta confesión tiene sentido y encuentra su verdad la reflexión teológica sobre el Verbo Encarnado.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DE LOS SACRAMENTOS

Introducción a las cuestiones 60-90

Por JESÚS ESPEJA PARDO

1. Cristología de los sacramentos

«Los sacramentos reciben su eficacia del Verbo Encarnado». Por eso vienen a continuación de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Como la encarnación tuvo lugar en la unión de la Palabra con la realidad sensible, en los sacramentos hay también unas palabras que determinan a realidades sensibles —elementos materiales o gestos— de nuestro entorno (q.60, a.6 c). De modo análogo a como la humanidad de Cristo es instrumento unido a la divinidad, los sacramentos son como instrumentos separados de la misma (q.62). Así «la virtud saludable pasa de la divinidad de Cristo por su humanidad a los sacramentos» (q.62, a.5 c). Estos son signos «rememorativos» de la pasión de Cristo (q.60, a.3 c). El enfoque que da Santo Tomás a su reflexión sobre los sacramentos es decididamente cristológico.

2. Tres innovaciones importantes

a) *El sacramento es un signo*

Mientras que en su *Com. a las Sent.* Santo Tomás define los sacramentos como remedio y medicina donde prevalece la causalidad, aquí desecha esa visión y define el sacramento como signo, hasta concluir que los sacramentos realizan lo que significan (q.60, sol.l; q.62, a.l sol.l). En esta nueva visión la eficacia de los sacramentos no podrá ser explicada fuera de su significación, ni habrá teología sacramental válida si no parte de la celebración litúrgica. Así proceden las cuestiones dedicadas a cada sacramento en particular. Sirva como ejemplo la q.83 sobre el rito de la eucaristía.

b) *Causalidad instrumental*

Según la filosofía aristotélica que fue la mediación elegida por Santo Tomás para su reflexión teológica, signo y causa son incompatibles por pertenecer a categorías predicamentales distintas, ¿cómo lograr su articulación? Se intenta superar esta heterogeneidad con la teoría de la causalidad instrumental, ya empleada cuando se habla de la humanidad de Cristo (III, q.8, a.l sol.2; q.19, a.l c).

En su *Com. a las Sent.*, Santo Tomás piensa que la gracia es creada, tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos no rebasan la causalidad eficiente dispositiva. Pero una vez admitido que la gracia es accidente creado (I-II, q.110, a.2 sol.3), concluye que tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos, salvando las debidas distancias, son causa instrumental de la gracia (q.62, a.5 c). La causa instrumental es movida por la causa principal, pero actúa según su propia forma que modaliza la virtud de la causa principal (q.19, a.l c; q.62, a.4 c); y así

la causa instrumental, si es manifiesta, puede ser signo del efecto oculto y «significando causa» (q.61, a.l sol.l).

A pesar de estas intuición y perspectiva, punto de partida y criterio de Santo Tomás cuando presenta la espiritualidad de cada sacramento partiendo del rito litúrgico, parece que su explicación teórica sobre la eficacia sacramental discurre más bien según el dinamismo de la causalidad eficiente. Hoy se impone recobrar la mediación del símbolo que tanta importancia tuvo en la tradición patrística. En esta dirección apunta ya Santo Tomás, condicionado sin embargo por la mentalidad de su tiempo y por la mediación filosófica de que se sirvió.

c) *Dimensión cultual*

Ya en el tratado de la religión se habla de los actos externos de culto que son los sacramentos, anunciando el estudio de los mismos para más tarde (I-II, q.89 prol.). Por otra parte se ha dicho que la pasión de Cristo, activa en los sacramentos, abre un camino definitivo para salvarnos como redención y como sacrificio (q.48, a.2 y 4). Se impone concluir que los sacramentos son esencialmente acciones cultuales; en su celebración «hay que considerar dos aspectos: culto divino y santificación de los hombres» (q.60, a.5).

Los sacramentos son profesiones públicas de la fe (q.61, a.4) y eso quiere decir el culto (q.63, a.4 sol.3). «La redención humana y la perfecta glorificación de Dios» son dos dimensiones esenciales en el misterio de Cristo, en la vida de la Iglesia y en la celebración sacramental (VAT. II, SC,5). Es necesario situar y celebrar los sacramentos en el corazón y centro de la liturgia.

3. Para nueva lectura

Esta teología sacramental fue elaborada en la Iglesia latina y en un momento determinado de la reflexión teológica. Los dos factores deben ser tenidos en cuenta para situarla en sus verdaderos marcos.

a) *Una visión «espiritual» del sacramento*

Santo Tomás escribió mucho y bien del Espíritu Santo. La creación, manifestación del amor divino, es obra del Espíritu (I, q.45, a.6 c); también la gracia (I-II, 106, a.l c) y la caridad (I, q.43, a.5 sol.2). Los hombres pueden merecer con ayuda del Espíritu (I-II, q.114, a.3 c) que viene a ser como alma de la Iglesia (III, q.8, a.l sol.3) y con sus dones promueve la vida (I-II, q.70; *Contra Gent.* IV, c.20-22).

La presencia y acción del Espíritu son evocadas también cuando Santo Tomás habla de los sacramentos: causan instrumentalmente la gracia «por la virtud del Espíritu Santo que obra en ellos como causa principal» (I-II, q.112, a.2 sol.2); «por la virtud del Espíritu Santo el bautismo es eficaz» (q.66, a.ll dif. y sol.l), «en la confirmación se da la plenitud del Espíritu» (q.72, a.l sol.l), y sólo por esa misma virtud «el pan se convierte en cuerpo de Cristo» (q.74, a.4 sol.l).

Sin embargo, entre las qq.59 y 60 se da por supuesto el acontecimiento de Pentecostés y la pneumatología que Santo Tomás no desarrolló. Fundamentalmente la eficacia de los sacramentos (qq.62 y 64) se justifica por la intervención directa de Cristo, sin que el Espíritu tenga su debida relevancia. También aquí se nota ese olvido del Espíritu en la teología latina marcada por la cuestión del «Filioque».

b) *En la eclesiología*

Santo Tomás afirma que los sacramentos son acciones de la Iglesia «en nombre de la cual» actúa el ministro (q.64, a.9 sol.l). Pero en la teología medieval no existe un tratado particular sobre la Iglesia; el tema quedaba incluido y reducido en la gracia capital de Cristo (q.8); por ello los sacramentos no podían ser estudiados en prolongación de la eclesiología, como realización práctica de la Iglesia. Hoy ya tenemos una eclesiología elaborada como tratado autónomo, y el Vaticano II proyecta los sacramentos en el dinamismo de la Iglesia, cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu (LG, 4-7).

Esta orientación espiritual es el marco adecuado y la verdadera perspectiva para interpretar las celebraciones sacramentales. Sólo así se puede comprender la función del ministro que actúa representando la persona de Cristo cabeza de la Iglesia, y por tanto a toda la comunidad cristiana. En esta visión que une inseparablemente cristología y eclesiología gracias a la presencia del Espíritu, logra su significado el poder de consagrar la eucaristía (q.81) y el de perdonar los pecados (q.84, a.3).

4. Un estudio sobre los sacramentos en general

a) En la tradición patrística no encontramos una síntesis razonada de todos los sacramentos; los padres más bien nos entregan homilías llenas de vida y reflexiones sobre algunos sacramentos. El esfuerzo de sistematización tiene lugar con las Sumas del s. XII, donde *Las Sentencias* de Pedro Lombardo fue un libro decisivo para la teología medieval. En el *Comentario* que Santo Tomás hizo a esta obra, ya se ve como un embrión para el estudio de los sacramentos en general, que sin embargo no va separado del estudio sobre el bautismo; conexión normal porque la estructura sacramental común sólo es posible partiendo de los ritos sacramentales en concreto.

b) Un tratado de los sacramentos en general que tiene su consistencia propia y que precede al estudio de cada uno de los sacramentos, aparece por primera vez aquí (q. 60-65). Esto significa una gran innovación, que también tiene sus riesgos.

Fácilmente se ven algunas ventajas. Evita repeticiones inútiles, clarifica problemas fundamentales y comunes a todos los sacramentos, y presenta un organismo sacramental donde se plasma y hace operativa la sacramentalidad de la Iglesia.

Pero también este tratado, aparte, tiene sus objeciones. Aunque Santo Tomás supera felizmente la tentación de univocidad entre los siete sacramentos, pero la teología de los últimos siglos muchas veces ha caído en esa tentación imponiendo unívocamente a todos los sacramentos un esquema que se hizo a partir del bautismo. Por otra parte, hoy tenemos mayor conocimiento que los medievales de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas que se refieren no a los sacramentos en general, sino a cada sacramento. Históricamente parece más natural estudiar primero cada uno de los sacramentos en su peculiaridad, para inducir un concepto análogo de sacramento.

c) Sin embargo, no queda excluida y tiene suma importancia una reflexión bien articulada sobre el dinamismo sacramental, que sea como introducción o conclusión de lo que se concreta en cada sacramento. Santo Tomás, buen conocedor de cada rito sacramental, quiso hacer esa introducción donde ofrece muy elaborada una doctrina que analógicamente luego aplica en cada uno de los ritos sacramentales.

CUESTIÓN 60

¿Qué es un sacramento? [a]

Después de estudiar los misterios del Verbo encarnado, debe venir el estudio de los sacramentos de la Iglesia, ya que es del Verbo encarnado de quien los sacramentos de la Iglesia reciben su eficacia. Este estudio tratará en primer lugar de los sacramentos en general (q.60-65) y, en segundo, de cada uno de ellos en particular (q.66).

Acerca de lo primero se formulan cinco cuestiones. Primera: ¿Qué es un sacramento? (q.60). Segunda: Necesidad de los sacramentos (q.61). Tercera: Efectos de los sacramentos (q.62-63). Cuarta: Causa de los sacramentos (q.64). Quinta: Número de los sacramentos (q.65).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Pertenece el sacramento a la categoría de los signos?—2. ¿Es sacramento todo signo de una realidad sagrada?—3. ¿Es el sacramento signo de una sola cosa o de varias?—4. ¿Es este signo una cosa sensible?—5. ¿Requiere el sacramento una determinada cosa sensible?—6. En lo sensible del sacramento ¿debe figurar la palabra?—7. ¿Se requieren para el sacramento unas determinadas palabras?—8. ¿Se puede añadir o quitar algo a estas palabras?

ARTICULO 1

¿Pertenece el sacramento a la categoría de los signos?

Sent. 4 d.l q.l a.l q.ªl; a.4 q."l ad 1; d.3 q.l a.l ad 3

Objeciones por las que parece que el sacramento no pertenece a la categoría de los signos.

1. La palabra «sacramento» proviene de «sacralizar», como «medicamento» proviene de «medicinar». Pero esta denominación parece referirse más a la causa que al signo. Luego el sacramento pertenece más a la categoría de causa que a la de signo.

2. Aún más: el vocablo «sacramento» parece indicar algo oculto. Así se lee en el libro de Tob 12,7: *Es bueno ocultar el sacramento del rey,* y en Ef 3,9: *... j esclarecer cómo se ha manifestado el misterio escondido desde siglos en Dios.* Ahora bien, lo que está oculto parece oponerse a la noción misma de signo, que, según San Agustín en el II *De Doct. Christ.* \ *es aquello que, además de impresionar nuestros sentidos, nos conduce al conocimiento de una cosa distinta.* Luego parece que el sacramento no pertenece a la categoría de signo.

3. Y también: la palabra «sacramento» cae algunas veces bajo la denominación de juramento. Así se dice en las *Decretales,* XXII cau. q.5 [2]: *No se obligue a jurar a los niños que no han llegado al uso de la razón,y quien haya jurado una vez en falso no sea admitido ya ñipara ser testigo ni para prestar sacramento, o sea, juramento.* Pero el juramento no pertenece a la categoría de los signos. Luego el sacramento tampoco.

En cambio dice San Agustín en X *De Civ. Dei: El sacrificio visible es sacramento, o sea, signo sagrado del sacrificio invisible*[3].

Solución. *Hay que decir:* Todas las cosas que se relacionan, aunque sea de diverso modo, con una misma realidad, de ella pueden tomar su denominación. Así, en relación con la salud que se encuentra en el animal, se puede denominar sano no solamente el animal que la posee, sino también el medicamento que la causa, el régimen dietético que la conserva y el orín de la que es signo. Pues esto es lo que ocurre con el vocablo «sacramento». Una cosa puede llamarse sacramento, bien porque contiene en

1. C.1: ML 34-35. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 22 q.5 cn.14. 3. C.5: ML 41,282.

a. Define al sacramento por las causas intrínsecas. Primero, la definición metafísica por género y diferencia (a. 1-3). Después, su definición física: materia y forma como elementos integrantes (a.4-8).

sí una santidad oculta —y entonces sacramento equivale a «secreto sagrado»—, bien porque tiene una relación con esta santidad, ya sea como causa, como signo o de cualquier otro modo. Nosotros aquí hablamos de los sacramentos en cuanto se relacionan con la santidad bajo el aspecto de signo. Y en este sentido el sacramento entra en la categoría de signo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* Por ser la medicina causa eficiente de la salud, todos los derivados del concepto «medicina» hacen referencia a este único primer agente. Y por eso el término «medicamento» lleva implícita una cierta causalidad. Sin embargo, la santidad implicada en la palabra «sacramento» no expresa una causalidad eficiente, sino más bien una causalidad formal o final. Por tanto, no es necesario que la palabra «sacramento» implique siempre causalidad.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción parte de que sacramento es lo mismo que secreto sagrado. En este sentido no sólo el secreto de Dios se dice que es sagrado y que es sacramento, sino también el del rey, ya que, según los antiguos, se decían santas o sacrosantas las cosas que no estaba permitido violar. Y esto se aplicaba incluso a los muros de una ciudad [4], o a las personas constituidas en dignidad [5]. Por eso, a los secretos —divinos o humanos—, que no se les puede violar publicándolos, se les llama sagrados o sacramentos.

3. *A la tercera hay que decir:* También el juramento tiene una cierta relación con las cosas sagradas por ser una testificación en la que se invoca algo sagrado. Y en este sentido se le puede llamar sacramento. Pero nosotros, al hablar aquí de los sacramentos, no adoptamos este significado. Aquí tomamos la palabra «sacramento» no en sentido equívoco, sino análogo, o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa.

ARTICULO 2

¿Es sacramento todo lo que es signo de una realidad sagrada?

In Sent. 4 d.1 q.1 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que no todo lo que es signo de una realidad sagrada es sacramento.

1. Todas las creaturas sensibles son signos de realidades sagradas, como se dice en Rom 1,20: *lo invisible de Dios lo conocemos a través de las cosas creadas.* Pero no se puede decir que todas las cosas sensibles sean sacramentos. Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

2. Aún más: todos los hechos de la ley antigua eran figura de Cristo, que es el *Santo de los santos.* Así se dice en 1 Cor 10,11: *Todas estas cosas les sucedía a ellos en figura;* y en Col 2,17: *Todas estas cosas son sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo.* Sin embargo, no todos los relatos de los Padres del *Antiguo Testamento,* ni todas las ceremonias de la antigua ley, sino sólo algunas, son sacramentos, como se ha dicho en la *Segunda Parte* (2-2, q.101 a.4). Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

3. Y también: en el régimen del *Nuevo Testamento* son muchas las cosas que se hacen como signo de algo sagrado que, sin embargo, no son sacramentos: por ej., la aspersión con agua bendita, la consagración de un altar, y cosas semejantes. Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

En cambio la definición se identifica con la cosa definida. Ahora bien, algunos [6] definen el sacramento como *signo de una cosa sagrada* —y así se deduce del texto de San Agustín anteriormente citado (a.1 sc.)—. Luego parece que todo signo de una cosa sagrada es sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través

4. Cf. *Dig.* 1.1 tdt.8 leg.8 *Sanctum est.* 5. Cf. *Ib.*, et Leg.1 *Summa rerum.* 6. LANFRANCO, *De corp. et sang. Dom.*, c.12: ML 150,422; GRACIANO, *decretum* p.3 d.2 cn.48 *hoc est.*

b. San Agustín había definido el sacramento como signo (a.1 c.), San Isidoro (f636) lo definió como «secreto» y esta definición ocupó un primer puesto hasta el s. xi (sol.2). A mediados de este siglo, Berengario de Tours trae de nuevo la definición agustiniana, pero sus desviaciones doctrinales provocaron el abandono de la misma. Hugo de San Víctor (f 1141) a la significación añade la eficacia; y en el *IV Sent.* de P. Lombardo, causa y signo aparecen juntos en la definición de sacramento. Comentando el *IV Sent.*, Santo Tomás concede lugar prioritario a la causalidad; pero aquí define al sacramento como signo, en la tradición de San Agustín.

de las cosas conocidas. Y por eso se llama propiamente sacramento a lo que es signo de una realidad sagrada destinada a los hombres. O sea que, en el sentido en que aquí lo hemos tomado, propiamente se llama sacramento lo que es signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es cierto que las creaturas sensibles significan cosas sagradas porque manifiestan la sabiduría y la bondad divinas. Pero las significan como sagradas en sí mismas, y no como medios de santificación para nosotros. Por eso no pueden llamarse sacramentos en el sentido en que nosotros hablamos ahora.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunas cosas del *Antiguo Testamento* significaban la santidad de Cristo en sí mismo. Otras, en cambio, significaban esa santidad como causa de nuestra santificación. La inmolación del cordero pascual, por ejemplo, significaba la inmolación de Cristo, por la cual somos santificados. Y son estas últimas cosas las que propiamente se llaman sacramentos de la antigua ley.

3. *A la tercera hay que decir.* Las cosas toman el nombre de su fin y de su complemento. Ahora bien, el fin no se obtiene con la disposición, sino con la perfección. Por eso, las cosas que significan disposición para la santidad —que es de las que trata la objeción— no se llaman sacramentos. Solamente se llaman sacramentos las cosas que significan la santidad humana en su perfección.

ARTICULO 3

¿Es el sacramento signo de una sola realidad o de varias?

In Sent. 4 q.l a.l q."l ad 1

Objeciones por las que parece que el sacramento es signo de una sola cosa.

1. El signo que significa muchas cosas es ambiguo y da ocasión al error, como ocurre con los nombres equívocos. Pero la religión cristiana debe desechar toda clase de error, según la exhortación de Col 2,28: *Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas.* Luego el sacramento no es signo de varias cosas.

2. Aún más: como ya se ha dicho (a.2), el sacramento significa una cosa sagrada en cuanto que causa la santificación de los hombres. Pero no hay más que una causa de la santificación, como se dice en Heb 13,12: *Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció* fuera de la ciudad. Luego el sacramento no significa varias cosas.

3. Y también: como se acaba de decir (a.2 ad 3), el sacramento significa propiamente hablando el punto final de la santificación. Pero este punto final solamente se encuentra en la vida eterna, según se dice en Rom 6,22: *Tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna.* Luego los sacramentos significan solamente la vida eterna.

En cambio dice San Agustín en su libro *Sententiarum Prosperi*[1] que en el sacramento del altar hay dos cosas significadas: el cuerpo verdadero de Cristo y el místico.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.2), el sacramento propiamente hablando se ordena a significar nuestra santificación, en la que pueden ser considerados tres aspectos: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes; y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Pues bien, todas estas cosas están significadas en los sacramentos. Por tanto, el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profetice, o sea, preanunciativo de la gloria futura[8d].

7. *De civit. Dei,* 1.10 c.5: ML 41,282. Vide a.l, *En cambio.* 8. ALEJANDRO DE HALES, *Summa TheoL,* p.4 q.l m.l.

c. Signo es una realidad que nos pone en conocimiento de otra (a.4 c.); pertenece al predicamento de relación que une al sujeto que conoce con la realidad significada. Cuando ésta es una realidad santa en sí misma, pero no santificante del hombre, habrá información, pero no sacramento (sol.2). Cuando sólo se quitan los impedimentos para la santificación, tenemos los «sacramentales» (q.65 a.l sol.6 y 8). Sacramento, propiamente dicho, es «una realidad sagrada en acto de santificación»; cuando «invisiblemente llega la gracia bajo una forma visible» (q.79 a.7 c.).

d. Las tres dimensiones —pasión de Cristo, gracia y gloria— se articulan en el único dinamismo de santificación (c. y sol.2); y así el sacramento no es un signo ambiguo (sol.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Un signo es ambiguo y da ocasión a error cuando significa varias cosas que entre ellas no tienen ninguna relación. Pero cuando significa varias cosas entre las que hay un cierto orden, el signo ya no es ambiguo, sino determinado. Así como la palabra *hombre* significa tanto el alma como el cuerpo en cuanto que ambos constituyen la naturaleza humana, de modo parecido el sacramento significa los tres aspectos indicados, unificados por una cierta relación entre sí.

2. *A la segunda hay que dedr.* El sacramento, por el hecho de significar una realidad que santifica, tiene que significar también el efecto producido, que va implícito en la causa santificante en cuanto que es santificante.

3. *A la teñera hay que decir.* Para que haya sacramento es suficiente que signifique la perfección que consiste en la forma, y no es necesario que signifique solamente la perfección que es el fin'.

ARTICULO 4f

¿Es siempre el sacramento una cosa sensible?

Infra q.61 a.l; *In Sent.* 4 d.l q.l a.2 q.'l; a.3; d.14 q.l a.l q.[a]l; *Contr. Gent.* 4 c.56; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que no siempre el sacramento es una cosa sensible.

1. Según el Filósofo en su libro *Priorum* [9], todo efecto es signo de su causa. Pero, de la misma manera que hay efectos sensibles, hay efectos también inteligibles, como la ciencia, que es efecto de la demostración. Luego no todo signo es sensible. Es suficiente, pues, para que se verifique la razón de sacramento que sea signo de una realidad sagrada por la que el hombre se santifica, como más arriba se ha dicho (a.2). Luego no se requiere para la verificación de sacramento una cosa sensible.

2. Aún más: los sacramentos pertenecen al reino de Dios y al culto de Dios. Pero no parece que las cosas sensibles formen • parte del culto de Dios, ya que se dice en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que le adoran, tienen que adorarle en espírituy en verdad;* y San Pablo en Rom 14,17: *El reino de Dios no es comida ni bebida.* Luego no se requieren cosas sensibles para que se dé el sacramento.

3. Y también: dice San Agustín en el libro *De Ub. Arbit.* [10] que *las cosas sensibles son bienes mínimos sin los que el hombre puede vivir rectamente.* Pero los sacramentos son necesarios para la salvación, como veremos luego (q.61 a.l), de tal manera que sin ellos el hombre no puede vivir rectamente. Luego no es necesario que el sacramento sea una cosa sensible.

En cambio dice San Agustín en *Super lo.* [n]: *Se une ¡apalabra al elemento y se hace el sacramento.* Y en este caso se refiere al agua, que es un elemento sensible. Luego se requieren cosas sensibles para realizar un sacramento.

Solución. *Hay que dedr:* La sabiduría divina provee a cada cosa según su propia naturaleza. Por eso dice en Sab 8,1 que *dispone todo suavemente.* Y en Mt 25,15: *Da a cada uno según supropia capacidad.* Ahora bien, es connatural al hombre llegar al conocimiento de las cosas inteligibles a través de las sensibles. Y como el signo es el medio por el que se llega al conocimiento de otra cosa y, por otra parte, las cosas sagradas significadas en los sacramentos son bienes espirituales e inteligibles que santifican al hombre, es lógico que la santificación del sacramento tenga lugar a través de cosas sensibles. El mismo sistema se emplea en la *Sagrada Escritura* cuando se nos describen las cosas espirituales con ejemplos de cosas materiales. Se requieren, pues, para los sacramentos cosas sensibles[g], como lo prueba también Dionisio en I *Caelestis Hierarchiae* [12].

9. L.2 c.29 n.l (BK 70a7). 10. L.2 c.19: ML 32,1268. 11. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 12. § 3: MG 3,121; Cf. *De eccl. hier.*, c.2 p.3 § 2: MG 3,417.

e. La finalidad mide y penetra las esencias (I q.5 a.4 sol.l; I q.15 a.l); el fin de los seres precede a su génesis (I q.5 a.4).

/ En los a.4-8 el discurso se mueve dentro de tres marcos: 1. Para ofrecernos la salvación Dios se adapta a nuestra condición humana (a.4 c.; a.6 c. arg.3); 2. La Palabra se hace eficaz en el sacramento (a.4 sed c.); 3. Teoría aristotélica del conocimiento a través de las realidades sensibles (a.4 c.) y del binomio «materia-forma» (a.7).

g. El término «cosa» o realidad *(res)* en teología sacramental tiene tres significados: 1. En sentido agustiniano es la gracia concedida por el signo sacramental externo; 2. Elementos sensibles —cosas, gestos y palabras— empleados en la celebración sacramental (a.4 c.); 3. En sentido medieval, y siguiendo a P. Lombardo, *res* viene a ser un elemento sensible —cosas o gestos— determinado por las palabras que se llaman «forma» (a.7).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A cada cosa se le pone nombre y se le define principalmente por aquello que le es primario y esencial, y no por lo que le viene de otro. Ahora bien, un efecto sensible —espontáneamente conocido por el hombre— conduce al conocimiento de otra cosa de una manera espontánea, ya que todos nuestros conocimientos empiezan por los sentidos. Mientras que los efectos inteligibles no pueden conducirnos al conocimiento de otra cosa más que en la medida en que son manifestados por otro, o sea, por alguna cosa sensible. Por eso, primaria y principalmente, se llama signos a las cosas que se ofrecen a los sentidos, conforme a lo que dice San Agustín en II *De Doct. Christ.* : *signo es aquello que, además de la imagen que impresiona los sentidos, nos lleva al conocimiento de otra cosa.* En cambio, los efectos inteligibles no tienen valor de signo más que en la medida en que son manifestados por verdaderos signos. Y en este sentido, a ciertas cosas que no son sensibles se les llama también sacramentos, en cuanto que son manifestadas por cosas sensibles, como veremos luego [14].

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas sensibles, en cuanto tales, no pertenecen al culto o al reino de Dios, y sólo pertenecen a él en cuanto que son signos de las cosas espirituales, en las que consiste el reino de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla de las cosas sensibles consideradas en su valor material, no en cuanto que son signos de cosas espirituales, que son los bienes supremos.

ARTICULO 5

¿Requieren los sacramentos cosas determinadas?

Infra q.64 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que no se requieren cosas determinadas para los sacramentos.

1. Como ya hemos dicho (a.4), en los sacramentos se requieren cosas sensibles para que ejerzan su función de signos. Ahora bien, no hay inconveniente en que diversas cosas sensibles signifiquen una misma cosa, como acontece en la *Sagrada Escritura* [15], donde Dios es significado metafóricamente, ya por una piedra, ya por un león, ya por el sol, etc. Luego diversas cosas pueden convenir a un mismo sacramento. No se requieren, por tanto, determinadas cosas para los sacramentos.

2. Aún más: es más necesaria la salud del alma que la del cuerpo. Ahora bien, entre los remedios materiales destinados a sanar el cuerpo, cuando uno falta se suple con otro. Luego con mayor razón en los sacramentos, que son remedios espirituales destinados a sanar el alma, se podrá, cuando falta una cosa, suplir con otra.

3. Y también: no está bien que la salvación del hombre se vea restringida por la ley divina, y sobre todo por la ley de Cristo, que vino a salvar a todos. Ahora bien, en el estado de ley natural no se requerían en los sacramentos cosas determinadas, sino que se asumían libremente, como es el caso de Jacob en Gen 28,20, que hace promesa de ofrecer a Dios diezmos y víctimas pacíficas. Luego el hombre no debería ser constreñido, y mucho menos en la nueva ley, al uso de cosas determinadas en los sacramentos.

En cambio dice el Señor en Jn 3,5: *Quien no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la confección de los sacramentos se pueden considerar dos aspectos: el culto divino y la santificación de los hombres. El primero es propio del hombre en sus relaciones con Dios. El segundo, a la inversa, es propio de Dios en sus relaciones con el hombre. Ahora bien, nadie puede determinar lo que depende de la potestad de otro, sino sólo lo que depende de su propia potestad. Y puesto que la santificación del hombre depende de la potestad de Dios, que es quien santifica, no pertenece al hombre escoger las cosas con que se ha de santificar, sino que esas cosas deben ser determinadas por institución divina. Por eso, en los sacramentos de la nueva ley, por los que el hombre es santificado —según 1 Cor 6,11: *habéis sido lavados, habéis sido santificados*—, es necesario utilizar cosas instituidas por iniciativa divina.

13. C.1: ML 34,35. 14. Q.63 a.l ad 2; a.3 ad 2; q.73 a.6; q.84 a.l ad 3; *Suppl.* q.30 a.3 ad 3; q.42 a.l ad 5. 15. Cf. 2 Re 22,2; Zac 3,9; 1 Cor 10,4; Ap 4,3; 5,5; Is 31,4; 60,19; Mal 4,2.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es cierto que una misma cosa puede estar representada por signos diversos, pero determinar en concreto el signo que se ha de utilizar para significarla pertenece al autor de la significación. Ahora bien, es Dios quien significa en los sacramentos las cosas espirituales mediante cosas sensibles, como lo hace en las *Sagradas Escrituras mediante* expresiones metafóricas. Luego, de la misma manera que el Espíritu Santo determina qué metáforas se han de emplear en ciertos lugares de la *Sagrada Escritura* para significar cosas espirituales, así también deben ser determinadas por institución divina las cosas que deberán emplearse en la significación de este o aquel sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir* Las cosas tienen en sí mismas virtudes saludables para el cuerpo y, por eso, si dos de estas cosas tienen la misma virtud, poco importa que se utilice una u otra. Pero, como estas cosas sensibles no se ordenan a la significación por su propia virtud, sino sólo por institución divina, fue necesario que Dios determinase las cosas sensibles que se habían de utilizar en los sacramentos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como dice San Agustín en XIX *Contra Faust.* [16], a diversos tiempos corresponden diversos sacramentos, de la misma manera que en los verbos, para indicar presente, pretérito y futuro, se utilizan diferentes formas verbales. Por eso, de la misma manera que bajo la ley natural los hombres eran movidos a dar culto a Dios por instinto interior y no por una ley externa, así el instinto interior determinaba las cosas sensibles que se habían de emplear en el culto a Dios. Sin embargo, también fue necesario después dar una ley externa, tanto por el oscurecimiento de la ley natural a causa del pecado de los hombres como para expresar de una manera más clara la gracia de Cristo, por la que el género humano se santifica. Por eso fue necesario también determinar las cosas que los hombres debían emplear en los sacramentos. Esto, sin embargo, no coarta el camino de la salvación, porque las cosas necesarias para confeccionar un sacramento o son de uso común, o se pueden adquirir con poca fatiga.

ARTICULO 6

¿Se requieren las palabras en la significación de los sacramentos?

Sent. 4 d.l q.l a.3; di3 q.l a.2 q."6 ad *2; De Verit.* q.27 a.4 ad 10

Objeciones por las que parece que en la significación de los sacramentos no se requieren las palabras.

1. Dice San Agustín en el libro XIX *Contra Faustum*[17]: *¿Qué otra cosa son los sacramentos corporales más que palabras visibles?* Según esto, añadir palabras a las cosas sensibles en los sacramentos sería añadir palabras sobre palabras, lo cual es superfluo. Luego en los sacramentos no se requiere añadir palabras a las cosas sensibles.

2. Aún más: el sacramento es una realidad unitaria. Pero una realidad unitaria no se puede conseguir con realidades pertenecientes a diversos géneros. Y puesto que las cosas sensibles y las palabras provienen de diversos géneros: las cosas sensibles, de la naturaleza; las palabras, de la razón, sigúese que en los sacramentos no se deben añadir a las cosas sensibles las palabras.

3. Y también: los sacramentos de la nueva ley sucedieron a los sacramentos de la ley antigua, porque, como dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[18]: *revocados aquéllos, fueron instituidos éstos.* Pero en los sacramentos de la ley antigua no se requería ninguna fórmula verbal. Luego tampoco se requerirá en los sacramentos de la nueva.

En cambio dice el Apóstol en Ef 5,25-26: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua y la palabra de vida.* Y San Agustín en *Super lo.* [19]: *Se une la palabra al elementoy se hace el sacramento.*

Solución. *Hay que decirLos* sacramentos, como ya hemos dicho anteriormente (a.2 y 3), se emplean para la santificación de los hombres manteniendo su calidad de signos. Pueden ser considerados bajo tres aspectos, y en cada uno de ellos puede verse que es conveniente que se unan a las cosas sensibles las palabras.

En primer lugar, considerando en ellos la causa santificante, que es el Verbo encarnado: a El se asemeja de alguna manera el sacramento por el hecho de añadir las palabras a las cosas sensibles, pues en el miste-

16. C.16: ML 42,356. 17. *Ib.* 18. C.13: ML 42,355. 19. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

rio de la Encarnación la palabra de Dios se unió a una carne sensible.

En segundo lugar, considerando en ellos al hombre, a quien santifican, que está compuesto de alma y cuerpo: a él se acomoda el remedio sacramental, ya que, por el elemento sensible, toca el cuerpo; y, por la palabra, penetra, a través de la fe, en el alma. Por eso San Agustín, comentando el pasaje de Jn 15,3: *Vosotros estáis ja limpios por la palabra,* dice: *¿De dónde le viene al agua tan gran virtud que, tocando el cuerpo, limpié el corazón, si no es por la palabra, no porque se pronuncia, sino porque se cree?*[20].

En tercer lugar, considerando en ellos la misma significación sacramental: dice San Agustín en II *De Doct. Christ.*[21] que *el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras,* ya que éstas se pueden combinar de diversas maneras para significar diversos conceptos de la mente, por lo que las palabras son el mejor medio para expresar con precisión nuestras ideas. Por eso, para perfeccionar el significado del sacramento era necesario que la significación de las cosas sensibles fuese determinada por palabras. El agua, de hecho, puede significar tanto ablución por su humedad como refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *jo te bautizo* se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual[h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A las cosas visibles utilizadas en los sacramentos se les denomina palabras en sentido metafórico, o sea, en cuanto participan de un cierto poder de significación que principalmente se encuentra en las palabras, como se ha dicho ya (in c.). Por eso, la adición de palabras a las cosas sensibles no se ha de considerar como una superflua repetición de palabras, ya que unas precisan el significado de las otras (in c.).

2. *A. la segunda haj que decir* Aunque las palabras y las otras cosas sensibles pertenezcan a diversos géneros por su diversa naturaleza, coinciden, sin embargo, en la función de signo, si bien esta función se encuentra de manera más perfecta en las palabras que en las otras cosas. Por eso, de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas, como ya se ha dicho (in c.). Pero bajo el nombre de cosas hay que entender también las acciones sensibles, como la ablución, la unción y similares, ya que en ellas se encuentra la misma función de signo que en las cosas.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como dice San Agustín en *Contra Faustum*[22], los sacramentos que significan una realidad presente deben ser distintos de los que significan una realidad futura. Ahora bien, los sacramentos de la antigua ley eran el anuncio del Cristo futuro, y por eso no significaban a Cristo tan expresamente como los sacramentos de la ley nueva, ya que brotan del mismo Cristo y poseen en sí mismos una cierta semejanza con él, como se ha dicho ya (in c.). Sin embargo, también en la antigua ley se empleaban palabras en el culto divino, tanto por parte de los sacerdotes que eran los ministros de aquellos sacramentos, según se dice en Núm 6,23-24: *Así bendeciréis a los hijos de Israel, les diréis: que el Señor te bendiga,* etc., como por parte de los que recibían aquellos sacramentos, como se lee en el Dt 26,3:*yo declaro hoy ante Yavé, mi Dios,* etcétera.

ARTICULO 7

¿Requieren los sacramentos palabras determinadas?

Objeciones por las que parece que los sacramentos no requieren palabras determinadas.

1. Dice el Filósofo[23] que *los vocablos no son idénticos para todos.* Pero la salvación que por los sacramentos se busca, sí es idéntica para todos. Luego en los sacramentos no se requieren unas palabras determinadas.

2. Aún más: acabamos de decir (a.6) que en los sacramentos se requieren las palabras como signo principal. Pero acon-

20. *Ib.* 21. C.3: ML 34,37. 22. L.19 c.16: ML 42,356. 23. ARISTÓTELES, *Períh,* c.l, n.3 (BK 16a5): S. TH., lect.2.

h. Las palabras sacramentales tienen doble interpretación: 1. Como expresiones de la Palabra recibida en la fe (traducción agustiniana en el sed c., y c. arg.l y 2); 2. Como determinantes de las realidades sensibles (teoría hilemórfica en el arg.3).

tece que con palabras diversas se significa la misma cosa. Luego en los sacramentos no se requieren palabras determinadas.

3. Y también: la corrupción de una cosa cambia su especie. Pero hay algunos que al pronunciar corrompen las palabras, sin que por eso dejen de producirse los efectos de los sacramentos, pues de otra manera los ignorantes y los tartamudos que confieren sacramentos frecuentemente lo harían de modo inválido. Luego los sacramentos no requieren palabras determinadas.

En cambio el Señor, en la consagración del sacramento de la Eucaristía, pronunció unas determinadas palabras diciendo: *Esto es mi cuerpo,* Mt 26,26. E igualmente mandó a los discípulos bautizar con una determinada fórmula, cuando dijo: *Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,* Mt 28,19.

Solución. *Hay que decir* Como ya se ha dicho anteriormente (a.6 ad 2), en los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia. Ahora bien, en todos los compuestos de materia y forma, el principio de determinación viene de la forma, que es en cierto modo el fin y el término al que tiende la materia. Por eso, para la constitución de una realidad es más necesaria una forma determinada que una materia determinada: si se requiere una materia determinada, es para que sea proporcionada a una forma determinada. Y puesto que en los sacramentos se requieren determinadas cosas sensibles, que en ellos son como la materia, con mayor razón se requiere también en ellos una forma verbal determinada'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como dice San Agustín en *Super Io.* [24], la palabra tiene efecto en los sacramentos *no porque se pronuncia,* o sea, no por el sonido exterior de la voz, *sino porque se cree,* según el sentido admitido por la fe. Este sentido es el mismo para todos aunque los vocablos difieran en el sonido. Y por eso, siempre que en las palabras de cualquier idioma se exprese este sentido, se realiza el sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque en todos los idiomas ocurra que diversos vocablos signifiquen una misma cosa, siempre hay uno de esos vocablos que es principal y más comúnmente usado en ese idioma para significar esa cosa. Pues este vocablo es el que debe emplearse en la significación del sacramento. Es lo que ocurre también entre las cosas sensibles: se escoge para la significación del sacramento la que más comúnmente se emplea para el acto que significa el efecto del sacramento. Así, el elemento más comúnmente empleado para la limpieza corporal es el agua. Por eso se emplea el agua en el bautismo.

3. *A la tercera hay que decir.* Quien al pronunciar corrompe las palabras, si lo hace voluntariamente, no manifiesta intención de hacer lo que hace la Iglesia, en cuyo caso no parece que se realice el sacramento. Pero si lo hace por error o defecto de la lengua, cuando la corrupción es tal que destruye completamente el sentido de la frase, no parece que se realice el sacramento. Y esto ocurre principalmente cuando la corrupción afecta a la raíz de las palabras, como si, por ejemplo, alguien en lugar de decir *in nomine Patris,* dijese *in nomine matris.* Pero si la corruptela no destruye totalmente el sentido de la frase, se realiza el sacramento. Esto sucede principalmente cuando la corrupción afecta a las sílabas finales diciendo, por ejemplo, *in nomine patrias et filias.* Porque, aunque estas palabras, incorrectamente pronunciadas, no tienen morfológicamente ningún significado, el uso las admite como buenas, o sea que, aunque cambien el sonido, el sentido permanece.

La diferencia entre la corrupción de la raíz y las sílabas finales tiene su explicación en que entre nosotros la variación de la raíz cambia el sentido, mientras que la variación de las sílabas finales ordinariamente no lo cambia. Entre los griegos, sin embargo, cambia también el sentido con las variaciones de las raíces en las declinaciones de las palabras.

Con todo, es preciso fijarse en la importancia de la corrupción, pues tanto por una parte como por otra, puede ser tan insignificante que no destruya el sentido de las

24. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

i. El binomio «materia-fbrma» sólo es aplicable a los sacramentos análogamente. Así, en algunas celebraciones sacramentales puede haber adiciones y sustracciones en las palabras o forma que no tolera la teoría hilemórflca (a.8 dif.2).

palabras, o tan relevante que lo destruya. Esto último suele ser cuando la alteración afecta a la raíz del vocablo, y lo otro cuando afecta a las sílabas finales.

ARTICULO 8

¿Se puede añadir algo a las palabras de Informa sacramental?

Sent. 4 d.3 a.2 q.[ae]2-4

Objeciones por las que parece que no se puede añadir nada a las palabras de la forma sacramental.

1. No son de menor valor las palabras sacramentales que las palabras de la *Sagrada Escritura.* Pero a las palabras de la *Sagrada Escritura* nada se les puede añadir o quitar. Se lee, efectivamente, en el Dt 4,2: *no añadáis ni quitéis nada a lo que os digo;* y en el Ap 22,18-19: *yo advierto a todo el que escuche las palabras pro/éticas de este libro. Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo de las palabras de este libro pro/ético, Dios le quitará su parte en el árbol de la vida.* Por tanto, tampoco a las formas de los sacramentos se les puede añadir o quitar nada.

2. Aún más: como ya se ha dicho anteriormente (a.6 ad 2; a.7), en los sacramentos las palabras son como la forma. Pero en las formas, como en los números, según Aristóteles en VIII *Metaphys.*[25], cualquier adición o sustracción hace variar la especie. Luego si se quita o añade algo a la forma sacramental, el sacramento no será el mismo.

3. Y también: la forma del sacramento requiere no sólo un determinado número de palabras, sino también un determinado orden en ellas y la continuidad en la pronunciación. Ahora bien, si la adición o sustracción no destruyen la validez del sacramento, tampoco la destruirán la translocación de las palabras o la pronunciación interrumpida.

En cambio en las formas sacramentales unos dicen cosas que otros omiten. Así, mientras los latinos bautizan con esta forma: *Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijoy del Espíritu Santo,* los griegos emplean esta otra: *Sea bautizado el siervo de Cristo N. en el nombre del Padre, etc.* A pesar de lo cual, tanto los latinos como los griegos confieren válidamente el sacramento. Luego a las fórmulas sacramentales se les puede añadir o quitar algo.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de las variaciones que se pueden verificar en la forma de los sacramentos, se deben tener en cuenta dos cosas. La primera depende de quien pronuncia las palabras, cuya intención, como se dirá después (q.64 a.8), es indispensable para que se realice el sacramento. Por tanto, si con esta adición o sustracción pretendiese realizar un rito no conocido por la Iglesia, no parece que se verifique el sacramento, pues no parece que pretenda hacer lo que hace la Iglesia. La segunda depende de la significación de las palabras. En efecto, puesto que las palabras operan en el sacramento según su propio sentido, como ya se ha dicho (a.7 ad 1), es oportuno considerar si la alteración introducida hace desaparecer el requerido sentido de estas palabras. Porque si desaparece este sentido es evidente que el sacramento no se realiza. Es claro que si se elimina de la forma del sacramento un elemento esencial desaparece el requerido sentido de las palabras y, por tanto, no se realiza el sacramento. Por eso Dídimo en el libro *De Spiritu Sancto*[26] dice: *Si alguien intenta bautizar omitiendo uno de los nombres indicados,* o sea, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, *bautizará vanamente.* Por el contrario, si se omite de la forma un elemento no esencial, tal omisión no suprime el requerido sentido de las palabras y, consiguientemente, tampoco suprime el sacramento. Así, en la forma de la Eucaristía: *porque esto es mi cuerpo,* la supresión de la palabra *porque* no suprime el requerido sentido de las palabras, y por eso no impide la realización del sacramento, aunque pudiese suceder que el autor de la omisión cometiese un pecado de negligencia o de desprecio.

También en la adición cabe la posibilidad de introducir alguna palabra que corrompa el requerido sentido, como si, por ejemplo, uno dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre, que es superior, y del Hijo, que es inferior,* que es como bautizaban los arríanos. Por eso, una adición de esta clase destruye la realidad del sacramento. Pero si la adición no destruye el requerido sentido de las palabras, tampoco destruiría el sacramento. Y no importa que la adición tenga lugar al principio, en el medio o al final, como si, por ejemplo, alguien dijese:

25. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043B36): S. TH., 1.8, lect.3.

26. L.2: MG 39,1054.

Yo te bautizo en el nombre de Dios Padre omnipotente y de su Hijo unigénito y del Espíritu Santo consolador. Aquí hay verdadero bautismo. Como también lo habría si se dijese: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y que la bienaventurada Virgen te ayude.*

Sin embargo, no habría bautismo en el caso de que se dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y de la bienaventurada Virgen María,* porque se dice en 1 Cor 1,13: *¿Acaso ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?* Esto es cierto si *bautizar en el nombre de la bienaventurada Virgen* se entiende con el mismo sentido que en el nombre de la Trinidad por la que el bautismo es sagrado. Tal sentido, en efecto, sería contrario a la verdadera fe y, consiguientemente, destruiría la realidad del sacramento. En cambio, no se destruiría esta realidad sacramental si al añadir *j en el nombre de la bienaventurada Virgen* no se intenta significar que este nombre produce algo en el bautismo, sino que únicamente se pide que su intercesión sirva al bautizado para conservar la gracia bautismal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede añadir nada a la *Sagrada Escritura* que cambie el sentido, pero tratándose de la explicación del sentido, son muchas las palabras que añaden los exégetas. Sin embargo, no se puede hacer pasar estas palabras añadidas como partes integrantes de la *Sagrada Escritura.* Esto sería una falsificación. Y lo mismo ocurriría si alguien dijese que algo es parte esencial de la forma sacramental sin serlo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Las palabras constituyen la forma sacramental en virtud de su significado. Por eso, la adición o sustracción de palabras que no altere el genuino sentido, no destruye la esencia del sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la interrupción de las palabras es tan prolongada que se suspende la intención de quien las pronuncia, desaparece el sentido del sacramento y, consiguientemente, su realidad. Pero ésta no desaparece cuando la interrupción es tan breve que no compromete ni la intención del ministro ni la inteligencia de la frase. Y lo mismo hay que decir de la translocación de las palabras. Si con ella se destruye el sentido de la frase, no se realiza el sacramento, como se hace bien patente en el caso de que una negación se anteponga o se posponga a la frase decisiva. Pero si la translocación no cambia el sentido de la frase, no desaparece la realidad del sacramentoz, porque, como dice el Filósofo[27], *aunque los nombres y los verbos cambien de lugar, significan lo mismo.*

27. ARISTÓTELES, *Perih,* c.10 n.13 (Bic 20bl): S. TH., lect.4.

j. No se habla tanto de la «validez» cuanto de «la verdad» del sacramento. Más claro en q.65 a.10 c.

CUESTIÓN 61

Necesidad de los sacramentos [a]

Abordamos ahora la cuestión de la necesidad de los sacramentos. Pues bien, esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Son necesarios los sacramentos para la salvación del hombre?—*2.* ¿Fueron necesarios en el estado precedente al pecado?—3. ¿Fueron necesarios en el estado posterior al pecado y anterior a Cristo?—4. ¿Fueron necesarios después de la venida de Cristo?

ARTICULO 1

¿Son necesarios los sacramentos para la salvación del hombre?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.[a]l; *Cont. Gent.* 3 c.119, c.55-56

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 4,8: *Los ejercicios corporales sirven para poco.* Pero el uso de los sacramentos, como hemos visto ya (q.60 a.6), es un ejercicio corporal, ya que los sacramentos se realizan actuando como signos, cosas sensibles y palabras. Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

2. Aún más: según consta en 2 Cor 12,9, al Apóstol se le dijo: *Te basta mi gracia.* Pero ésta no bastaría si los sacramentos fuesen necesarios para la salvación. Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

3. Y también: puesta en ejecución la causa suficiente, ninguna cosa más es necesaria para la realización del efecto. Pero la pasión de Cristo es causa suficiente de nuestra salvación, pues dice el Apóstol en Rom 5,10: *Si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Diospor la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados en su vida.* Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

En cambio escribe San Agustín en XIX *Contra Faustum* *: *Los hombres no se pueden unir bajo el nombre de ninguna religión, verdadera o falsa, sin que se unan en la participación de ritos o sacramentos visibles.* Ahora bien, es necesario para salvarse que los hombres se unan bajo el nombre de la única religión verdadera. Luego los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por tres razones: 1. La primera está tomada de la condición del hombre, de cuya naturaleza es propio dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como a la divina providencia corresponde atender a cada cosa según su propia condición, queda claro que es conveniente que la sabiduría divina ofrezca al hombre los auxilios de la salvación a través de signos corporales y sensibles, que se llaman sacramentos. 2. La segunda está tomada del estado del hombre, cuyo afecto, al pecar, quedó sometido a las cosas corporales. Ahora bien, debe aplicarse la medicina donde está la enfermedad. Por tanto, fue conveniente que Dios, mediante signos corporales, procurara al hombre la medicina espiritual. Porque si se le ofrecieran las cosas espirituales desnudas de corporeidad, su ánimo no se interesaría por ellas, por haber quedado tan inclinado a las cosas corporales. 3. La tercera está tomada del predominio que en la actividad humana tienen las cosas de orden material. Sería muy duro para el hombre prescindir totalmente en su actividad de estas cosas materiales. Por eso le fueron propuestas en los sacramentos algunas actividades materiales, para que ejercitándose en ellas provechosamente, evite la superstición, como es el

1. C.2: ML 43,355.

a. No es necesidad absoluta sino relativa: supuesto el camino elegido por Dios, se ven las conveniencias (a.l c.; sol.l y 2).

culto a los demonios, o cualquier otra práctica nociva y pecaminosa *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Los ejercicios corporales, en cuanto tales, no son de gran utilidad. Pero los ejercicios en el uso de los sacramentos no son puramente corporales, sino también, en cierto modo, espirituales por su significado y eficacia.

2. *A. la segunda hay que decir:* La gracia de Dios es causa suficiente de la salvación humana. Pero Dios da la gracia a los hombres acomodándose a su condición. Y por eso tienen necesidad los hombres de los sacramentos para conseguir la gracia.

3. *A la tercera hay que decir* La pasión de Cristo es causa suficiente de la salvación humana. Pero de esto no se sigue que los sacramentos no sean necesarios para conseguir el mismo fin, ya que ellos obran en virtud de la pasión de Cristo, y ésta se aplica en cierto modo a los hombres por los sacramentos, según afirma el Apóstol en Rom 6,3: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte.*

ARTICULO 2

¿Tuvo el hombre necesidad de sacramentos antes del pecado?'

Sent. 2 d.23 q.2 a.l ad 1; 4 d.l q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que antes del pecado tenía el hombre necesidad de sacramentos.

1. Acabamos de decir (a.l ad 2) que los sacramentos son necesarios para que el hombre consiga la gracia. Pero también en el estado de inocencia el hombre tenía necesidad de la gracia, como se expuso en la *Primera Parte*[2]. Luego también en aquel estado eran necesarios los sacramentos.

2. Aún más: como acabamos de ver (a.l), el hombre tiene necesidad de los sacramentos debido a su misma naturaleza humana. Pero esta naturaleza humana es la misma antes y después del pecado. Luego parece que también antes del pecado tenía el hombre necesidad de sacramentos.

3. Y también: el matrimonio es un sacramento, según se dice en Ef 5,32: *Gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia.* Pero según el Gen 2,22ss el matrimonio fue instituido antes del pecado. Luego los sacramentos eran necesarios al hombre antes del pecado.

En cambio la medicina sólo la necesita el enfermo, como se dice en Mt 9,12: *No necesitan médico los sanos.* Ahora bien, los sacramentos son unas medicinas espirituales que se usan contra las heridas del pecado. Luego no eran necesarios antes del pecado.

Solución. *Hay que decir:* En el estado de inocencia no eran necesarios los sacramentos. La razón puede tomarse de la rectitud de aquel estado, en el que las cosas superiores dominaban sobre las inferiores sin que dependiesen de ellas en manera alguna. De la misma manera que la mente estaba sometida a Dios, así las potencias inferiores del alma estaban sometidas a la mente, y el cuerpo lo estaba al alma. Hubiera sido contrario a ese orden si el alma se hubiese perfeccionado en la ciencia y en la gracia mediante algo corpóreo, como sucede con los sacramentos. Por eso, en el estado de inocencia el hombre no tenía necesidad de sacramentos, no sólo por lo que tienen de remedio del pecado, sino también por lo que tienen de perfeccionamiento del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia tenía necesidad de la gracia. Pero no tenía necesidad de conseguirla mediante signos sensibles, sino espiritual e invisiblemente.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la naturaleza humana es la misma antes y después del pecado, no es lo mismo su estado. Porque después del pecado el alma, aun en lo tocante a su función más elevada, necesita recibir alguna cosa de las cosas corporales para su perfeccionamiento, lo cual no necesitaba el hombre en el estado de inocencia.

3. *A. la tercera hay que decir:* El matrimonio fue instituido en el estado de inocencia no como sacramento, sino para cumplir la

2. Q.95 a.4 ad 1; 1-2 q.109 a.2; q.114 a.l.

b. El hombre es social (sed c.), espíritu encarnado, pecador, creador de símbolos (c.). Hay un cierto paralelismo con III q.l a.1-2 sobre la conveniencia de la encarnación.

c. Se refiere a la naturaleza humana en el estado de justicia original, cuando, gracias a los dones preternaturales, el hombre vivía sumiso a Dios y dominaba sus potencias inferiores (sol.2; I q.95 a.2).

función de la naturaleza. Indirectamente, sin embargo, significaba una realidad futura en relación con Cristo y con la Iglesia, al igual que todas las otras cosas que prefiguraban a Cristo.

ARTICULO 3

¿Hubo necesidad de sacramentos después del pecado y antes de Jesucristo?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.ae3-4

Objeciones por las que parece que después del pecado y antes de Cristo no hubo necesidad de sacramentos.

1. Hemos dicho ya (a.l ad 3) que la pasión de Cristo se aplica a los hombres a través de los sacramentos, por lo que la pasión de Cristo se compara con ellos como la causa con el efecto. Pero el efecto no precede a la causa. Luego no debió haber sacramentos antes de la pasión de Cristo.

2. Aún más: los sacramentos, como observa San Agustín en XIX *Contra Faustum*[3], deben ser acomodados al género humano. Pero el estado del género humano no cambió después del pecado hasta la reparación llevada a cabo por Cristo. Luego tampoco los sacramentos debieron ser cambiados instituyendo en la ley de Moisés otros diferentes de los de la ley natural.

3. Y también: cuanto más cerca está una cosa de lo perfecto, tanto más debe asemejarse a ello. Ahora bien, la perfección de la salvación humana fue realizada por Cristo, y los sacramentos de la antigua ley estuvieron más cerca de Cristo que los anteriores a la ley. Luego los sacramentos de la ley antigua debieron de ser más semejantes a los sacramentos de Cristo que los anteriores. Pero parece que sucede lo contrario, porque el sacerdocio de Cristo fue prefigurado *según el orden de Melquisedec, y no según el orden de Aarón,* como se lee en Heb 7,11. No fue conveniente, por tanto, la institución de sacramentos antes de Cristo.

En cambio dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[4] que *los primeros sacramentos, celebrados según la ley, eran precursores del Cristo venidero.* Pero era necesario para la salvación humana que la venida de Cristo fuese anunciada con antelación. Luego era necesario instituir ciertos sacramentos antes de la venida de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos son necesarios para la salvación humana en cuanto que son signos sensibles de realidades invisibles por las que el hombre es santificado. Pero después del pecado nadie puede ser santificado más que por Cristo, *a quien Dios ha propuesto como víctima de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, pues él es justo y justifica a todo el que cree en Cristo.* Por eso, era necesario que antes de la venida de Cristo hubiera algunos signos sensibles mediante los cuales el hombre testimoniase su fe en el salvador futuro. Y a estos signos se les llama sacramentos. Y de este modo se prueba que antes de la venida de Cristo fue necesaria la institución de algunos sacramentos[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La pasión de Cristo es causa final de los sacramentos de la antigua ley, pues fueron instituidos para ser signos de ella. Pues bien, la causa final no precede en el tiempo, sino sólo en la intención del que obra. Y, por tanto, no hay inconveniente en que antes de la pasión de Cristo hubiera algunos sacramentos.

2. *A. la segunda hay que decir:* El estado del género humano, después del pecado y antes de Cristo, puede ser considerado de dos modos. Primero, bajo el punto de vista de la fe. En este sentido, este estado fue siempre el mismo, ya que los hombres eran justificados por la fe en el Cristo futuro. Segundo, según la intensidad del pecado y el explícito conocimiento de Cristo. Porque con el paso del tiempo fue aumentando el dominio del pecado sobre el hombre, hasta tal punto que, oscurecida su razón por el pecado, ya no le fueron suficientes para vivir rectamente los preceptos de la ley natural, sino que fue necesario determinar estos preceptos con una ley escrita, y proponer con ella algunos sacramentos. También era necesario que con el paso del tiempo se explicitase más el conocimiento de la fe, porque, como dice San Gregorio[5],

3. C.16.17: ML 42,356.357. 4. C.13: ML 42,355. 5. *In Es>.*, 1.2 homil.4: ML 76,980.

d. Los sacramentos son «signos visibles en que los hombres confiesan su fe en el Salvador»; «profesiones de fe, por la que se justifica el hombre» (a.4 c.). Esta idea, fundamental en el tratado de los sacramentos, ha sido ratificada en el Vat. II, SC 59.

con el progreso del tiempo aumentó la fe. Y ésta es la razón de que también en la antigua ley se estableciesen, en relación con la fe en el Cristo futuro, ciertos sacramentos que, con respecto a los anteriores a la ley, se compararan como lo determinado a lo indeterminado, en el sentido de que, con anterioridad a la ley no se habían fijado determinativamente al hombre los sacramentos de que debía servirse, como lo fue con la ley. Y esta determinación fue necesaria tanto por el oscurecimiento de la ley natural como porque hubiese unos signos más claros de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento de Melquisedec, anterior a la ley mosaica, se parece más al sacramento de la nueva ley en la materia, ya que, como dice el Gen 14,19, él *ofreció pan j vino,* prefigurando con la oblación del pan y del vino el sacrificio del *Nuevo Testamento.* No obstante, el sacramento de la ley mosaica se parece más a la cosa significada por el sacramento, o sea, la pasión de Cristo, como es evidente en el caso del cordero pascual y otros ritos semejantes. Y ese cambio de signos sacramentales fue establecido así para que, dada la continuidad en el tiempo, no se indujese a pensar en la continuidad del mismo sacramento [e].

ARTICULO 4

¿Fueron necesarios los sacramentos después de Cristo?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.''5; d.2 q.l a.4 q.'l; *Cont. Gent.* 4 c.57

Objeciones por las que parece que después de Cristo no hubo necesidad de sacramentos.

1. Al aparecer la realidad debe cesar la figura. Pero, como se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo.* Luego los sacramentos, que son signos o figuras de la verdad, no tienen razón de ser después de la pasión de Cristo.

2. Aún más: los sacramentos, como ya hemos dicho más arriba (q.60 a.4), se componen de ciertos elementos. Pero el Apóstol dice en Gal 4,3.4 que *cuando éramos niños vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo.* Pero que ahora, *al llegar la plenitud de los tiempos,* ya no somos niños. Luego parece que no debemos servir a Dios bajo los elementos de este mundo valiéndonos de sacramentos corporales.

3. Y también: se dice en Sant 1,17 que *en Dios no se da mudanza ni sombra de alteración.* Pero el hecho de que en el tiempo de la gracia se ofrezcan a los hombres para su santificación unos sacramentos distintos de los anteriores a Cristo parece implicar mutación en la voluntad divina. Luego después de la venida de Cristo no debieron instituirse otros sacramentos.

En cambio dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[6] que los sacramentos de la antigua *\&y fueron abolidos porque fueron cumplidos, y fueron instituidos otros mayores en eficacia, mejores en utilidad, más fáciles en el uso y más reducidos en el número.*

Solución. *Hay que decir:* De la misma manera que los antiguos patriarcas se salvaron por la fe en el Cristo futuro, así nosotros nos salvamos por la fe en el Cristo que nació y padeció. Pues bien, los sacramentos son signos de profesión de fe por la que el hombre es justificado. Pero es necesario indicar con signos diversos el futuro, el pasado y el presente, pues dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[1] que la misma cosa se anuncia de distinta manera para decir que hay que hacerla y para decir que ya está hecha, como se ve por las palabras *padecerá y padeció,* que no expresan lo mismo. Y por eso es indispensable que en la nueva ley haya otros sacramentos que signifiquen las cosas acontecidas en Cristo, distintos de los sacramentos de la antigua ley por los que se significaban las cosas futuras.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dice Dionisio en V de *Eccl. Hier.*[8] que el estado de la nueva ley es intermedio entre el estado de la ley antigua, cuyas figuras se cumplen en la nueva ley, y el estado de gloria, donde se ha de manifestar toda verdad clara y perfecta. Por eso entonces no habrá sacramentos. Ahora, sin embargo, mientras *conocemos como por un espejo y mediante enigmas,* como se dice en 1 Cor 13,12, tenemos necesidad de signos sensi-

6. C.13: ML 42,355. 7. C.16: ML 42,356. 8. P.l § 2: MG 3,501.

e. El proyecto salvifico de Dios y, consiguientemente, la fe se van desarrollando en la historia, en cuya evolución se inscriben también los sacramentos como profesiones de fe (q.60 a.6 ad 3; q.61 a.3 sol.2 y a.4 c.).

bles para llegar a las cosas espirituales. Y ésta es la función de los sacramentos.

2. *A la segunda hay -que decir:* A los sacramentos de la antigua ley les llama San Pablo *elementos sin fuerza ni valor* (Gal 4,5) porque ni contenían la gracia ni la causaban. Y por eso, a quienes usaban estos sacramentos les dice el Apóstol que servían a Dios *bajo los elementos de este mundo,* porque, en verdad, no eran más que elementos de este mundo. Nuestros sacramentos, sin embargo, contienen y causan la gracia. Y por eso, no se puede decir lo mismo de ellos.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que un padre de familia no demuestra inconstancia de voluntad preceptuando a los suyos cosas diversas según la diversidad de los tiempos —no mandando las mismas cosas en invierno que en verano—, de modo análogo no se prueba que haya mutación en Dios por el hecho de haber instituido unos sacramentos después de la venida de Cristo, y otros en el tiempo de la ley, porque éstos eran oportunos para prefigurar la gracia, y aquéllos lo son para manifestarla presente.

CUESTIÓN 62

El efecto principal de los sacramentos, que es la gracia

Ahora nos corresponde tratar el efecto de los sacramentos (cf. q.60 Intr.). En primer lugar, de su efecto principal, que es la gracia. Y después, del efecto secundario, que es el carácter (q.63).

Lo primero plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Son los sacramentos de la nueva ley causa de la gracia?—2. ¿Añade algo la gracia sacramental a la gracia de las virtudes y dones?—3. ¿Contienen la gracia los sacramentos?—4. ¿Se deriva de la pasión de Cristo la virtud de los sacramentos?—5. ¿Reciben su virtud los sacramentos de la nueva ley de la pasión de Cristo?—6. ¿Causaban la gracia los sacramentos de la antigua ley?

ARTICULO 1

¿Causan la grada los sacramentos?"

Infra a.6; 1-2 q.112 a.l ad 2; *Sent. 4* d.l q.l a.4 q."l; d.18 q.l a.5 q.[a]l ad 1; *De Vertí,* q.27 a.4; *In Gal. 2* lect.4; *Contr. Gent. 4 c.51;QuodL* 12 q.10; *De Eccks. Sacram.*

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son causa de la gracia.

1. No hay identidad entre ser signo y ser causa, ya que k función de signo conviene más al efecto. Pero el sacramento es signo de k gracia. Luego no es causa de k gracia.

2. Aún más: ninguna cosa corporal puede actuar sobre una realidad espiritual, puesto que, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad Utt. \ el agente es superior al pudente.* Pero el sujeto de la gracia es el alma humana, que es espiritual. Los sacramentos, por tanto, no pueden causar la gracia.

3. Y también: lo que es propio de Dios no debe ser atribuido a una criatura. Pero causar la gracia es propio de Dios, según el Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Luego los sacramentos, que se constituyen de palabras y cosas creadas, no pueden causar la gracia.

En cambio dice San Agustín en *Super lo.* [2] que el agua bautismal *toca el cuerpo y lava el corazón.* Pero el corazón sólo se lava con la gracia. Luego el bautismo causa la gracia, y lo mismo los otros sacramentos de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los sacramentos de la nueva ley causan en cierto modo la gracia. Por los sacramentos de la nueva ley queda el hombre incorporado a Cristo, según lo que dice el Apóstol a propósito del bautismo en Gal 3,27: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.* Pero el hombre no se hace miembro de Cristo si no es por la gracia.

Algunos [3], sin embargo, afirman que los sacramentos son causa de la gracia no porque la produzcan ellos, sino porque, una vez realizados, Dios produce la gracia en el alma. Y ponen el ejemplo de quien, por el hecho de presentar un denario de plomo, recibe cien libras por ordenación del rey. Y no es porque el denario tenga en sí el valor del dinero recibido, sino que lo recibe por voluntad del rey. Es lo que San Bernardo dice en un Sermón *In Coena Domini*[4]: *De la misma manera que el canónigo es investido por el libro, el abad por el báculo y el obispo por el anillo, asi una gran diversidad de gracias han sido asignadas a los sacramentos.*

1. C. 16: ML 34,467. 2. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 3. Cf. GUILLERM. PARÍS, *Sacram. bapt.,* c.3; RICAR. FISHACRE, *In Sent.* 1.4 dist.l; ROBERTO KILWARDBY, *In Sent.* 1.4 dist.l; SIMÓN ET MEERSSEMAN, *De Sacram. eficiencia,* p.16 y 17. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.1 a. unic. q.l. 4. ML 183,272.

a. La eficacia de los sacramentos vivida en la tradición fue confesada en el Conc. de Trento (DS 1606-1608). Aquí se explica esta eficacia recurriendo a la teoría de la causa instrumental ya empleada en la q.l9 a.l al hablar sobre la operación de Cristo. La misma explicación más detallada en q.62 a.3 c.4 y 5.

Pero considerándolo bien, esta explicación no va más allá de la formalidad del signo, ya que el denario de plomo no es más que un signo de la ordenación del rey, por la que se da ese dinero al portador de ese signo; de la misma manera que el libro es un signo de la designación del canónigo. Por tanto, según esta explicación, los sacramentos de la nueva ley no serían más que signos de la gracia, mientras que según la autoridad de los Santos Padres es preciso afirmar que los sacramentos de la nueva ley no sólo significan, sino que también causan la gracia.

Y por eso es preciso utilizar otro lenguaje distinguiendo una doble causa agente: principal e instrumental. La principal obra en virtud de su forma, a la cual se asemeja el efecto, como es el caso del fuego, que con su calor calienta. Y de este modo sólo Dios puede causar la gracia, ya que la gracia no es más que una semejanza participada de la naturaleza divina, según las palabras de 2 Pe 1,4: *Nos han sido concedidas las preciosas j sublimes promesas para que por ellas os hiñerais partícipes de la naturaleza divina.* La causa instrumental, en cambio, no obra en virtud de su propia forma, sino en virtud del impulso con que es movida por el agente principal, y por eso el efecto no se asemeja al instrumento, sino al agente principal: una cama, por ejemplo, no tiene semejanza con el hacha que la corta, sino con la idea que está en la mente del artífice. Pues bien, éste es el modo de causar la gracia los sacramentos de la nueva ley: Se administran por disposición divina para causar ellos la gracia. Y por eso dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[5]: *Todas estas cosas* —habla de los sacramentos— *se realizan y pasan, pero la virtud* —o sea, la de Dios—, *que por ella se opera, permanece siempre.* Y esto es a lo que propiamente hablando se llama instrumento, a aquello mediante lo cual uno actúa. Y por eso se dice en Tit 3,5: *Nos salvó por el lavado de la regeneración.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Propiamente hablando no se puede decir que la causa principal es signo de su efecto, ni siquiera del oculto, aunque ella sea sensible y manifiesta. Pero la causa instrumental, si es manifiesta, sí puede decirse que es signo de un efecto oculto, ya que no sólo es causa, sino en cierto modo también efecto por ser movida por la causa principal. En este sentido, los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. Y de ahí viene la conocida expresión *Causan lo que significan.* Por donde se deduce que son sacramentos de modo perfecto, ya que están destinados a lo sagrado no sólo como signos, sino también como causas[b].

2. *A. la segunda hay que decir:* El instrumento tiene una doble función: la primera es instrumental, según la cual actúa no por la propia virtud, sino por la virtud recibida del agente principal. La segunda es propia, y le compete por su propia forma: cortar, por ejemplo, es competencia del hacha en virtud de su propio filo; mientras que hacer una cama le compete como instrumento que es del artífice. Sin embargo, el hacha no lleva a cabo la acción instrumental si no es ejerciendo su propia acción. Porque cortando hace la cama. De modo semejante sucede con los sacramentos corporales, que mediante la propia operación que ejercen sobre el cuerpo que tocan, realizan por virtud divina una operación instrumental sobre el alma. Así, el agua del bautismo, lavando el cuerpo por su propia virtud, purifica el alma como instrumento de la virtud divina, puesto que el alma y el cuerpo constituyen un solo ser. Por eso decía San Agustín[6] que *toca el cuerpo y lava el corazón.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se refiere a la causa principal de la gracia, que es Dios, según lo dicho.

ARTICULO 2

¿Añade la gracia sacramental algo a la gracia de las virtudes y los dones?

Infra q.72 a.7 ad 3; *Sent. 2* d.26 a.6 ad 5; 4 d.l a.4 q."5; d.7 q.2 a.l q."3; *De Verít.* q.27 a.5 ad 12

Objeciones por las que parece que la gracia sacramental no añade nada a la gracia de las virtudes y los dones.

5. C.16: ML 42,357. 6. *In loann., Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

b. Causa y signo son categorías de distinto predicamento y por ello incompatibles (dif.l). La causa instrumental es signo del efecto que, a través de su acción, produce la causa principal. Así los sacramentos *«causan lo que significan».* Un principio fundamental para conocer la espiritualidad de cada sacramento, que podemos descubrir en su celebración.

1. La gracia de las virtudes y de los dones perfecciona suficientemente al hombre en lo que se refiere a su esencia y en lo que se refiere a sus potencias, como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q-110 a.3.4). Luego la gracia sacramental no puede añadir nada sobre la gracia de las virtudes y los dones.

2. Aún más: los defectos del alma provienen de los pecados. Pero la gracia de las virtudes y los dones es suficiente para excluir los pecados, ya que no hay pecado que no se oponga a alguna virtud. Luego la gracia sacramental, ordenada a eliminar los pecados del alma, nada puede añadir a la gracia de las virtudes y los dones.

3. Y también: como se dice en el VIII *Metaphys.*[7], cualquier adición o sustracción en las formas hace variar la especie. Si pues la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones, se sigue que el término *gracia* ha de entenderse en sentido equívoco, en cuyo caso, decir que los sacramentos causan la gracia, no es decir nada en concreto.

En cambio, si la gracia sacramental no añade nada a la gracia de las virtudes y los dones, inútilmente se confieren los sacramentos a quienes tienen ya las virtudes y los dones. Pero en las obras de Dios ninguna cosa es inútil. Luego parece que la gracia sacramental sí que añade algo a la gracia de las virtudes y los dones.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.l 10 a.3.4), la gracia, considerada en sí misma, perfecciona la esencia del alma en cuanto le comunica una cierta semejanza con el ser divino. Y lo mismo que de la esencia del alma dimanan sus potencias, así de la gracia fluyen a las potencias del alma ciertas perfecciones, que se llaman virtudes y dones, por las que las mismas potencias son vigorizadas en orden a sus actos. Pues bien, los sacramentos se ordenan a producir unos efectos especiales, necesarios en la vida cristiana: el bautismo, por ejemplo, se ordena a producir una cierta generación espiritual, por la que el hombre muere a los vicios y se hace miembro de Cristo. Y éste, ciertamente, es un efecto especial, distinto de los actos de las potencias del alma. Y lo mismo se diga de los otros sacramentos. Por tanto, como las virtudes y los dones añaden a la gracia en general un perfeccionamiento de las potencias en orden a sus actos, así la gracia sacramental añade a la gracia en general y a las virtudes y los dones un auxilio divino para conseguir la finalidad del sacramento. Y en este sentido, la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La gracia de las virtudes y de los dones perfecciona suficientemente la esencia y las potencias del alma en lo que se refiere a la actuación ordinaria, pero en lo que se refiere a algunos efectos especiales, requeridos en la vida cristiana, se necesita la gracia sacramental.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes y los dones bastan para impedir los vicios y los pecados en el presente y en el futuro en cuanto que evitan que el hombre peque. Pero para los pecados pasados, cuyo acto ya pasó, permaneciendo el reato, se ofrecen al hombre, mediante los sacramentos, remedios especiales.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia de los sacramentos respecto de la gracia en general, es como la especie respecto del género. Por tanto, como el término *animal* no es equívoco referido al animal y al hombre, tampoco es equívoco el término *gracia* referido a la gracia en general y a la gracia sacramental[c].

ARTICULO 3

¿Contienen la grada los sacramentos de la nueva ley?

Supra 1 q.43 a.6 ad 4; *Sent.* 1 d.15 q.5 a.l q.ªl ad 2; 4 d.l q.l a.4 q."4; *De Verít.* q.27 a.7

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la nueva ley no contienen la gracia.

1. El contenido está en el continente. Pero la gracia no está en el sacramento: ni como en su sujeto, ya que el sujeto de la gracia no es el cuerpo, sino el espíritu; ni como en un vaso, ya que, como se dice en

7. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (Bic 1043b36): S. TH., 1.8, lect.3.

c. La gracia común ha sido estudiada en I-II q.l 10 a.3 y 4. La gracia «sacramental» modaliza esa gracia común para situaciones concretas de los hombres (c. sol.l y 2; q.72 a.7 sol.3).

IV *Physic.*[8], *el vaso es un lugar móvil,* y no es propio del accidente estar en un lugar. Luego los sacramentos de la nueva ley no contienen la gracia.

2. Aún más: los sacramentos se ordenan a que los hombres, a través de ellos, consigan la gracia. Pero la gracia, por ser accidente, no puede pasar de un sujeto a otro. Luego la gracia en los sacramentos no tendría ningún fin.

3. Y también: lo que es espiritual no puede ser contenido por lo que es corporal, aunque se encuentre en ello: el alma, de hecho, no es contenida por el cuerpo, sino que más bien contiene ella al cuerpo. Luego parece que la gracia, que es espiritual, no es contenida en un sacramento corporal.

En cambio dice Hugo de San Víctor[9] que *el sacramento en virtud de su santificación contiene la gracia invisible.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar en otra de varios modos, y la gracia está en los sacramentos concretamente de dos: uno, como está una cosa en los signos que la representan, porque el sacramento es signo de la gracia; otro, como el efecto está en la causa, porque, como se ha dicho ya (a.l), el sacramento de la nueva ley es causa instrumental de la gracia. Por donde se deduce que la gracia está en el sacramento de la nueva ley no según una semejanza específica: como el efecto está en la causa unívoca; ni tampoco según una forma propia y permanente proporcionada a tal efecto: como están los efectos en las causas no unívocas —de este modo estarían en el sol las cosas engendradas por él—, sino que está según una virtud instrumental que, como diremos después (a.4), es una realidad transitoria e incompleta en su mismo ser.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* No se dice que la gracia esté en el sacramento como en su sujeto, ni como en un vaso, entendido éste en el sentido de recipiente, sino entendido como instrumento para hacer algo, o sea, en el sentido que lo toma Ez 9,1, cuando dice: *cada uno tiene en su mano un vaso de destrucción.*

2. A. la segunda hay que decir: Aunque el accidente no pasa de un sujeto a otro sujeto, pasa, sin embargo, en cierto modo, de la causa principal a otro sujeto a través de un instrumento: y no porque se encuentre en los dos del mismo modo, sino que en cada uno se encuentra adaptado a su modo de ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Un ser espiritual que exista perfectamente en otro (corporal), contiene a éste más que ser contenido por él. Pero la gracia está en el sacramento de modo transeúnte e incompleto. Luego no es erróneo decir que el sacramento contiene la gracia.

ARTICULO 4

¿Hay en los sacramentos una virtud causativa de la gracia?

Infra q.78 a.4; *Sent.* 4 d.l q.l, a.4 q."2; d.8 q.2 a.3; *De Veril,* q.27 a.4 ad 4; *Quodl.* 12 q.l O

Objeciones por las que parece que en los sacramentos no hay ninguna virtud causativa de la gracia.

1. La virtud causativa de la gracia es una virtud espiritual. Pero en un ser corporal no puede residir una virtud espiritual: no puede tenerla como propia, pues la virtud dimana de la esencia de la cosa y, por tanto, no puede ser superior a ella; ni puede tenerla como recibida de otro, pues lo recibido de otro toma el modo de ser del recipiente. Luego en los sacramentos no puede haber una virtud causativa de la gracia.

2. Aún más: todo lo que existe se inscribe en una categoría del ser y en un grado de bien. Pero en las categorías del ser no existe una en la que pueda ser inscrita, como se demuestra discurriendo por cada una de ellas. Ni tampoco puede ser reducida a uno de los grados esa virtud de bien: no a uno de los bienes inferiores, ya que los sacramentos son necesarios para la salvación; ni a uno de los bienes intermedios, como son las potencias del alma, ya que éstas son potencias naturales; ni a uno de los bienes superiores, porque ni es la gracia ni una virtud espiritual. Luego en los sacramentos no hay una virtud causativa de la gracia.

3. Y también: si en los sacramentos existe esa virtud, sólo Dios podría causarla en ellos mediante la creación. Pero resulta incongruente que una creatura tan noble deje de existir súbitamente, una vez realizado el sacramento. Luego en los sacramentos no hay ninguna virtud causativa de la gracia.

4. Todavía más: una misma cosa no puede encontrarse en sujetos diversos. Pero

8. *Ib.,* c.4 n.12 (BK 212al4). 9. *De sacram.,* 1.1 p.9 c.2: ML 176,317.

un sacramento se constituye de cosas diversas, o sea, de palabras y elementos, y un sacramento no puede tener más que una virtud. Luego ninguna virtud existe en los sacramentos.

En cambio, pregunta San Agustín en *Super Io.* [10]: *¿De dónde le viene al agua tan gran poder que toque el cuerpo y purifique el corazón?* Igualmente, San Beda [11] dice que *el Señor por el contacto de su purísima carne confinó a las aguas la virtud regenerativa.*

Solución. *Hay que decir:* Quienes sostienen que los sacramentos no causan la gracia más que por cierta concomitancia [12], afirman que en el sacramento no hay una virtud que produzca el efecto sacramental, sino que hay una virtud divina concomitante a la acción sacramental, que es la que produce el efecto. Pero si mantenemos que el sacramento es causa instrumental de la gracia, es preciso mantener también que en el sacramento hay una virtud instrumental apta para producir el efecto del sacramento. Y esta virtud es proporcionada al instrumento. Por lo cual se la compara a la virtud absoluta y perfecta de una cosa, como se compara un instrumento con el agente principal. Pues bien, el instrumento, como ya se ha dicho (a.l), no actúa si no es impulsado por el agente principal, que actúa por sí mismo. Por eso la virtud del agente principal tiene una existencia permanente y completa, mientras que la virtud instrumental tiene una existencia incompleta y transitoria de uno a otro sujeto, parecida al movimiento, que es un acto imperfecto por pasar del agente al paciente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Como dice la objeción, en una cosa corporal no puede haber una virtud espiritual de modo permanente y completo. Pero nada impide que en un cuerpo haya una virtud espiritual instrumental en el sentido de que un cuerpo puede ser movido por una sustancia espiritual para producir un efecto espiritual. Así sucede, por ejemplo, con la voz humana, que es algo sensible, y en ella hay una fuerza espiritual procedente de la inteligencia de quien habla, dirigida a mover la inteligencia del que escucha. Pues, de modo semejante, hay una fuerza espiritual en los sacramentos en cuanto que están ordenados por Dios para producir un efecto espiritual.

2. *A la segunda hay que decir.* Como el movimiento no está clasificado propiamente como un género —por ser un acto imperfecto—, sino que se reduce al género de la acción perfecta —como la alteración se reduce a la cualidad—, así la virtud instrumental, propiamente hablando, no está clasificada como un género, sino que se la reduce al género y a la especie de la virtud perfecta.

3. *A la teñera hay que decir:* Como la virtud instrumental es recibida en el instrumento en el mismo momento en que éste es movido por la causa principal, así el sacramento recibe la virtud espiritual por la bendición de Cristo y la realización del ministro. Por eso dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania* [13]: *No es para maravillarse decir que el agua, o sea, una sustancia corporal, llegue hasta el alma para purificarla. Llega hasta ella e invade todos los rincones de la conciencia. Pues, siendo ella sutil y tenue por naturaleza, se hace más sutil por la bendición de Cristo, y con fino frescor penetra los principios ocultos de la vida y los secretos de la mente.*

4. *A la cuarta hay que decir:* De la misma manera que es la misma virtud del agente principal la que está instrumentalmente en todos los instrumentos utilizados por él para producir un efecto en cuanto que todos están coordinados para producir una sola cosa, así una e idéntica es la virtud sacramental en las palabras y en las cosas en cuanto que ambas concurren a la realización del sacramento.

ARTICULO 5

¿Reciben su virtud los sacramentos de la nueva ley de la pasión de Cristo?

Infra q.64 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.l q.l a.4 q."3

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la nueva ley no reciben su virtud de la pasión de Cristo.

1. La virtud de los sacramentos va destinada a causar la gracia en el alma, por la que, espiritualmente hablando, tiene vida. Pero, como dice San Agustín en *Super Io.* [14]: *El Verbo, en cuanto que estaba desde el principio en Dios, vivifica las almas. Pero en cuanto encar-*

10. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 11. *In Lúe.* 1.1 super 3,21: ML 92,358. 12. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 dist3 c.5. 13. Cf. MÁXIMO TURINENSE, *Sermones,* serm.12: ML 57,557. 14. *Tract.* 19 super 5,26: ML 35,1552.

nado, vivifica los cuerpos. Y como la pasión de Cristo pertenece al Verbo encarnado, parece que no puede causar la virtud de los sacramentos.

2. Aún más: la virtud de los sacramentos parece que depende de la fe, pues dice San Agustín en *Super lo.* [15] que la palabra de Dios produce el sacramento *no en cuanto pronunciada, sino en cuanto creída.* Pero nuestra fe no sólo se refiere a la pasión de Cristo, sino también a los otros misterios de su humanidad y principalmente de su divinidad. Luego los sacramentos no reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo.

3. Y también: los sacramentos se ordenan a la justificación de los hombres, según lo que se dice en 1 Cor 6,11: *Habéis sido lavados y justificados.* Pero la justificación se atribuye a la resurrección, según se dice en Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Luego parece que los sacramentos reciben su virtud más de la resurrección que de la pasión.

En cambio, a propósito de lo que se dice en Rom 5,14: *a semejanza de la prevaricación de Adán,* dice la *Glosa*[16]: *Del costado de Cristo muerto brotaron los sacramentos por los que la Iglesia ha sido salvada.* Luego los sacramentos reciben su virtud de la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* El sacramento, como ya se ha dicho (a.l), causa la gracia como instrumento. Ahora bien, hay dos clases de instrumento. Uno, separado como por ej. el bastón. Otro, unido como es el caso de la mano. Por el instrumento unido es movido el instrumento separado, como el bastón es movido por la mano. La causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, en relación al cual la humanidad de Cristo hace de instrumento unido, y el sacramento, de instrumento separado. Por eso, es necesario que la virtud salvífica promane de la divinidad de Cristo, a través de su humanidad, hasta los sacramentos [d].

Pero la gracia sacramental está ordenada principalmente a dos fines: 1) arrancar los defectos de los pecados pasados, pues aunque el acto pasó, permanece el reato; 2) a perfeccionar el alma en lo que pertenece al culto de Dios según la religión cristiana.

Por lo que ya dijimos más arriba (q.48 a.1.2.6; q.49 a.1.3), está claro que Cristo nos ha librado de nuestros pecados por su pasión no sólo eficaz y meritoriamente, sino también satisfactoriamente. E, igualmente, por su pasión inició el culto de la religión cristiana *ofreciéndose a sí mismo a Dios como oblación y sacrificio,* según se dice en Ef 5,2. Es claro, por tanto, que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo, cuya virtud se nos comunica a nosotros cuando los recibimos, en signo de lo cual, del costado de Cristo pendiente en la cruz manó agua y sangre [17]: una, refiriéndose al bautismo; la otra, a la Eucaristía, que son los sacramentos principales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Verbo, en cuanto que estaba desde el principio en Dios, vivifica las almas como agente principal. Su carne, en cambio, y los misterios perpetrados en ella, actúan para la vida del alma en calidad de instrumentos. Mientras que para la vida del cuerpo actúan no sólo como instrumento, sino también con una cierta función ejemplar, como ya se dijo en q.56 a.l ad 3.

2. *A la segunda hay que decir: Cristo habita en nosotros por la fe,* como se dice en Ef 3,17. Por eso, la virtud de Cristo se nos comunica por la fe. Pero la virtud de perdonar los pecados pertenece especialmente a su pasión. Por tanto, a los hombres se les perdonan sus pecados especialmente por la fe en su pasión, según se dice en Rom 3,25: *a quien Dios ha propuesto como instrumento de propiciación por la fe en su propia sangre.* Por consiguiente, la virtud de los sacramentos, destinados a perdonar los pecados, procede principalmente de la fe en la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* La justificación se atribuye a la resurrección como término final, que consiste en una vida nueva mediante la gracia. Pero se atribuye a la pasión como punto de partida que mueve a la remisión de los pecados.

15. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 16. *Glossa ordin.,* 4, 13 B; *Glossa* LOMBARDI: ML 119,1392. 17. Jn 19,34; 5,6. Cf. q.66 a.4 ad 3; q.74 a.7 ad 3.

d. En el dinamismo de la justificación, Dios es causa principal de la gracia, la humanidad de Cristo es causa instrumental unida, y los sacramentos, instrumentos separados (q.19 a.l sol.l; q.64 a.3 c.).

ARTICULO 6

¿Causaban la gracia los sacramentos de la ley antigua?

Infra q.72 a.5 ad 3; 1-2 q.103 a.2; *Seat.* 4 d.l q.l a.5 q.'l; d.l8 q.l a.3 q.[a]l ad 1; *Cont. Geni.* 4 57; *De Verít.* q.27 a.3 ad 20; q.28 a.2 ad 12; *De Eccles. Sacram., ad Galat.* c.2 lect.4; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la antigua ley causaban la gracia.

1. Como hemos dicho ya (a.5 ad 2), los sacramentos de la nueva ley reciben su eficacia de la fe en la pasión de Cristo. Pero fe en la pasión de Cristo hubo tanto en la antigua como en la nueva ley, pues *nosotros tenemos el mismo espíritu de fe,* como se dice en 2 Cor 2,13. Luego de la misma manera que los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia, la confieren también los de la antigua.

2. Aún más: la santificación sólo se produce por la gracia. Pero los hombres se santificaban por los sacramentos de la ley antigua, pues se dice en Lev 8,31: *después que Moisés santificó a Aarón j a sus hijos en sus vestidos...* Luego parece que los sacramentos de la antigua ley conferían la gracia.

3. Y también: dice San Beda en la Homilía *Circumtisionis*[18]: *La árcunásión en tiempo de la ley proporcionaba contra las heridas del pecado original el mismo auxilio de curación que el bautismo proporciona ahora en el tiempo de la gracia.* Pero el bautismo ahora confiere la gracia. Luego la circuncisión confería la gracia. Y lo mismo se diga de los otros sacramentos legales, porque de la misma manera que el bautismo es la puerta de los sacramentos de la nueva ley, así la circuncisión era la puerta de los sacramentos de la antigua. Por eso el Apóstol dice en Gal 5,3: *Yo declaro a quien se circuncida que está obligado a observar la ley.*

En cambio se dice en Gal 4,9: *¿Cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor?,* y explica la *Glosa*[19]: *o sea, a la ley, de la que se dice que no tiene fuerza porque no justifica perfectamente.* Luego los sacramentos de la antigua ley no conferían la gracia.

Solución. *Hay que decir* No puede decirse que los sacramentos de la antigua ley conferían la gracia por sí mismos, o sea, por su propia virtud, ya que, de ser así, no hubiese sido necesaria la pasión de Cristo, según lo que se dice en Gal 2,21: *Si la justicia viene de la ley, Cristo murió en vano.*

Pero es que ni siquiera se puede decir que recibiesen la virtud de conferir la gracia santificante de la pasión de Cristo. Como hemos visto (a.5), la virtud de la pasión de Cristo se nos comunica por la fe y los sacramentos. Sin embargo, de modo distinto en cada caso. Porque la unión por la fe se realiza por un acto del alma. Mientras que la unión por los sacramentos se realiza utilizando cosas materiales'. Es cierto que nada impide que una cosa posterior en el tiempo ejerza una moción antes de existir realmente, con tal que esté presente en el conocimiento: el fin, por ejemplo, aunque se consigue después, mueve ya al agente por su conocimiento y su deseo. Pero lo que todavía no existe en la realidad no puede mover utilizando cosas materiales. Y, por eso, cronológicamente la causa eficiente no puede ser, como la causa final, posterior al efecto. Es claro, por tanto, que de la pasión de Cristo, la cual es causa de la justificación humana, puede promanar la virtud justificativa a los sacramentos de la nueva ley, pero no a los sacramentos de la ley antigua.

Sin embargo, también los antiguos padres eran justificados, como nosotros, por la fe en la pasión de Cristo, pues los sacramentos de la antigua ley eran profesiones de fe, en la medida en que esos sacramentos significaban la pasión de Cristo y sus efectos. Queda claro, por tanto, que los sacramentos de la antigua ley no contenían en sí mismos una virtud que confiriese la gracia justificante, sino que sólo significaban la fe por la que se justificaban.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los antiguos padres tenían fe en la pasión futura de Cristo, la cual podía justificarlos por la prefiguración que de ella tenían en su mente. Nosotros, en cambio, tenemos fe en la pasión de Cristo ya realizada, la cual puede justificar también a través de los sacramentos, como se ha dicho (en c.).

18. *Homiliae,* 1.2 hom.10: ML 94,54.

19. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,141; *Glossa ordin.,* 4, 85 A.

e. Tanto aquí como en el a.5 c. y sol.2, para justificar la eficacia de los sacramentos de la nueva ley, se busca fundamento en el acontecimiento de Cristo: novedad en la gracia (I-II q.106 a.l) y novedad en el culto (I-II q.l03 a.3).

2. *A la segunda hay que decir.* Aquella santificación era figurativa, ya que consistía en la aplicación al culto divino según el rito de la antigua ley, el cual estaba ordenado en su totalidad a prefigurar la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre la circuncisión hubo muchas opiniones. Algunos [20] dijeron que no conferia la gracia, sino que sólo quitaba el pecado. Pero esto es imposible, porque el hombre no se libra del pecado más que por la gracia, como se dice en Rom 3,24: *vosotros habéis sido justificados gratuitamente por su grada.*

Por eso otros dijeron[21] que la circuncisión confería la gracia en el sentido de que removía la culpa, aunque sin producir los efectos positivos. Pero también esta interpretación es falsa, porque la circuncisión daba a los niños la facultad de entrar en la gloria, que es el supremo efecto positivo de la gracia. Y, además, según el orden de la causa final, los efectos positivos son naturalmente anteriores a los privativos, aunque según el orden de la causa material ocurre al revés, pues la forma no excluye la privación más que informando al sujeto.

Este es el motivo de que otros z digan que la circuncisión confería la gracia con algún efecto positivo también, como es el hacer al hombre digno de la vida eterna, pero sin poder reprimir el impulso de la concupiscencia al pecado. Y así llegué a opinar yo también . Pero, bien considerada la cosa, también se ve que esto es falso, porque la más mínima gracia es capaz de resistir a cualquier concupiscencia y merecer la vida eterna.

Por todo lo cual, parece más exacto afirmar que la circuncisión era sólo un signo de la fe que justificaba. Por eso el Apóstol dice en Rom 4,11 que *Abrahán recibió la circuncisión como signo de la Justina otorgada por la fe.* Así pues, la circuncisión confería la gracia por ser signo de la pasión futura de Cristo, como se dirá más adelante (q.70 a.4).

20. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.,* 1.2 p.6 c.3: ML 176,48; *Glossa ordin* super Rom 4,11 (6, 11 B); *Glossa* LOMBARDI super Rom 4,11: ML 191,1372; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 dist.l c.9 (QR 2,750); P. PICTAV. *Sent.* 1.4 dist.1 c.2: ML 211,1141. 21. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa áurea,* p.4 tr. *De sacram. vet. leg.* c. *quid sit cincumcitio.* 22. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* p.4 q.7 m.7 a.5 § 2; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.1 p.2 a.2 q.3. 23. *In Sent.* 1.4 dist.1 q.2 a.4, q.''3.

CUESTIÓN 63

El segundo efecto de los sacramentos, que es el carácter

Nos corresponde estudiar ahora el segundo efecto de los sacramentos, que es el carácter (cf. q.62 Intr.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Producen los sacramentos algún carácter en el alma?—2. ¿En qué consiste este carácter?—3. ¿De quién es este carácter?—4. ¿Dónde reside el carácter?—5. La indelebilidad del carácter.—6. ¿Imprimen carácter todos los sacramentos?

ARTICULO 1

¿Imprimen los sacramentos carácter en el alma?

Sent. 4 d.4 q.l a.l; a.4 q."l ad 1; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que el sacramento no imprime ningún carácter en el alma.

1. El carácter es un signo distintivo. Ahora bien, los miembros de Cristo se distinguen de los demás hombres por la predestinación eterna, que nada pone en el predestinado, sino solamente en Dios que predestina, como ya se dijo en la *Primera Parte* (q.23 a.l), pues se dice en 2 Tim 2,19: *El sólido fundamento puesto por Dios se mantiene firme marcado por este sello: el Señor conoce a los sujos.* Luego los sacramentos no imprimen carácter en el alma.

2. Aún más: el carácter es un signo distintivo. Pero San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.*[1] define el signo como *aquello que, además de impresionar los sentidos con su imagen, nos conduce al conocimiento de otra cosa.* Ahora bien, nada hay en el alma que pueda impresionar los sentidos con su imagen. Luego parece que ningún carácter imprimen los sacramentos en el alma.

3. Y también: los fieles se distinguen de los infieles por los sacramentos de la nueva ley y por los de la antigua. Pero los sacramentos de la antigua ley no imprimían en el alma ningún carácter, y por eso los llama el Apóstol, en Hebr 9,10, *justicias de la carne.* Luego tampoco los sacramentos de la nueva ley lo imprimen.

En cambio dice el Apóstol en 2 Cor 1,21-22: *Es Dios el que nos ungió y nos marcó con su sello y depositó las arras del Espíritu en nuestros corazones.* Pero el carácter viene a ser un cierto sello. Luego parece que Dios por los sacramentos nos imprime su carácter".

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho ya (q.62 a.5), los sacramentos de la nueva ley se ordenan a dos fines: al remedio del pecado y a perfeccionar el alma en lo que pertenece al culto de Dios según la religión cristiana [b]. Ahora bien, cuando una persona es deputada para un cargo, se acostumbra a ponerle un distintivo: los soldados alistados antiguamente en el ejército eran marcados con unos caracteres corporales, puesto que estaban destinados a un ejercicio corporal. Pues, de forma semejante, los sacramentos, que destinan a los hombres al servicio espiritual del culto de Dios, deben marcar a los fieles con un cierto carácter espiritual. Por eso dice San Agustín en el II *Contra Parmenianum*[2]*: Si un cobarde desertor aborreciese el carácter militar grabado en su cuerpo, y corriese a la clemencia del emperador, y, dirigida la súplica y obtenido el perdón, ya hubiese comenzado a pelear, ¿acaso, una vez vuelto y corregido, se le vuelve a grabar aquel carácter, o más bien se le reconoce el que tenia? ¿O es que acaso los sacramentos cristianos imprimen su carácter con menos fuerza que el carácter corporal?*

1. C.1:ML 34,35. 2. C.13: ML 43,71.

a. El texto de San Pablo no es muy preciso. El argumento más válido para la existencia del carácter es que la Iglesia, animada por el Espíritu, nunca admitió la reiteración de algunos sacramentos.

b. Santificación y culto son dos dimensiones esenciales en los sacramentos (q.60 a.5 c.; q.62 a.5 c.; q.65 a.l c.).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los fieles de Cristo son deputados al premio de la gloria futura por el sello de la predestinación divina. Pero para las funciones de la Iglesia peregrina son deputados por un sello espiritual impreso en el alma que se llama carácter.

2. *A- la segunda hay que decir:* El carácter impreso en el alma tiene rango de signo por haber sido impreso por un sacramento sensible: se sabe que un hombre está marcado por el carácter bautismal porque ha sido bautizado con el agua sensible. No obstante, también se puede llamar carácter o sello, en sentido metafórico, todo lo que se asemeja o distingue a uno de otro, aunque no sea sensible, como es el caso de Cristo que, al decir del Apóstol en Heb 1,3, es *figura o carácter de la sustancia del Padre.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.62 a.6), los sacramentos de la antigua ley no tenían en sí mismos la virtud de producir un efecto espiritual y, por lo mismo, tampoco exigían un carácter espiritual, sino que era suficiente la circuncisión corporal, que el Apóstol llama *sello* (Rom 4,1).

ARTICULO 2

¿Es el carácter una potestad espiritual?[c]

Seni. 4 d.4 q.l a.l

Objeciones por las que parece que el carácter no es una potestad espiritual.

1. *Carácter* es lo mismo que *figura.* Por eso en Heb 1,3, donde el latín dice *«figura» de la sustancia del Padre,* el griego dice *carácter.* Pero la figura es la cuarta dentro de la categoría *cualidad,* por lo que difiere de la potestad, que es la segunda. Luego el carácter no es una potencia espiritual.

2. Aún más: dice Dionisio en el II *De Eccles. Hier.*[3]: *La divina beatitud recibe al bautizando a la participación de sí misma y le comunica esta participación por su propia luz que es como un signo,* por lo que parece que el carácter es como una especie de luz. Pero la luz pertenece a la tercera especie dentro de la categoría *cualidad.* Luego el carácter no es una potencia, puesto que ésta pertenece a la segunda.

3. Y también: hay algunos[4] que definen el carácter de la siguiente manera: *el carácter es un signo sagrado de la comunión en la fe y de la sagrada ordenación, conferido por la sagrada jerarquía.* Ahora bien, el signo pertenece a la categoría de relación, y no a la de potencia. Luego el carácter no es una potestad espiritual.

4. La potencia, como se dice en V *Metaphys.*[5], tiene categoría de causa y de principio. Pero el signo, que forma parte de la definición del carácter (arg.3), tiene más bien categoría de efecto. Luego el carácter no es una potestad espiritual.

En cambio dice el Filósofo en II *Ethic.*[6]: *Hay tres cosas en el alma: potencia, hábito y pasión.* Pero el carácter no es pasión, porque la pasión es transitoria, mientras que el carácter es indeleble, como se dirá después (a.5). Y tampoco es hábito, porque ningún hábito es indeterminado para el bien o para el mal, mientras que el carácter sí lo es, ya que unos usan bien de él y otros mal, cosa que no ocurre con los hábitos: nadie hace mal uso del hábito de la virtud, y nadie hace buen uso del hábito del vicio. Luego solamente resta que el carácter sea una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l), los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter porque deputan al culto de Dios según el culto de la religión cristiana. Por eso Dionisio en II *De Eccl. Hier.*[7], después de decir que *Dios comunica al bautizando una participación de sí mismo a través de un cierto signo,* añade *haciéndole divino y transmisor de lo divino.* Ahora bien, el culto divino consiste en recibir cosas divinas o en transmitirlas a otro, para lo cual se requiere una cierta potencia, porque para transmitir algo a otros se requiere una potencia activa, y para recibirlo se requiere una potencia pasiva. El carácter, por tanto, implica una

3. P.3 § 4: MG 3,400. 4. Esta definición se la atribuyen a Dionisio: ALEJ. HALENS. *Summa Theol.,* p.4 q.19 m.l a.l (4, 86vb), y SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.4 p.4 a. unic. q.l. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiast. hier.,* c.2 p.3 § 4: MG 3,400. 5. ARISTÓTELES, 1.4 c.12 n.l (BK 1019al5): S. TH., 1.5, lect.14. 6. C.5 n.2 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 7. P.3 § 4: MG 3,400.

c. Filosóficamente el carácter pertenece al predicamento de cualidad potencia. En el «en cambio» y en las sol. quedan excluidas otras opiniones, y se puntualiza: el carácter es un poder «espiritual», «instrumental», «para el culto divino».

potencia espiritual orientada a las cosas del culto divino.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que esta potencia espiritual es instrumental, como la virtud que se encuentra en los sacramentos, conforme a lo dicho (q.62 a.4). Porque tener el carácter sacramental es propio de los ministros de Dios y, según el Filósofo en I *Polit.*[8], el ministro tiene función de instrumento. Y por eso, como la virtud que reside en los sacramentos no está clasificada en un género por sí misma, sino que se reduce a ese género, ya que es una entidad transitoria e incompleta, así tampoco el carácter está clasificado propiamente en un determinado género o especie, sino que se reduce a la segunda especie de la categoría de cualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La figura es una delimitación de la categoría «cuantidad», por lo que, propiamente hablando, solamente se encuentra en las cosas corpóreas, y se atribuye a las espirituales sólo en sentido metafórico. Ahora bien, a una cosa se la clasifica dentro de un género o una especie por lo que le compete en sentido propio. El carácter, por tanto, no debe ser clasificado en la cuarta especie de la categoría «cualidad», aunque algunos lo dijeran.

2. *A la segunda hay que decir:* A la tercera especie de categoría «cualidad» pertenecen solamente las pasiones sensibles y las cualidades sensibles. Pero el carácter no es una luz sensible. Y, por eso, no se clasifica en la tercera especie de la cualidad, como algunos dijeron[9].

3. *A. la tercera hay que decir:* La relación que va implícita en el nombre de signo debe tener un fundamento. Pero la relación de este signo que se llama carácter no puede tener por fundamento la esencia del alma, porque así correspondería naturalmente a todas las almas. Luego debe haber algo en el alma sobre lo cual se funde esta relación. Este algo es precisamente la esencia del carácter. No deberá ser clasificado, por tanto, como perteneciente a la categoría de relación.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El carácter tiene categoría de signo si se le compara al sacramento sensible que lo imprime. Pero, considerado en sí mismo, tiene categoría de principio, como ya se ha dicho (c.).

ARTICULO 3

¿Es el carácter sacramental el carácter de Cristo?

Sent. 4 d.4 q.l a.2; a.3 q."5; a.4 q."4

Objeciones por las que parece que el carácter sacramental no es el carácter de Cristo.

1. Se dice en Ef 4,30: *No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios con el que fuisteis sellados.* Pero la sigilación está comprendida en la noción de carácter. Luego el carácter sacramental debe atribuirse más al Espíritu Santo que a Cristo.

2. Aún más: el carácter tiene categoría de signo, signo de la gracia que confiere el sacramento. Pero la gracia en el alma es infundida por toda la eternidad, como se dice en el Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Luego no parece que deba atribuirse el carácter sacramental de modo especial a Cristo.

3. Y también: si alguno recibe un carácter es para distinguirse de otros. Pero el distintivo entre los santos y los otros es la caridad, ya que según San Agustín en XV *De Trin.*[10] *ella sola distingue a los hijos del Reino de los hijos de la perdición,* por lo que en el Ap 13,16-17 dice de estos últimos que llevan *el carácter de la bestia.* Pero la caridad no se atribuye a Cristo, sino más bien al Espíritu Santo, conforme a lo que se dice en Rom 5,5: *LM caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones a través del Espíritu Santo que se nos ha dado,* o se atribuye al Padre según lo afirmado en 2 Cor 13,13: *LM grada de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios...* Luego parece que el carácter sacramental no debe atribuirse a Cristo.

En cambio algunos [n] definen el carácter de la siguiente manera: *El carácter es una señal distintiva grabada en el alma racional donde el carácter eterno imprime la eternidad creada a imagen de la Trinidad creante y recreante, y que distingue a los no marcados en el comportamiento de la fe.* Pero el carácter eterno es el mismo Cristo, según lo dicho en Heb 1,3: *el cual, siendo resplandor de su gloria y figura,* o sea, carácter, *de su sustancia, etc.* Luego parece que

8. C.2 n.4 (BK 1253b30): S. TH., lect.2. 9. GUILLERM. ALTISSIOD., *Summa áurea,* p.4, tr. *De baptísmo Christi.* 10. C.18: ML 42,1982. 11. Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1.4, dist.6 a.4 (BO 29,123); SAN BUENAV., *In Sent.* 1.4 d.6 p.l a. unic., q.l.

el carácter ha de ser atribuido propiamente a Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho (a.l), el carácter es propiamente hablando un sello por el que una cosa es determinada al cumplimiento de un fin. Así, por ej., las monedas van selladas con un carácter porque están destinadas al comercio, y los soldados son sellados con otro, para indicar su destino a la milicia. Pues bien, los fieles están destinados a dos cosas. La primera y principal es la fruición de la gloria, y para este fin son marcados con el sello de la gracia, conforme a lo que se dice en Ez 9,4: *Pon el signo de la «tau» en la frente de los varones que gimen y se duelen;* y en el Ap 7,3: *No hagáis daño a la tierra ni al mar ni a los árboles hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en la frente.* La segunda cosa a que un fiel está destinado es a recibir para él o a comunicar a los demás las cosas concernientes al culto de Dios. Y es para esto para lo que propiamente hablando deputa el carácter sacramental. Pero todo el culto de la religión cristiana deriva del sacerdocio de Cristo. Es claro, por tanto, que el carácter sacramental es específicamente carácter de Cristo, a cuyo sacerdocio están configurados los fieles por estos caracteres sacramentales, los cuales no son más que participaciones del sacerdocio de Cristo, del mismo Cristo derivadas [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla aquí del sello que destina a la gloria y que consiste en la gracia. Esta es atribuida al Espíritu Santo, porque todo lo que Dios nos concede gratuitamente y que ciertamente es una gracia, procede de su amor, y el Espíritu Santo es amor. Por eso se dice en 1 Cor 12,4: *Hay diferencia de gracias, pero uno sólo es el Espíritu.*

2. *A la segunda hay que decir:* El carácter sacramental es realidad con relación al rito externo, y es sacramento con relación al efecto último. Por eso se puede hablar del carácter en dos sentidos. Primero, en su acepción de sacramento, en cuyo caso es signo de la gracia invisible, conferida en el rito externo. Segundo, en su acepción específica de carácter, en cuyo caso es un sello que configura con un jefe, en el cual reside la autoridad de aquello para lo cual uno es deputado, como es el caso del soldado, destinado al combate, y que es marcado con el sello del jefe por el que en cierto modo se configura con él[e].

3. *A la tercera hay que decir:* El carácter distingue a unos de otros por el fin a que es destinado todo aquel que recibe el carácter, como hemos visto ya (a.l) hablando del carácter militar, por el que, en la lucha, se distingue el soldado del rey del soldado enemigo. Pues, de modo semejante, el carácter de los fieles es el que distingue a los fieles de Cristo de los siervos del diablo, ya sea en orden a la vida eterna o en orden al culto de la Iglesia militante. Lo primero se consigue por la caridad y la gracia, como dice la objeción, y lo segundo, por el carácter sacramental. Por donde el *carácter de la bestia* correspondiente a los reprobos puede entenderse como una malicia obstinada por la que algunos están destinados a la pena eterna, o como profesión de un culto ilícito.

ARTICULO 4

¿Reside el carácter en las potencias del alma como en su sujeto?

Sent. 4 d.4 q.l a.3 q.ªl

Objeciones por las que parece que el carácter no tiene por sujeto las potencias del alma.

1. El carácter es una disposición para la gracia. Pero la gracia reside en la esencia del alma, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.l 10 a.4). Luego parece que el carácter reside en la esencia del alma, y no en las potencias.

2. Aún más: las potencias del alma no son sujetos más que de hábitos y de disposiciones. Pero el carácter, como se ha dicho

d. El carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo. Dado que todos los bautizados han recibido el carácter, se puede hablar de un sacerdocio común o de una comunidad cristiana toda ella sacerdotal (VAT. II: LG 10). Es un punto a mantener cuando se hable sobre los efectos del bautismo (q.69 a.5).

e. Siguiendo a San Agustín, se distingue un triple nivel en la eficacia sacramental: lo que solamente significa y está orientado hacia la realidad santificadora *(sacramentum tantum),* como por ejemplo la ablución con las palabras sacramentales en el bautismo; lo que ya es realidad pero también signo que postula una realidad última *(res et sacramentum),* por ejemplo el carácter sacramental; y la gracia *(res tantum),* que ya no es signo, sino la misma realidad que santifica.

más arriba (a.2), no es ni hábito ni disposición, sino más bien potencia, de la que solamente es sujeto la esencia del alma. Luego parece que el carácter no reside en la potencia del alma como en su propio sujeto, sino más bien en su esencia.

3. Y también: las potencias del alma racional se dividen en cognoscitivas y apetitivas. Pero no se puede limitar el carácter a las potencias cognoscitivas ni tampoco a las apetitivas, ya que no está destinado ni sólo a conocer ni sólo a querer. Ni tampoco puede residir simultáneamente en las dos, porque un mismo accidente no puede residir en sujetos diversos. Luego parece que el carácter no reside en la potencia del alma como en su propio sujeto, sino más bien en su esencia.

En cambio se ha dicho, en una anterior definición del carácter (a.3 s.c.), que se imprime en el alma racional *como una imagen.* Pero la imagen de la Trinidad en el alma se hace a través de las potencias. Luego el carácter reside en las potencias del alma.

Solución. *Haj que decir:* Como ya se ha dicho (a.3), el carácter es un sello con el que el alma es marcada para recibir para sí o comunicar a los demás cosas pertenecientes al culto. Pero el culto divino consiste en determinados actos, y las potencias del alma se ordenan a los actos, como la esencia se ordena a la existencia. Y, por eso, el carácter no reside como en su propio sujeto en la esencia del alma, sino en su potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Para determinar el sujeto de un accidente se ha de tener en cuenta aquello a lo que próximamente dispone ese accidente, y no a lo que dispone de una manera remota e indirecta. Ahora bien, el carácter dispone al alma de una manera directa e /inmediata a los actos del culto divino; y como estos actos no se ejercen debidamente sin el auxilio de la gracia —porque, como se dice en Jn 4,24: *Los adoradores de Dios deben adorarle en espíritu y en verdad*—, es lógico que la generosidad divina conceda a quienes reciben el carácter la gracia para cumplir dignamente con aquellas cosas para las que ha sido deputado. Y por eso el sujeto en que reside el carácter ha de buscarse más en los actos pertenecientes al culto divino que en los actos concernientes a la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del alma es el sujeto de la potencia natural, derivada de los principios de la esencia. Pero el carácter no es una potencia natural, sino que es una potencia espiritual proveniente de fuera. Por eso, como la esencia del alma, fuente de la vida natural del hombre, es perfeccionada por la gracia —vida espiritual del alma—, así la potencia espiritual del alma es perfeccionada por esta potencia espiritual que es el carácter. Los hábitos y las disposiciones, en efecto, residen en las potencias del alma porque los actos a que se ordenan tienen a esas potencias por principio. Y, por la misma razón, todo lo que está ordenado al acto ha de atribuirse a las potencias.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como se acaba de decir (in c.), el carácter está ordenado al culto divino, que es una testimonianza de la fe manifestada a través de signos externos. Por eso se colige que el carácter debe residir en la potencia cognoscitiva del alma, que es donde reside la fe.

ARTICULO 5

¿Es indeleble el carácter impreso en el alma?

Infra q.66 a.9; q.82 a.8; *Sent.* 4 d.4 q.l a.3 q."4; *In Rom.* c.7 lect.l

Objeciones por las que parece que el carácter no está en el alma de modo indeleble.

1. Cuanto más perfecto es un accidente, más firme está en su sujeto de inhesión. Pero la gracia, que es más perfecta que el carácter —ya que el carácter está ordenado a la gracia como a su fin superior—, se pierde por el pecado. Luego mucho más el carácter.

2. Aún más: el carácter, como acabamos de decir (a.4), es una deputación para el culto divino. Pero algunos pasan del culto divino al culto contrario con la apostasía de la fe. Luego éstos deben perder el carácter sacramental.

3. Y también: si el fin desaparece, debe desaparecer también todo lo que está ordenado a él, ya que serían cosas sin finalidad: después de la resurrección final, por ejemplo, ya no habrá matrimonio porque no habrá generación, que es el fin del matrimonio. Ahora bien, el culto exterior a que se ordena el carácter no existirá ya en la Patria, donde nada se realizará en figura, sino todo en su desnuda realidad. Luego el carácter

sacramental no permanece siempre en el alma. Y, por tanto, no es indeleble.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Parmenianum*[12]: *Los sacramentos cristianos no imprimen su carácter con menos fuerza que el carácter corporal de la milicia.* Pero el carácter militar no se reimprime, sino que se *reconoce el que tenía* aquel que mereció el perdón del emperador, después de su culpa. Luego tampoco el carácter sacramental puede ser borrado.

Solución. *Hay que decir:* Como se acaba de decir (a.3), el carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo en sus fieles, de tal manera que como Cristo tiene la plena potestad del sacerdocio espiritual, así sus fieles se configuran en él en la participación de una potestad espiritual referida a los sacramentos y al culto divino. Por eso, Cristo no tiene carácter sacerdotal, sino que la potestad de su sacerdocio se compara con el carácter como lo que es pleno y perfecto con una participación. Ahora bien, el sacerdocio de Cristo es eterno, según las palabras del Sal 109,4: *Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.* Y de aquí viene que toda consagración, realizada en virtud del sacerdocio de Cristo, mientras dura la cosa consagrada, es permanente. Y esto acontece incluso en las cosas inanimadas: la consagración, por ej., de una iglesia o de un altar dura mientras no sean destruidos. Y como el sujeto del carácter es la parte intelectiva del alma, que es donde reside la fe, como se ha dicho (a.4 ad 3), es claro que siendo el entendimiento perpetuo e incorruptible, también el carácter reside en el alma de manera indeleblez.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia y el carácter no se encuentran en el alma de la misma manera. Porque la gracia reside en ella como una forma autónoma, mientras que el carácter reside en el alma, ya lo hemos dicho (a.2), como una virtud instrumental. Ahora bien, una forma autónoma reside en un sujeto acomodándose a la condición del sujeto, y puesto que el alma es mudable en esta vida en virtud de su libre albedrío, es lógico que la gracia resida en ella de forma mudable. La virtud instrumental, sin embargo, se acomoda más bien a la condición del agente principal. Y, por eso, el carácter reside en el alma de una manera indeleble, no por su propia perfección, sino por la perfección del sacerdocio de Cristo, del que se deriva el carácter como una virtud instrumental.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín[13] que *ni los mismos apóstatas pierden el bautismo, ya que cuando se arrepienten no se les bautiza de nuevo, con lo cual se indica que el bautismo no se puede perder.* Y la razón está en que el carácter es una virtud instrumental, como se ha dicho (a.l). Ahora bien, la esencia del instrumento consiste en ser movido por otro, y no en que se mueva a sí mismo, como sucede con la voluntad. Por eso, aunque la voluntad quiera lo contrario, el carácter no desaparece por la inmovilidad del agente principal.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque después de esta vida no subsista ya el culto externo, permanece, sin embargo, el fin de ese culto. Por eso, después de esta vida permanece el carácter: en los buenos para su gloria, y en los malos para su propia ignominia, como ocurre con los soldados, cuyo carácter militar se conserva también después de la victoria: en los que vencieron a título de gloria, y en los vencidos para su castigo.

ARTICULO 6

¿Imprimen carácter todos los sacramentos de la nueva ley?

Sent. 4 d.4 q.l a.4 q.ª2.3; d.7 q.2 a.l q.ª1; d.23 q.l a.2 q.ª3; *In Heb.* c.ll lect.7; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

1. Todos los sacramentos de la nueva ley comunican una participación del sacerdocio de Cristo. Pero el carácter sacramental, como se ha dicho (a.3.5), no es más que una participación del sacerdocio de Cristo. Luego parece'que todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

2. Aún más: el carácter es al alma, donde reside, lo que la consagración a los objetos consagrados. Pero todos los sacra-

12. C.13: ML 43,72. 13. *Ib.*, 1.2 c.13: ML 43,72.

/ La existencia del carácter sacramental y la imposibilidad de reiterar los sacramentos que lo imprimen, pertenece a la confesión de Trento (DS 1609).

mentos de la nueva ley comunican al hombre la gracia santificante. Luego todos los sacramentos de la nueva ley comunican el carácter.

3. Y también: el carácter es *res et sacramentum*. Pero en todos los sacramentos de la nueva ley hay algo que es *res* solamente, algo que es solamente *sacramentum* y algo que es *res et sacramentum*. Luego todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

En cambio los sacramentos que imprimen carácter no se pueden reiterar porque el carácter es indeleble, como se ha dicho (a. 5). Pero algunos sacramentos se reiteran, como es el caso de la penitencia y el matrimonio. Luego no todos los sacramentos imprimen carácter.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (q.62 a.1.5), los sacramentos de la nueva ley tienen una doble finalidad: el remedio del pecado y el culto divino. Ahora bien, es común a todos los sacramentos el ser remedio contra el pecado porque confieren la gracia. Pero no todos los sacramentos se ordenan directamente al culto, como es el caso de la penitencia, por la que el hombre queda libre del pecado —este sacramento nada nuevo da al hombre para el culto divino, sino que le restituye al estado anterior.

Pero un sacramento puede estar ordenado al culto de tres maneras. Primera, por la naturaleza de la misma acción sacramental. Segunda, preparando los ministros. Tercera, proveyendo de receptores. El sacramento que está ordenado al culto por la naturaleza de su misma acción sacramental es la Eucaristía, en la que el culto divino tiene su principal expresión por ser el sacrificio de la Iglesia. Este sacramento no imprime carácter porque no deputa al hombre a hacer o recibir alguna cosa ulterior en el orden sacramental, ya que este sacramento, como dice Dionisio en el III *De Eccles. Hier.* [14], *es el fin y la consumación de todos los demás sacramentos*. Pero contiene a Cristo mismo, en el que reside no el carácter, sino toda la plenitud del sacerdocio.

A la preparación de ministros para el culto pertenece el sacramento del orden porque este sacramento capacita a los hombres para comunicar los sacramentos a los demás.

Y a la provisión de receptores está reservado el sacramento del bautismo, por el que el hombre recibe la potestad de recibir todos los demás sacramentos de la Iglesia, por lo que al bautismo se le llama *puerta de los sacramentos*. A lo mismo está ordenada en cierto modo la confirmación, como en su lugar diremos (q.65 a.3). Por tanto, tres son los sacramentos que imprimen carácter: el bautismo, la confirmación y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todos los sacramentos hacen al hombre participante del sacerdocio de Cristo, puesto que le comunican algún efecto de él. Pero no todos los sacramentos deputan para hacer o recibir cosas que se refieren al culto del sacerdocio de Cristo. Esto es lo que se requiere para que el sacramento imprima carácter.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los sacramentos santifican al hombre, entendiendo por santidad la purificación del pecado por la gracia. Pero los sacramentos que imprimen carácter le santifican de una manera especial comunicándole una consagración que le deputa al culto divino, como ocurre con las cosas inanimadas, que también se las llama consagradas por estar destinadas al culto divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque el carácter es *res et sacramentum*, no todo lo que es *res et sacramentum* es carácter. Lo que en los demás sacramentos es *res et sacramentum* se dirá después (q.73 a.l ad 3; q.84 a.l ad 3).

14. P.l: MG 424.

CUESTIÓN 64

Las causas de los sacramentos [a]

Nos corresponde estudiar ahora las causas de los sacramentos (cf. q.60 Intr.), a saber, la causa principal, y la causa ministerial.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es solamente Dios quien produce el efecto interior de los sacramentos?—2. ¿Proviene sólo de Dios la institución de los sacramentos?—3. El poder de Cristo sobre los sacramentos.—4. ¿Pudo comunicar a otros ese poder?—5. ¿Tienen poder los pecadores para administrar los sacramentos?—6. ¿Pecan los pecadores administrando los sacramentos?—7. ¿Pueden los ángeles administrar los sacramentos?—8. ¿Se requiere en los sacramentos la intención del ministro?—9. ¿Se requiere en los sacramentos una fe verdadera, de tal forma que un infiel no sea capaz de administrarlos?—10. ¿Se requiere recta intención en los sacramentos?

ARTICULO 1

¿Es solamente Dios quien produce el efecto interior de los sacramentos o también lo produce el ministro?

Supra q.62 a.l; *Sent.* 4 d.l q.l a.4 q."l

Objeciones por las que parece que no solamente Dios, sino también el ministro produce el efecto interior de los sacramentos.

1. El efecto interior de los sacramentos consiste en que el hombre se vea libre del pecado y quede iluminado por la gracia. Ahora bien, pertenece a los ministros de la Iglesia *purificar, iluminar y **perfeccionar,*** como dice Dionisio en V *De Coel. Hier.**. Luego parece que no sólo Dios, sino también los ministros de la Iglesia, producen el efecto del sacramento.

2. Aún más: la administración de los sacramentos va acompañada de oraciones de petición. Ahora bien, Dios escucha de mejor grado las oraciones de los justos que las de cualquier otra persona, según aquello de Jn 9,31: *Si uno es religioso y cumple la voluntad de Dios, Dios a ése le escucha.* Luego parece que quien recibe los sacramentos de un ministro santo, recibe un efecto mayor y, por consiguiente, también el ministro produce algo del efecto interior del sacramento.

3. Y también: el hombre vale más que las cosas inanimadas. Pero hay cosas inanimadas que concurren en la producción del efecto interior del sacramento, porque *el agua toca el cuerpo y limpia el corazón,* como dice San Agustín en *Super Io.* [2]. Luego también el hombre concurre al efecto interior del sacramento, y no sólo Dios.

En cambio se dice en Rom 8,33: *Dios es quien justifica.* Y como el efecto interior de todos los sacramentos es la justificación, parece claro que sólo Dios es quien produce el efecto interior del sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Un efecto se puede producir de dos maneras. Una, como causa principal. Otra, como instrumento. Del primer modo sólo Dios produce el efecto interior del sacramento, ya porque sólo él penetra el alma, donde se produce el efecto sacramental —nadie puede obrar inmediatamente donde no está—, ya porque la gracia, que es un efecto interior del sacramento, proviene sólo de Dios, como se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.l 12 a.l). También el carácter, que es un efecto interior de algunos sacramentos, es una vir-

1. C.5 p.l § 3: MG 3,504. 2. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

a. Conecta directamente con la q.62 a.l-2. Sólo Dios realiza el efecto interior de la gracia como agente principal (a.1-3), pero los ministros de los sacramentos también son causas instrumentales (a.4-7) que deben prestar libremente su colaboración (a.7-9).

tud instrumental que proviene del agente principal, que es Dios.

De la segunda manera el hombre puede cooperar al efecto interior del sacramento actuando como ministro, ya que es lo mismo decir ministro que instrumento, puesto que la acción de ambos se realiza exteriormente, pero produciendo un efecto interior en virtud de la causa principal, que es Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La purificación que se atribuye a los ministros de la Iglesia no es la purificación concerniente al pecado. Se dice que los diáconos purifican, bien porque expulsan a los pecadores de la asamblea de los fieles, bien porque los preparan con piadosas exhortaciones a la recepción de los sacramentos.

2. *A la segunda haj que decir:* Las oraciones que acompañan a la administración de los sacramentos van dirigidas a Dios no por una persona privada, sino por toda la Iglesia, cuyas preces son agradables a Dios, según se lee en Mt 18,19: *Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre.* Sin embargo, no se puede decir que la devoción de un santo no coopere para este fin.

No obstante, el efecto propio del sacramento no se obtiene por la oración de la Iglesia o del ministro, sino por el mérito de la pasión de Cristo, cuya virtud actúa en los sacramentos, como se ha dicho (q.62 a.5). Por donde se deduce que el efecto del sacramento no es superior porque sea más santo el ministro, aunque algo puede conseguirse por la devoción del ministro en favor de quien recibe el sacramento, no porque el ministro lo produzca, sino porque lo consigue de Dios.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las cosas inanimadas cooperan al efecto interior del sacramento sólo instrumentalmente, como se ha dicho (c.). Y, de modo semejante, los hombres sólo ministerialmente cooperan en la producción del efecto sacramental, como también se ha dicho (c.).

ARTICULO 2

¿Son los sacramentos sólo una institución divina?

1-2 q.108 a.2; *Sent.* 4 d.2 q.l a.4 q."4; d.7 q.l a.l q.M ad 1; d.13 q.l a.2 q."6 ad 1.3; d.17 q.3 a.l q."5; /« *loann.* c.l lect.14

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son exclusivamente de institución divina.

1. Las cosas que han sido instituidas por Dios se nos han transmitido en la *Sagrada Escritura.* Ahora bien, hay cosas en los sacramentos que la *Sagrada Escritura* no menciona, por ej.: el crisma de la confirmación, el óleo de la ordenación sacerdotal y otras muchas cosas, palabras y acciones usadas en los sacramentos. Luego los sacramentos no son sólo de institución divina.

2. Aún más: los sacramentos son signos. Ahora bien, las cosas sensibles tienen, de suyo, un significado. Y no puede decirse que Dios se complazca más en unos significados que en otros, puesto que él aprueba todo lo que ha hecho (Gen 1,31), sino que esta preferencia parece propia más bien de los demonios, quienes, como dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei*[3], se dejan seducir por ciertos signos: *Los demonios son atraídos por las crea furas —que Dios hizo j no ellos— por la variedad de sus formas, no como animales por la comida, sino como espíritus por los signos.* Luego no se ve la necesidad de que los sacramentos sean de institución divina.

3. Y también: los Apóstoles hicieron las veces de Dios en la tierra. San Pablo, en efecto, dice en 2 Cor 2,10: *Lo que perdoné, si algo perdoné, por amor vuestro lo perdoné en la persona de Cristo,* es decir, como si el mismo Cristo lo hubiese perdonado. Así pues, parece que los Apóstoles y sus sucesores pueden instituir nuevos sacramentos.

En cambio instituir es dar a la cosa fuerza y vigor, como consta en la institución de las leyes. Pero el vigor del sacramento viene sólo de Dios, como ya se ha dicho (a.l; q.62 a.l). Luego sólo Dios puede instituir un sacramento.

3. C.6:ML41,717.

b. Es la doctrina sobre la gracia (T-II q.l 12 a.l): la gracia es creada y, si bien Dios es causa principal única, puede haber causas instrumentales, como la humanidad de Cristo (sol.l) y los sacramentos (sol.2).

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (Ib.), los sacramentos producen instrumentalmente efectos espirituales. Ahora bien, el instrumento recibe todo su vigor del agente principal. Pero los agentes, en lo que a los sacramentos se refiere, son dos, a saber: el que lo instituye y el que lo usa. Y, como el vigor del sacramento no puede venir de quien lo usa, ya que éste actúa sólo como ministro, sólo queda que el vigor del sacramento provenga del institutor. Y como el vigor del sacramento no puede provenir más que de Dios, es claro que sólo Dios es el institutor de los sacramentos[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Hay cosas en los sacramentos que han sido introducidas por los hombres, y éstas no son necesarias, sino que les confieren una cierta solemnidad, útil para mover a la devoción y reverencia en quienes los reciben. Pero hay otras cosas que sí son necesarias, y éstas son las establecidas por Cristo, que es Dios y hombre. Y aunque no todas nos han sido transmitidas en la *Sagrada Escritura,* la Iglesia las recibió por la transmisión familiar de los Apóstoles, como lo dice San Pablo en 2 Cor 11,34: *lo demás lo dispondré cuando vaya*[d].

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas sensibles tienen por naturaleza una cierta aptitud para significar efectos espirituales. Pero esta aptitud debe ser determinada a un significado específico por institución divina. Y esto es lo que quiere decir Hugo de San Víctor[4] cuando afirma que *el sacramento significa algo por institución divina.* Ahora bien, Dios ha preferido unas cosas a otras para los signos sacramentales, no porque limite su afecto a las cosas elegidas, sino porque éstas son más aptas para significar algo concreto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los Apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios en el gobierno de la Iglesia, constituida sobre la fe y los sacramentos de la fe '. Por tanto, de la misma manera que a ellos no les es permitido fundar otra Iglesia, tampoco les es permitido transmitir otra fe, ni instituir otros sacramentos, pues se dice que la Iglesia de Cristo ha sido construida por *los sacramentos que brotaron del costado de Cristo pendiente de la craz*[5].

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo en cuanto hombre potestad de producir el efecto interior del sacramento?

Sent. 4 d.5 q.l a.l; *In loann.* c.l lect.14; /« / *ad Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo en cuanto hombre no pudo producir el efecto interior de los sacramentos.

1. Tal y como se encuentra en Jn 1,33, dice San Juan Bautista: *El que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu Santo y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo.* Ahora bien, bautizar con Espíritu Santo es conferir interiormente la gracia del Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo descendió sobre Cristo en cuanto que era hombre, no en cuanto que era Dios, pues en cuanto Dios él da el Espíritu Santo. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, tuvo poder para causar el efecto interior de los sacramentos.

2. Aún más: tal y como se dice en Mt 9,6, el Señor afirma: *Sabed que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados.* Pero la remisión de los pecados es el efecto interior del sacramento. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, produce el efecto interior del sacramento.

3. Y también: la institución de los sacramentos pertenece al que, como agente principal, produce el efecto interior de ellos. Pero es manifiesto que Cristo instituyó los sacramentos. Por tanto, él es quien produce el efecto interior de ellos.

4. *De Sacram.* 1.1 p.9 c.2: ML 176,317.

5. *Glossa* LOMBARDI super Rom. 5,14: ML 191,1392; *Glossa Ordin.,* super Rom. 5,14 (6, 13 B).

c. La reflexión no es tanto histórica —no es posible encontrar para algunos sacramentos palabras institucionales de Cristo (q.72 a.l dif.l)—, sino teológica: los sacramentos expresan la gratuidad de Dios.

d. El Conc. de Trento dice que la Iglesia tiene poder sobre los sacramentos *«salva illorum substantia»* (DS 1728). Esto debe ser interpretado según la Const. *Sacramentum ordinis.* 1947 (DS 3858).

e. La Iglesia es comunión de gracia en visibilidad: se edifica por la fe y por los sacramentos (VAT. II, SC 59).

4. Todavía más: nadie puede conferir sin sacramentos el efecto de los sacramentos, a no ser que produzca dicho efecto por virtud propia. Pero Cristo, sin recurrir al sacramento, confirió el efecto del sacramento como consta por las palabras que dirigió a la Magdalena en Le 7,8: *Tus pecados te son perdonados.*

5. Por último: aquel por cuya virtud opera el sacramento, es el agente principal del efecto interior. Pero los sacramentos reciben su virtud de la pasión de Cristo y de la invocación de su nombre, según se dice en 1 Cor 1,13: *¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?* Luego Cristo, en cuanto hombre, produce el efecto interior.

En cambio dice San Agustín[6]: *En los sacramentos la virtud divina produce secretamente la salvación.* Pero la virtud divina pertenece a Cristo no como hombre, sino como Dios. Luego Cristo no realiza el efecto interior del sacramento en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

Solución. *Hay que decir:* Cristo produce el efecto interior de los sacramentos en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de diversa manera. En cuanto Dios lo hace por propia autoridad; y en cuanto hombre, meritoria y eficazmente, pero como instrumento. Ya hemos dicho (q.48 a.1.6; q.49 a.l), efectivamente, que la pasión de Cristo padecida por él en su naturaleza humana es causa meritoria de nuestra justificación: no como agente principal o por autoridad, sino de modo instrumental, en cuanto que la humanidad es instrumento de la divinidad, según se ha dicho más arriba (q.13 a.2.3; q.19 a.l).

Sin embargo, puesto que es un instrumento unido a la divinidad en su misma persona, esta humanidad de Cristo tiene una cierta principalidad y causalidad con respecto a los instrumentos separados, que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos, como se dijo más arriba (a.l). Por eso, como Cristo, en cuanto Dios, tiene poder de *autoridad* en los sacramentos, así, en cuanto hombre, tiene sobre ellos poder de ministro principal o de *excelencia.* Y este último poder se funda en cuatro prerrogativas: primera, en que el mérito y la virtud de su pasión operan en los sacramentos, como ya se ha dicho (q.62 a.5). Y puesto que la virtud de su pasión se nos comunica a nosotros por la fe, según se dice en Rom 3,25: *a quien Dios ha propuesto como instrumento de propiciación por su propia sangre mediante la fe,* fe que nosotros confesamos invocando el nombre de Cristo, a esta excelencia de la potestad de Cristo pertenece, en segundo lugar, el que los sacramentos se confieran en su nombre. Y puesto que los sacramentos obtienen su virtud de la institución, a la misma excelencia pertenece, en tercer lugar, el que Cristo, que confirió esta virtud a los sacramentos, haya tenido potestad para instituirlos. Y puesto que la causa no depende del efecto, sino más bien lo contrario, a dicha excelencia pertenece, en cuarto lugar, el que Cristo haya podido producir el efecto de los sacramentos prescindiendo de ellos *J.*

Respuesta a las objeciones. Consta en lo dicho, porque cada parte de las objeciones es verdadera según las distinciones que se han hecho.

ARTICULO 4

¿Pudo Cristo comunicar a sus ministros la misma potestad que él tuvo sobre los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.l a.2; a.3 q."1.2; *De Verít.* q.27 a.3 ad 17; *In loann.* c.l lect.14; /« / *ad Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo comunicar a sus ministros la potestad que él tenía sobre los sacramentos.

1. San Agustín en *Contra Máximum*[1] argumenta así: *si pudo y no quiso es que tuvo celos.* Pero la celotipia queda excluida de Cristo, en quien residía la plenitud de la caridad.

6. S. ISIDORO, *Etymol.,* 1.4 c.19: ML 82,255; GRACIANO, *Decretum,* p.2 cn.l q.l, can.84 *multi saecularium* (RF 1,1331). 7. L.2 c.7: ML 42,762.

/ Cristo en cuanto hombre es causa de nuestra salvación (q.48 a.l-4). Como unida al Verbo, su humanidad tiene «un poder de excelencia» respecto a los ministros. Notar que entre las prerrogativas de Cristo está la posibilidad de producir el efecto de los sacramentos sin el rito externo (c.). Se dirá en a.7 c. que «Dios no reduce su virtud a los sacramentos ni a los ministros de la Iglesia»; también q.68 a.2 c. Buen criterio para matizar el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», que con propiedad debe ser formulado cristológicamente: «sólo en el nombre de Jesucristo encontramos la salvación».

Luego, como Cristo no ha comunicado esa potestad propia a sus ministros, parece que es porque no ha podido comunicarla.

2. Aún más: a propósito de las palabras dejn 14,12: *Obras mayores aún hará,* comenta San Agustín[8]: *Yo diría que hacer justo a un pecador es una obra más importante que crear el cielo y la tierra.* Pero Cristo no pudo comunicar a sus discípulos el poder de crear el cielo y la tierra. Luego tampoco el de justificar al pecador. Y como la justificación del pecador se realiza por el poder que Cristo tiene sobre los sacramentos, parece claro que él no podía comunicar este poder a sus ministros.

3. Y también: a Cristo compete, como cabeza de la Iglesia, ser fuente de la gracia que se difunde de él a todos los demás, según las palabras de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Pero esta plenitud era incomunicable, ya que la Iglesia sería monstruosa al tener muchas cabezas. Luego parece que Cristo no pudo comunicar a sus ministros su poder.

En cambio comentando San Agustín[9] aquello de Jn 1,31: *Yo no le conocía,* afirma: *Juan desconocía que el Señor tuviera y se reservase exclusivamente para sí el poder sobre el bautismo.* Pero Juan no podía ignorar esto si ese poder fuese comunicable. Luego Cristo pudo comunicar este poder a sus ministros.

Solución. *Hay que decir:* Cristo, como se ha dicho ya (a.3), tuvo sobre los sacramentos un doble poder. Uno, el poder de *autoridad*'que le corresponde como Dios. Y este poder no pudo comunicarlo a ninguna creatura, como tampoco pudo comunicar la esencia divina. Otro, un poder de *excelencia,* que a él le corresponde como hombre. Y este poder sí pudo comunicarlo a sus ministros concediéndoles, digamos, tanta plenitud de gracia, que sus méritos produjesen el efecto de los sacramentos; que los sacramentos fuesen conferidos en sus nombres; que ellos mismos pudiesen instituir los sacramentos; y que pudiesen producir el efecto de los sacramentos sin rito externo con su propia voluntad. De hecho, cuanto más fuerte sea el instrumento unido, mejor puede comunicar su virtud al instrumento separado, como ocurre con la mano que comunica su fuerza al bastón.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo se abstuvo de comunicar a sus ministros su poder de excelencia no por celotipia, sino por el propio beneficio de los fieles: para que no pusiesen su esperanza en el hombre, y no se instituyesen diversos sacramentos, de los que podría originarse división en la Iglesia, como es el caso de los que decían: *Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas,* como se consigna en 1 Cor 1,12¿.

2. *A la segunda hay que decir* La objeción se refiere al poder de autoridad, que le compete a Cristo en cuanto Dios, aunque al poder de excelencia se le puede denominar de autoridad por comparación con el de los demás ministros, por lo que la *Glosa*[10], comentando las palabras de 1 Cor 1,13: *¿está Cristo dividido?,* dice que *pudo comunicar la autoridad del bautismo a quienes dio el ministerio.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para evitar el inconveniente de que hubiese diversas cabezas en la Iglesia, no quiso Cristo comunicar a sus ministros el poder de excelencia. Pero si lo hubiese comunicado, él hubiese sido la cabeza principal, y los demás, las secundarias.

ARTICULO 5

¿Pueden conferir los sacramentos los malos ministros?[h]

Infra a.9; *Sent.* 4 d.5 q.2 a.2 q.[a]1.2; d.7 q.3 a.l q.H ad 2; *Contra Geni.* 4 c.77; *In Heb.* c.7 lect.2

Objeciones por las que parece que los malos ministros no pueden conferir los sacramentos.

1. Los sacramentos de la nueva ley están destinados a borrar las culpas y a infundir la gracia. Ahora bien, los malos, por estar manchados, no pueden limpiar a otros de sus pecados, según se dice en Eclo 34,4:

8. *In loann. Trocí. 72* super 14,12: ML 42,762. 9. *In loann. Tract.* 5 super 1,31: ML 35,1419.
10. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1539; *Glossa Ordin.,* 6, 34 A.

g. El ministerio sólo tiene sentido como servicio a la comunidad cristiana; también sol.3.
h. Los a.5-7 precisan: 1. Que el ministro es eficaz sólo por la virtud que recibe (a.5 c. y sol.2); 2. Que no es simple condición, sino la presencia de la acción humana donde actúa Cristo y su comunidad (a.6 sol.2; a.7); 3. El ministro no sólo ha de ser válido sino también verdadero (a.5 sol.3, a.6 c. y sol.l).

¿Quépurera puede salir de los impuros? Además, si ellos no poseen la gracia, no parece que la puedan comunicar, ya que *nadie da lo que no tiene.* No parece, pues, que los malos puedan conferir los sacramentos.

2. Aún más: toda la virtud de los sacramentos proviene de Cristo, como ya se ha dicho (a.3; q.60 Intr., q.62 a.5). Pero los malos están separados de Cristo porque no tienen caridad, que es el lazo de unión entre los miembros y la cabeza, según las palabras de 1 Jn 41,6: *Quien permanece en la caridad, permanece en Dios, j Dios en él.* Luego parece que los malos no pueden conferir los sacramentos.

3. Y también: si falta alguna de las cosas que se requieren para la confección de un sacramento, éste no se realiza, como si faltase, por ej., la forma o la materia debida. Pero el debido ministro del sacramento es el que está limpio de pecado, según lo que se dice en Lev 21,17.18: *Si entre las familias de tu estirpe hubiera un 'hombre que tuviera un defecto no ofrecerá el pan a tu Dios ni accederá a su ministerio.* Luego parece que si el ministro es malo no se realiza el sacramento.

En cambio, comentando el pasaje de Jn 1,33: *Sobre quien vieres descender el Espíritu...,* afirma San Agustín[11]: *desconocía Juan que el Señor tuviera j se reservara exclusivamente para sí el poder sobre el bautismo, mientras que concedería la administración del mismo a los buenos y a los malos. ¿Qué te puede hacer un mal ministro si el Señor es bueno?*

Solución. *Hay que decir* Como ya se ha dicho (a.l), los ministros de la Iglesia actúan en los sacramentos como instrumentos, porque, de alguna manera, el concepto de ministro se identifica con el de instrumento. Pero también se ha dicho ya (q.62 a. 1.4) que el instrumento no actúa según su propia forma, sino según el impulso que recibe de quien le mueve. Por eso el instrumento, en cuanto tal, puede tener formas o cualidades diversas, además de la exigida para su función de instrumento. Así, por ej., el cuerpo del médico —instrumento del alma en el ejercicio de la ciencia médica— puede estar sano o enfermo; y un tubo por el que pasa el agua puede ser de plata o de plomo. Por consiguiente, los ministros de la Iglesia pueden conferir los sacramentos aunque sean malos.

11. ***In loann.*** *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1419.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los ministros de la Iglesia purifican de sus pecados a los hombres que se acercan a los sacramentos y les confieren la gracia no por su propia virtud, sino por el poder de Cristo, quien se sirve de ellos como de instrumentos. Y por eso, el efecto de los sacramentos no procura a los que los reciben una semejanza con los ministros, sino una configuración con Cristo.

2. *A la segunda hay que decir.* Por la caridad, los miembros de Cristo se unen a su cabeza para recibir de El la vida, porque, como se dice en 1 Jn 3,14: *El que no ama permanece en la muerte.* Pero puede uno servirse de un instrumento inanimado y separado de él, con tal de que se le una en la moción del impulso. Un artesano, por ej., trabaja de distinto modo valiéndose de las manos o del cuchillo. Pues así actúa Cristo en los sacramentos, sirviéndose de los malos ministros como de instrumentos inanimados. Y de los buenos como de miembros vivos.

3. *A la tercera hay que decir.* Una cosa es requerida en la confección del sacramento de doble modo. Uno, como algo absolutamente necesario. Y en el caso de faltar no se realizaría el sacramento, como cuando falta la debida forma o la debida materia. Otro, como algo conveniente. Y de este modo se requiere que los ministros de los sacramentos sean buenos.

ARTICULO 6

¿Pecan los malos ministros administrando los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.2 a.2 q."4; d.24 q.l a.3 q."5

Objeciones por las que parece que los malos ministros no pecan administrando los sacramentos.

1. Se es ministro de Dios en la confección de los sacramentos, y se es ministro de Dios en las obras de caridad, como se dice en Heb 13,16: *No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente, ésos son los sacrificios que agradan a Dios.* Pero los malos no pecan si son ministros de Dios en obras de caridad, antes bien, es aconsejable que las hagan, conforme a las palabras de Dan 4,24: *Acepta, oh rey, mi consejo: redime tus pecados con*

s. Luego parece que los malos no pecan administrando los sacramentos.

2. Aún más: quien participa en el pecado de otro se hace reo también de ese pecado, según se afirma en Rom 1,32: *Es digno de muerte no sólo el que comete el pecado, sino el que aprueba al que lo comete.* Pero si los malos ministros pecan administrando los sacramentos, también quienes los reciban de ellos pecarían participando en su pecado.

3. Y también: debe evitarse la situación de perplejidad, porque en esta situación el hombre se puede desorientar en modo de no poder evitar el pecado. Pero si los malos ministros pecasen administrando los sacramentos, quedarían en situación de perplejidad, porque en ocasiones también pecarían no administrando los sacramentos, cuando, por ejemplo, deben hacerlo por *necesidad de oficio,* según lo dicho en 1 Cor 9,16: *Ay de mí si no evangelizara, evangelizar es para mí necesario;* o deben hacerlo por *Apeligro* inminente, como es el caso de un niño en peligro de muerte ofrecido a un pecador para que lo bautice. Luego parece que los malos ministros no pecan administrando los sacramentos.

En cambio dice Dionisio en I *De Eccles. Hier.* [12] que *a los malos no les es permitido ni siquiera tocar los símbolos,* o sea, los signos sacramentales. Y en la Epístola *Ad Demophilum*[13] dice: *Un hombre semejante* —es decir, un pecador— *se manifiesta temerario acercando su mano a los ritos sacerdotales, no teme ni se avergüenza de realizar indignamente las acciones divinas pensando que Dios ignora lo que él conoce de sí mismo, cree que puede engañar con un falso nombre a quien él llama Padre j se atreve a pronunciar cristiformemente inmundas palabras —no digo oraciones— sobre los signos divinos.*

Solución. *Hay que decir:* Uno peca en su actuación *cuando no actúa como debe,* como dice el Filósofo en el libro *Ethicorum*[14]. Pero se ha dicho también ya (a.5 ad 3) que es conveniente que los ministros de los sacramentos sean santos, porque los ministros deben asemejarse a Dios, conforme a las palabras del Lev 19,2: *Sed santos porque yo soy santo,* y del Ecl 10,2: *Según el juez del pueblo así serán los ministros.* Y, por tanto, no hay duda de que si los malos se presentan como ministros de Dios y de la Iglesia, pecan en la administración de los sacramentos. Y como este pecado es una irreverencia contra Dios y una contaminación de las cosas sagradas por parte del hombre pecador, aunque los sacramentos sean incontaminables en sí mismos, resulta que tal pecado es, de suyo, mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las obras de caridad no están santificadas por una consagración, sino que pertenecen a la santidad de la justicia como partes de ella. Por eso, el hombre que se presenta como ministro de Dios en obras de caridad, si ya es justo, se santificará más. Y si es pecador, por ellas se dispone a la santidad. Pero los sacramentos tienen una santidad en sí mismos producida por la consagración. Por eso se exige del ministro la santidad de la justicia, para que esté en coherencia con el ministerio que desempeña. Por lo que actúa indignamente y peca quien ejercita este ministerio en estado de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien se acerca a recibir los sacramentos, los recibe ciertamente del ministro de la Iglesia, no en cuanto tal persona, sino en cuanto ministro de la Iglesia. Por eso, mientras la Iglesia le permite ejercer el ministerio, quien recibe un sacramento de él no comulga con su pecado, sino con la Iglesia, que lo tiene como ministro. Pero si la Iglesia lo rechaza degradándolo, excomulgándolo o suspendiéndolo, peca quien recibe de él un sacramento, porque entonces entra en comunión con su pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien se encuentra en pecado mortal, no se encuentra necesariamente desorientado y perplejo sin saber qué hacer, si por su oficio tiene que administrar un sacramento. Puede arrepentirse de su pecado y administrarlo lícitamente. No parece, sin embargo, que se vea libre de esa perplejidad si está decidido a permanecer en el pecado.

Pero en casos de necesidad, uno de esos casos en que también se dispensa a un laico, no pecaría bautizando. Porque entonces no actuaría como ministro de la Iglesia, sino como quien socorre a un necesitado. Mas no sucede lo mismo con los otros sacramentos, que no son tan necesarios como el bautismo, según se dirá (q.65 a.3.4; q.67 a.3).

12. P.l § 5: MG 3,377. 13. *Epist.* 8 § 2: MG 3,1093. 14. L.2 c.3 n.5 (BK 1104b21): S. TH., lect.3.6.

ARTICULO 7

¿Pueden los ángeles administrar los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.2 a.3; *Contra Cent.* 4 c.74

Objeciones por ks que parece que los ángeles pueden administrar los sacramentos.

1. Todo lo que puede un ministro inferior, lo puede también un ministro superior. Así, lo que puede el diácono lo puede también el sacerdote. Pero no al contrario. Ahora bien, los ángeles en el orden jerárquico son ministros superiores a todos los hombres, como consta por Dionisio en su libro *De Cael. Hier.* [15]. Luego, si los hombres administran los sacramentos, parece que, con mayor razón, los ángeles.

2. Aún más: en el cielo, los santos se asemejan a los ángeles, como se dice en Mt 22,30. Pero alguno de los santos del cielo puede administrar los sacramentos, puesto que el carácter sacramental es indeleble, como ya se ha dicho (q.63 a.5). Luego también los ángeles pueden administrar los sacramentos.

3. Y también: como se ha dicho más arriba (q.8 a.7), el demonio es la cabeza de los malos, y los malos son sus miembros. Pero los malos pueden administrar los sacramentos. Luego parece que también los demonios.

En cambio se dice en Heb 5,1: *Todo pontífice, tomado de entre los hombres, es constituido representante de los hombres en las cosas que se refieren a Dios.* Pero los ángeles, ni los buenos ni los malos, no han sido tomados de entre los hombres. Luego no han sido constituidos ministros en las cosas que se refieren a Dios, o sea, los sacramentos.

Solución. *Hay que decir.* Ya se ha dicho (a.3; q.62 a.5) que toda la virtud de los sacramentos deriva de la pasión de Cristo, que a él pertenece en cuanto hombre, cuya naturaleza tienen con él en común los hombres y no los ángeles. Precisamente por la pasión se dice de El en Heb 2,9 que es *un poco inferior a los ángeles.* Y por eso pertenece a los hombres, y no a los ángeles, dispensar los sacramentos y ser ministros de eUos.

Se ha de tener en cuenta, no obstante, que como Dios no ha vinculado su virtud a los sacramentos de tal manera que no pueda producir su efecto prescindiendo de ellos, así tampoco ha vinculado su poder a los ministros de la Iglesia de tal manera que no pueda concedérsele también a los ángeles. Y puesto que los ángeles buenos están al servicio de la verdad, si un ministerio sacramental es realizado por ellos, deberíamos ratificarlo como tal, porque sería una constatación de la voluntad divina: se dice, por ej., que algunos templos han sido consagrados por el ministerio angélico. Pero si los demonios, que son *espíritus mendaces* (1 Re 22,22.23; 2 Cro 18,21.22; Jn 8,44), realizasen un ministerio sacramental, no ha de ser ratificado por nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que los hombres hacen de *una forma inferior,* o sea, a través de sacramentos sensibles, adecuados a su naturaleza, lo hacen los ángeles, como ministros superiores que son, de *forma superior,* o sea, de modo invisible, *purgando, iluminando, perfeccionando*[16].

2. *A. la segunda hay que decir:* Los santos del cielo son semejantes a los ángeles en la participación de la gloria, pero no en la condición de naturaleza y, por tanto, tampoco en la utilización de sacramentos.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder que los malos tienen de administrar los sacramentos no les viene del hecho de ser miembros del demonio con su pecado.

ARTICULO 8

¿Se requiere la intención del ministro en la confección del sacramento?

Sufra q.60 a.8; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q.'l; d.7 q.3 a.l q.ªl ad 3; d.8 q.2 a.4 q."3 ad 1; d.30 q.l a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que la intención del ministro no se requiere en la confección del sacramento.

1. El ministro actúa en los sacramentos en calidad de instrumento. Pero la acción no se realiza según la intención del instrumento, sino según la intención del agente principal. Luego no se requiere la intención del ministro en la confección del sacramento.

2. Aún más: un hombre no puede conocer la intención de otro hombre. Y si fuese exigida la intención del ministro para la realización del sacramento, quien se acerca a recibirlo no podría saber si lo ha recibido o no, por lo que tampoco podría tener la certeza de su salvación, tanto más

15. C.9 § 2: MG 3,260.

16. DIONISIO AREOPAGITA, *De eccl. hier.*, c.5 p.l § 3: MG 3,504.

cuanto que hay sacramentos cuya recepción es necesaria para conseguir la salvación, como después se dirá (q.65 a.4).

3. Y también: no puede decirse que un hombre tiene intención de hacer una cosa cuando no está atento a lo que hace. Pero hay veces que los ministros de los sacramentos no prestan atención a lo que dicen o hacen, sino que están pensando en otra cosa. Luego, en este caso, no se realizaría el sacramento por falta de intención.

En cambio las cosas que se realizan sin intención son producto del azar. Pero esto no se puede afirmar de la acción sacramental. Luego la confección de los sacramentos requiere la intención del ministro.

Solución. *Hay que decir:* Cuando se quiere hacer una cosa y ésta puede tener diversos significados, es necesario que intervenga un elemento para determinarla a uno de ellos. Ahora bien, las acciones sacramentales pueden significar varias cosas. Así, la ablución con agua que tiene lugar en el bautismo, puede significar la limpieza del cuerpo, la salud corporal, un modo de divertirse y muchas cosas más. Por eso es preciso que intervenga la intención del que hace la ablución para determinarla precisamente a la realización del sacramento. Y esta intención se expresa por las palabras que se pronuncian en cada sacramento, por *¿).,jo te bautizo en el nombre del Padre...*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El instrumento inanimado no tiene intención con respecto al efecto producido. Y en lugar de la intención está el impulso que recibe del agente principal. Pero el instrumento animado, cual es el ministro, no solamente es movido, sino que también en cierto modo se mueve a sí mismo en cuanto que con la propia voluntad mueve sus miembros para obrar. Por eso se requiere su intención con la que se someta al impulso del agente principal, o sea, pretenda hacer lo que hace Cristo y la Iglesia'.

2. *A. la segunda hay que decir:* Acerca de esto hay dos opiniones. Algunos exigen al ministro intención mental y, si falta, no hay sacramento, aunque en el caso de los niños que no pueden desear el bautismo, este defecto es suplido por Cristo, que es quien bautiza internamente y, en el caso de los adultos que sí desean el bautismo, el defecto es suplido por su devoción y su fe.

Ahora bien, esta opinión puede mantenerse como satisfactoria en lo que se refiere al efecto más profundo del sacramento, que es la justificación. Pero en lo referente al efecto que es *res et sacramentum,* o sea, el carácter, no se ve cómo la devoción del sujeto pueda suplir la falta de intención del ministro, porque el carácter no se imprime nunca sin el sacramento.

Por eso, otros han opinado mejor diciendo que el ministro actúa movido por la persona de la Iglesia entera, de la que es ministro, y que las palabras que pronuncia manifiestan la intención de la Iglesia, y que esta intención es suficiente para la realización del sacramento, mientras que el ministro o quien lo recibe no manifiesten externamente una intención en contrario[J].

3. *A. la tercera hay que decir.* Si bien el que piensa en otra cosa no tiene la intención actual, tiene, sin embargo, la intención habitual, que basta para realizar el sacramento. Por ejemplo, si un sacerdote va a administrar un bautismo con intención de hacer lo que hace la Iglesia y, mientras lo administra, se le va el pensamiento a otra cosa, el sacramento se realiza en virtud de la intención primera. Aunque el ministro del sacramento debe procurar con toda diligencia tener también la intención actual. Pero esto no está enteramente en poder del hombre, porque sin que él lo pretenda, cuando quiere estar muy atento a una cosa, se pone a pensar en otra, según aquello del Sal 39,13: *Mi corazón me abandona.*

ARTICULO 9

¿Se requiere la fe del ministro para realizar el sacramento?

Sent. 4 d.6 q.l a.3 q."2.3

Objeciones por las que parece que la fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

i. Como persona humana, el ministro debe autodeterminarse e intentar libremente hacer lo que hacen Cristo y la Iglesia (DS 1611).

j. Aquí surgió la discusión entre internistas y externistas: ¿es suficiente hacer el rito sacramental, o hay que tener la voluntad expresa de querer lo que quieren Cristo y la Iglesia? El sacramento tiene una finalidad objetiva anterior a la voluntad del ministro; si éste consciente y libremente realiza lo prescrito por la Iglesia, entra ya en esa finalidad objetiva (a.9 sol.l; a.10 sol.l).

1. Acabamos de decir (a.8) que la intención del ministro es necesaria para la confección del sacramento. Ahora bien, *la fe dirige la intención,* como dice San Agustín en *Contra Julianum*[17]. Luego si falta la verdadera fe en el ministro no se realiza el sacramento.

2. Aún más: si un ministro de la Iglesia no profesa la verdadera fe, parece ser que es hereje. Pero los herejes no pueden administrar los sacramentos, porque dice San Cipriano en su Epístola *Contra haereticos*[18] que *todo lo que hacen los herejes es carnal, vano y falso, y nada de lo que ellos hacen debe ser aprobado por nosotros.* Y el papa San León en su Epístola *Ad Leonem Augustum*[19] afirma: *Es manifiesto que una cruel y monstruosa locura ha extinguido la luz de todos los celestiales sacramentos en la Iglesia de Alejandría. Ha sido arrebatada la oblación del sacrificio, no hay consagración del crisma, y las manos parricidas de los impíos han acaparado para sí todos los ministerios.* Luego la verdadera fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

3. Y también: los que no profesan la fe verdadera, parece que son separados de la Iglesia por excomunión, porque se dice en 2 Jn 10: *Si alguno viene a vosotros y no es portador de esta doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis;* y en Tit 3,10: *Al sectario, después de una y otra amonestación, rehuyelo.* Pero el excomulgado no puede administrar los sacramentos de la Iglesia, ya que está separado de ella, y es a ella a quien pertenece el ministerio de los sacramentos. Luego parece que la verdadera fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Petilianum Donatistam*[20]: *Tened presente que a los sacramentos de Dios nada les dañan las malas costumbres, de tal manera que por ellas vinieran a ser nulos o menos santos.*

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos dicho antes (c.5) que, puesto que el ministro interviene en los sacramentos en calidad de instrumento, no actúa por virtud propia, sino por la de Cristo. Y de la misma manera que pertenece a la propia virtud del hombre la caridad, también pertenece la fe. Por tanto, como la caridad del ministro no es requerida para la confección del sacramento, como se ha dicho más arriba (ib.), tampoco se requiere su fe, sino que un infiel puede administrar un verdadero sacramento, con tal de que no falten los otros requisitos necesarios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Puede acontecer que un ministro tenga fe defectuosa acerca de una cosa concreta, y no sobre la verdad del sacramento que administra. Como si, por ej., uno cree que el juramento es ilícito en todos los casos, y cree al mismo tiempo que el bautismo es eficaz para la salvación. En este caso, tal defecto de fe no impide la intención de conferir el sacramento.

Pero si la falta de fe es acerca del mismo sacramento que administra, aunque crea que el rito externo que practica no tiene ninguna eficacia interior, sabe, no obstante, que la Iglesia católica intenta con el rito externo administrar un sacramento. Por lo que, a pesar de su falta de fe, puede intentar hacer lo que hace la Iglesia, aunque piense que aquello no sirve para nada. Pues bien, solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento, porque, como se ha dicho antes (a.8 ad 2), el ministro actúa movido por la persona de toda la Iglesia, cuya fe suple la que le falta al ministro.

2. *A la segunda hay que decir* Algunos herejes, en la administración del bautismo, no observan la forma en que lo practica la Iglesia. Estos no confieren ni el sacramento ni el efecto del sacramento. Otros, sin embargo, sí que observan la forma en que la Iglesia lo practica. Pues bien, éstos confieren el sacramento, pero no el efecto del sacramento. Esto lo digo de aquellos cuya separación de la Iglesia es pública y notoria. Por lo que si alguno recibe de ellos un sacramento, peca. Y es este pecado el que impide conseguir el efecto del sacramento. Por eso, San Agustín[21] dice en su libro *De Fide Patrum: Manten firmemente la convicción y nunca dudes de que a los bautizados fuera de la Iglesia, si no vuelven a ella, el mismo bautismo les sirve de perdición;* y es por esto por lo que dice el papa San León que *en la Iglesia de Alejandría ha sido extinguida la luz de los sacramentos,* o sea, se ha extinguido la gracia del sacramento, no el sacramento.

San Cipriano, sin embargo, pensaba que los herejes ni siquiera conferían el sacramento. Pero en esto no se sigue su opinión,

17. L.4 c.3: ML 44,754. *Enarr. in Psalm.* ps.31, narr.2 ML 36,259. 18. *Epist.* 73 *Ad Januarium:* ML 3,1081. 19. *Epist.* 156 c.5: ML 54,1131. 20. *Contra litt. Petíliani,* 1.2 c.47: ML 43,298. 21. FULGENCIO, c.36: ML 40,776.

por lo que San Agustín[22] afirma: *El mártir Cipriano, que no quería reconocer el bautismo de los herejes y de los cismáticos, fue acompañado hasta el triunfo del martirio de tantos méritos, que esa sombra se desvaneció por la luz brillante de su caridad, y si alguna cosa tenía que expiar, fue cortada por la espada de su pasión.*

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de administrar los sacramentos se deriva del carácter espiritual, que es indeleble, como ya se ha dicho más arriba (q.63 a.3). Esto quiere decir que por el hecho de que alguien esté suspendido, excomulgado o degradado por la Iglesia, no pierde el poder de conferir los sacramentos, sino la licencia de usar este poder. Por eso confiere, ciertamente, el sacramento, pero peca confiriéndolo. E igualmente peca quien lo recibe de él, por lo que no recibe la gracia del sacramento, a no ser que le excuse la ignorancia.

ARTICULO 10

¿Se requiere la recta intención del ministro para la realización del sacramento?

Infra q.74 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q."2; Expos. litt.: d.ll q.2 a.l q.ª3 ad 1; d.30 q.l a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que se requiere la recta intención del ministro para la realización del sacramento.

1. Hemos dicho ya (a.8 ad 1) que la intención del ministro debe identificarse con la intención de la Iglesia. Pero la intención de la Iglesia es siempre recta. Luego la recta intención del ministro se requiere necesariamente para la realización del sacramento.

2. Aún más: una intención perversa es peor que una intención jocosa, pero la intención jocosa anula el sacramento, como sería el caso de un bautismo administrado no en serio, sino para reírse. Luego con mayor razón anulará el sacramento una intención perversa, como si, por ej., uno bautizase a otro para matarle después.

3. Y también: una intención perversa hace que toda la obra sea mala, como se dice en Le 11,34: *Si tu ojo está dañado, todo tu cuerpo estará en tinieblas.* Pero los sacramentos de Cristo, como dice San Agustín en *Contra Petilianut»*[2]*z,* no pueden ser contaminados por la maldad de los hombres. Luego parece que si hay perversa intención en el ministro, no se realiza el sacramento.

En cambio la intención perversa del ministro es una variante de su propia maldad. Pero la maldad del ministro no anula el sacramento. Luego tampoco la intención perversa.

Solución. *Hay que decir:* La intención del ministro se puede pervertir de dos maneras. Una, referente al sacramento mismo, como si, por ej., uno no pretende hacer un sacramento, sino una parodia. Esta perversidad anula el sacramento, muy especialmente cuando esta intención se manifiesta al exterior. Otra, referente a lo que sigue al sacramento, como si, por ej., un sacerdote intentase bautizar a una mujer para abusar de ella, o consagrar el cuerpo de Cristo para obtener un beneficio. Y puesto que lo que viene primero no depende de lo que viene después, esta perversidad de intención no destruye la verdad del sacramento, aunque el ministro peca gravemente por poner esta intención.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La intención de la Iglesia es recta en lo que se refiere a la confección del sacramento y en lo que se refiere a su uso. La primera asegura la realización del sacramento, la segunda, el mérito de quien lo administra. Por eso, el ministro que identifica su intención con la intención de la Iglesia en la primera rectitud y no en la segunda, realiza ciertamente el sacramento, pero sin méritos para él.

2. *A. la segunda hay que decir:* La intención lúdica o jocosa excluye la primera rectitud de intención, por la que se realiza el sacramento. Y, por tanto, no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La intención perversa corrompe la obra de quien pone esa intención, pero no la obra de otro. Por eso, la perversa intención del ministro en los sacramentos pervierte únicamente lo que es obra suya, no lo que es obra de Cristo, de quien él es ministro. Es como si un criado entregase a los pobres con intención depravada la limosna que su amo le dio para ellos con intención recta.

22. *De unic. bapt. cont. Petilianum,* c.13: ML 43,606.

23. *Contra litt. Petiliani,* 1.2 c.39: ML 43,293.

CUESTIÓN 65

El número de los sacramentos

Nos corresponde tratar ahora del número de los sacramentos (cf. q.60 Intr.). Y ésta es una cuestión que plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Son siete los sacramentos?—2. ¿Qué reciprocidad hay entre ellos?—3. Su jerarquía.—4. ¿Son todos los sacramentos necesarios para la salvación?

ARTICULO 1

¿Han de ser siete los sacramentos?

Sent. 4 d.2 q.l a.2; *Contra Gent.* 4 c.58; *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que los sacramentos no han de ser siete.

1. Los sacramentos reciben su eficacia de la virtud divina y de la pasión de Cristo [1]. Pero la virtud divina es única, y única es también la pasión de Cristo, porque, como se dice en Heb 10,14: *Mediante una sola oblación ha perfeccionado para siempre a los santificados.* Luego no debería haber más que un solo sacramento.

2. Aún más: los sacramentos están destinados a remediar el defecto del pecado. Pero este defecto es doble: la pena y la culpa. Luego serían suficientes dos sacramentos.

3. Y también: dice Dionisio[2] que los sacramentos pertenecen a las funciones de la jerarquía eclesiástica. Pero según el mismo autor[3], las funciones de la jerarquía son tres: *purificar, iluminar•jperfeccionar.* Luego no debería haber más que tres sacramentos.

4. Todavía más: dice San Agustín en XIX *Contra Faustum**" que los sacramentos de la nueva ley son menos numerosos que los de la antigua. Pero en la antigua ley no había ningún sacramento correspondiente a la Confirmación y a la Extremaunción. Luego éstos no deberían numerarse entre los sacramentos de la nueva ley.

5. Por último: como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.74 a.5; 2-2, q.l54 a.3), la lujuria no es el más grave de los pecados. Pero para combatir los demás pecados no se instituyó ningún sacramento. Luego tampoco debió instituirse el sacramento del matrimonio para combatir la lujuria.

En cambio parece que los sacramentos son más de siete. De hecho, los sacramentos son *signos sagrados.* Pero en la Iglesia tienen lugar otras muchas bendiciones realizadas con signos sensibles, como el agua bendita, la consagración del altar y cosas semejantes. Luego hay más de siete sacramentos.

2. Hugo de San Víctor afirma[5] que los sacramentos de la antigua ley eran las oblaciones, los diezmos y los sacrificios. Pero el sacrificio de la Iglesia es un sacramento que se llama eucaristía. Luego las oblaciones y los diezmos deberían llamarse también sacramentos.

3. Hay tres especies de pecados: original, mortal y venial. Ahora bien, contra el pecado original se instituyó el bautismo, y contra el pecado mortal, la penitencia. Luego, además de los siete, debería haber un octavo sacramento contra el pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (q.62 a.5; q.63 a.l), los sacramentos están destinados a dos fines: a perfeccionar al hombre en lo que se refiere al culto de Dios practicando la religión cristiana; y a ofrecer un remedio para el pecado. Pues bien, para conseguir ambos fines es oportuno que el número de los sacramentos sea siete.

En realidad, la vida del espíritu tiene una cierta semejanza con la vida corporal, como, en general, todas las cosas corporales tienen una semejanza con las espirituales. Ahora bien, en la vida corporal el individuo tiende a una doble perfección: una, referida

1. Q.62 a.5; q.64 a.2. 2. *De eccl. hier.,* c.5 p.l §2: MG 3,501. 3. *Ib.* §3: MG 3,504. 4. C.13: ML 42,355. 5. *De sacram.,* 1.1 p.2 c.2; p.l2 c.4: ML 176,344-351.

a. El número septenario es del siglo xo. Partiendo ya de la práctica eclesial, se buscan razones de conveniencia.

a la propia persona; otra, referida a la comunidad social en que vive, porque el hombre, por naturaleza, es un animal social. En lo que se refiere a sí mismo, el hombre se perfecciona en su vida corporal de dos maneras: una, directamente, adquiriendo alguna perfección; otra, indirectamente, evitando los inconvenientes de la vida, como son las enfermedades o cesas parecidas. El perfeccionamiento directo de la vida corporal tiene tres etapas. La primera es la generación, por la que el hombre comienza a ser y a vivir. Y a esta etapa corresponde en la vida espiritual el bautismo, que es una regeneración espiritual, según lo que se dice en Tit 3,5: *por el baño de la regeneración, etc.* La segunda etapa es el crecimiento, por el que uno llega a la plenitud de su estatura y de su fuerza. Y a esta etapa corresponde, en la vida del espíritu, la Confirmación, en la que se nos da el Espíritu Santo para robustecernos, por lo que Jesús dice a los discípulos ya bautizados, en Le 24,49: *permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos con la virtud de lo alto.* La tercera es la nutrición, con la que el hombre conserva la vida y el vigor, y a ésta corresponde, en la vida espiritual, la Eucaristía, por lo que dice el Señor en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros.*

Esto le sería suficiente al hombre si, corporal y espiritualmente, tuviese una vida impasible. Pero, como el hombre está sujeto a la enfermedad corporal y espiritual, que es el pecado, el hombre necesita un remedio para su enfermedad. Y este remedio es doble: uno, de curación, que le restituye la salud; y a este remedio corresponde, en la vida del espíritu, la Penitencia, según las palabras del Sal 40,5: *Sana mi alma porque he pecado contra ti.* El otro remedio es la recuperación de las fuerzas con una dieta adecuada y un conveniente ejercicio: y a este remedio corresponde, en la vida espiritual, la Extremaunción, que borra las reliquias del pecado y deja al hombre dispuesto para la gloria final, por lo que se dice en Sant 5,15: *Y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.*

En lo que se refiere a la comunidad social, el hombre se perfecciona de dos maneras. Primera, asumiendo el poder de gobernar la sociedad y de ejercer funciones públicas, cosas que corresponden en la vida espiritual al sacramento del orden, conforme a lo que se dice en Heb 7,27, que los sacerdotes ofrecen víctimas no sólo por sí mismos, sino también por el pueblo. Segunda, reproduciendo la especie, lo cual tiene lugar mediante el matrimonio, tanto en la vida corporal como en la espiritual, ya que el matrimonio no solamente es un sacramento, sino también una función de la naturaleza.

Y también se justifica el número septenario de los sacramentos por estar éstos destinados al remedio del pecado. Porque el bautismo está destinado a remediar la carencia de vida espiritual. La confirmación, a remediar la debilidad espiritual de los neófitos. La eucaristía, a remediar la proclividad hacia el pecado. La penitencia, a perdonar los pecados personales cometidos después del bautismo. La extremaunción, a perdonar las reliquias de los pecados no del todo desaparecidos, por negligencia o por ignorancia. El orden, a remediar la desorganización de la multitud. El matrimonio, a remediar la concupiscencia personal y la disminución de la población, producida por la muerte de los individuos.

Algunos, sin embargo, relacionan los siete sacramentos con las virtudes, las culpas y las penas. Y así, dicen que la fe corresponde al bautismo, dirigido contra la culpa original. A la esperanza, la extremaunción, dirigida contra la culpa venial. A la caridad, la eucaristía, dirigida contra las penas merecidas por la malicia. A la prudencia, el orden, dirigido contra la ignorancia. A la justicia, la penitencia, dirigida contra el pecado mortal. A la templanza, el matrimonio, dirigido contra la concupiscencia. A la fortaleza, la confirmación, dirigida contra la debilidad[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo agente principal emplea diversos instrumentos para producir distintos efectos. Depende de la obra que quiera realizar. Pues, de modo semejante, la virtud divina y la pasión de Cristo operan en nosotros con sacramentos diversos como con instrumentos diversos.

b. De acuerdo con la finalidad del sacramento —«para santificar a los hombres» (q.60 a.2 c.)—, la vida humana, individual y social, con sus necesidades, será referencia para determinar el número de sacramentos. Este criterio puede servir para la necesaria inculturación de los mismos (q.74 a.3 c.; q.75 a.5 c.).

2. *A. la segunda hay que dedr:* La culpa y la pena se diferencian por su especie —puesto que hay distintas especies de culpas y de penas—, y por la diversidad de estados y costumbres de los hombres.

Hay, pues, motivo para instituir más sacramentos, como se ha dicho antes (c.).

3. *A. la tercera hay que dedr:* En las acciones jerárquicas hay que distinguir: los agentes, los sujetos receptores y las acciones. Los agentes son los ministros de la Iglesia, y a ellos pertenece el sacramento del orden. Los sujetos receptores son los que se acercan a recibir los sacramentos, y son procreados mediante el matrimonio. Y las acciones consisten *&n purificar, iluminary perfeccionar.* Pero la sola purificación no puede ser sacramento de la nueva ley, que confiere la gracia, sino que pertenece a algunos sacramentales, como son la catcquesis y el exorcismo. La purificación y la iluminación conjuntamente pertenecen, según Dionisio [6], al bautismo, aunque secundariamente, por la recaída, pertenecen también a la penitencia y la extremaunción. Y, finalmente, el perfeccionar, referido a la vigorización de la virtud, pertenece a la confirmación; mas referido a la consecución del fin, pertenece a la Eucaristía.

4. *A la cuarta hay que dedr:* En el sacramento de la confirmación se nos da la plenitud del Espíritu Santo para robustecernos, y en la extremaunción se le prepara al hombre para recibir inmediatamente la gloria. Ahora bien, de ninguna de estas cosas se ocupa el *Antiguo Testamento,* y por eso ninguna cosa había en el *Antiguo Testamento* que correspondiese a estos sacramentos.

5. *A la quinta hay que dedr.* Era oportuno combatir la concupiscencia de la carne con un remedio especial dado por un sacramento. En primer lugar, porque esta concupiscencia no sólo vicia a la persona, sino también a la naturaleza. Y en segundo lugar, porque su ímpetu oscurece la razón [c].

6. *A la sexta (1 s.c.) hay que dedr:* El agua bendita y las otras bendiciones no se llaman sacramentos porque no conducen al efecto del sacramento, que es la consecución de la gracia. Sin embargo, disponen al sacramento: quitando obstáculos, como es el caso del agua bendita, utilizada contra las insidias del demonio y contra los pecados veniales; o produciendo cierta idoneidad para recibir el sacramento, y, así, se consagran el altar y los vasos por reverencia hacia la eucaristía.

7. *A. la séptima (2 s.c.) hay que decir.* Las oblaciones y los diezmos, tanto en la ley natural como en la ley mosaica, no se destinaban sólo a sostener a los ministros del culto y a los pobres, sino también a significar. Por eso eran sacramentos. Y, como este último sentido ahora lo han perdido, ya no son sacramentos.

8. *A. la octava (3 s.c.) hay que decir:* Para borrar el pecado venial no es necesaria la infusión de la gracia. Y, como cualquier sacramento de la nueva ley infunde la gracia, ninguno de ellos ha sido instituido directamente contra el pecado venial, que se borra con ciertos sacramentales, como el agua bendita y cosas semejantes.

Algunos [6], sin embargo, sostienen que la extremaunción fue instituida contra el pecado venial. Pero de esto hablaremos en el lugar correspondiente (véase *Suppl.,* q.30 a.l).

ARTICULO 2

¿Es correcto el orden de los sacramentos que acabamos de exponer?

Sent. 4 d.2 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el orden anteriormente establecido (a.l) no es correcto.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,46 que *primero es lo naturaly después lo espiritual.* Ahora bien, el matrimonio le da al hombre la primera generación, que es la natural; y el bautismo le engendra a una segunda vida, que es la espiritual. Luego el matrimonio debe preceder al bautismo.

2. Aún más: con el sacramento del orden se recibe el poder de realizar las acciones sacramentales. Pero el agente es anterior a su acción. Luego el orden debe preceder al bautismo y a los otros sacramentos.

6. *Ib.* § 3: MG 3,504.

c. La respuesta queda en los términos de la dif. De ahí no se puede concluir que el matrimonio no es más que un remedio contra la concupiscencia. También es un servicio a la comunidad (c. y a.4 c.) y símbolo eficaz de la unión entre Cristo y la Iglesia (a.3 c. y sol.2 y 4). Por lo demás, ¿no es muchas veces la concupiscencia un impedimento para la vida en comunidad?

3. Y también: la Eucaristía es alimento espiritual, y la confirmación se equipara al crecimiento. Pero el alimento es causa del crecimiento y, consiguientemente, lo precede. Luego la eucaristía debe ser anterior a la confirmación.

4. Todavía más: la penitencia dispone al hombre para la eucaristía. Pero la disposición precede a la perfección. Luego la penitencia debe preceder a la eucaristía.

5. Por último: lo que más se acerca al último fin, viene después. Pero la extremaunción, entre todos los sacramentos, es la que más se acerca al último fin de la bienaventuranza.

En cambio, ordinariamente, todos colocan los sacramentos en el orden precedente.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del orden de los sacramentos resulta de cuanto se ha dicho anteriormente (a.l). Porque de la misma manera que la unidad precede a la colectividad, así los sacramentos destinados a la perfección de una persona preceden naturalmente a los sacramentos destinados a la perfección de la colectividad. Y ésta es la razón de poner en último lugar el orden y el matrimonio, que están destinados a la perfección de la colectividad. Pero el matrimonio después del orden, ya que el matrimonio participa menos de la vida espiritual, a la cual están destinados los sacramentos.

Entre los sacramentos destinados a la perfección de una persona, tienen primacía natural los destinados a la perfección de la vida espiritual directamente sobre los destinados a este mismo fin de manera indirecta, removiendo impedimentos, como sucede con la penitencia y la extremaunción. Pero la extremaunción, que es la que completa el restablecimiento espiritual, es posterior a la penitencia, que lo inicia.

Entre los otros tres sacramentos es claro que tiene la precedencia el bautismo, que es regeneración espiritual; sigue la confirmación, que está destinada a la perfección formal de la virtud, y, finalmente, la eucaristía, que está destinada a la perfección del fin [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El matrimonio, por estar destinado a la vida natural, cumple una función de la naturaleza. Pero, en lo que tiene de espiritual, es sacramento. Y porque tiene sólo un mínimo de espiritualidad, se le pone en último lugar.

2. *A la segunda hay que decir.* Se tiene el poder de actuar en la medida en que se tiene la perfección del ser. Por eso los sacramentos que perfeccionan al hombre en sí mismo son anteriores al sacramento del orden, por el que el hombre perfecciona a los demás.

3. *A. la tercera hay que decir* El alimento precede al crecimiento como causa, pero sigue también al crecimiento manteniendo al hombre en su estatura y en su vigor. Por eso, puede la eucaristía anteponerse a la confirmación, como hace Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.* [7], y puede posponerse, como afirma el Maestro *Sententiarum* IV[8].

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento sería correcto si la penitencia se requiriese para la eucaristía como preparación necesaria. Pero esto no es cierto, porque uno que esté sin pecado mortal no tiene necesidad de la penitencia para recibir la eucaristía. Con lo que se manifiesta que la penitencia dispone a la eucaristía ocasionalmente, o sea, supuesto el pecado. Por eso se dice en 2 Cro 33,18 [9]: *Tú, Señor de losjustos, no impusiste penitencia a losjustos.*

5. *A la quinta hay que decir:* Ya hemos dicho la razón por la que la extremaunción es el último de los sacramentos destinados a la perfección del individuo.

ARTICULO 3

¿Es la Eucaristía el sacramento más importante? [e]

Sent. 4 d.7 q.l a.l q."3; d.8 q.l a.l q.'l; *De Verít.* q.27 a.4

Objeciones por las que parece que la Eucaristía no es el sacramento más importante.

7. C.3, p.l; c.4, p.l: MG 3,424-472. 8. D.2 c.l; d.8, c.l. 9. Cf. *Oratío Manaste,* v.8.

d. Dada la correspondencia entre la vida corporal y la vida espiritual (a.l c.), el discurso es lógico. Podemos hablar de un organismo sacramental.

e. Centrando todos los sacramentos en la eucaristía, se vuelve a la tradición patrística. El efecto *(res)* de la eucaristía es la unidad del cuerpo místico, donde todos los sacramentos encuentran consistencia (q.79 a.l); es el sacramento al que apunta intencionalmente el bautismo (q.68 a,9 sol.5; q.73 a.3; q.79 a.l sol.l) y donde los demás reciben la virtud de santificar (q.72 a.12 sol.3).

1. El bien común es superior al privado, como se dice en I *Ethic.* [10]. Pero el matrimonio está destinado al bien común de la especie humana mediante la generación, mientras que la eucaristía está destinada al bien privado de quien la recibe. Luego la eucaristía no es el sacramento más importante.

2. Aún más: parece que los sacramentos más importantes han de ser conferidos por ministros más importantes también. Ahora bien, los sacramentos de la confirmación y del orden son conferidos sólo por el obispo, que es un ministro de mayor rango que el simple sacerdote, que se encarga de realizar la eucaristía. Luego esos sacramentos son más importantes.

3. Y también: los sacramentos son tanto más importantes cuanto mayor es su eficacia. Pero algunos sacramentos imprimen carácter, como es el caso del bautismo, la confirmación y el orden, cosa que no hace la eucaristía. Luego esos otros sacramentos son más importantes.

4. Por último: se dice que una cosa es superior cuando otras dependen de ella y no al contrario. Ahora bien, la eucaristía depende del bautismo porque nadie puede recibirla si no está bautizado. Luego el bautismo es superior a la eucaristía.

En cambio dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.* [n] que *nadie alcanza la perfección jerárquica más que por la santísima eucaristía.* Luego este sacramento es el más importante y el culmen de los demás.

Solución. *Hay que decir:* Hablando en absoluto, la eucaristía es el más importante de todos los sacramentos. Y esto resulta de tres consideraciones. Primera, porque contiene realmente a Cristo en persona, mientras que los otros contienen una virtud instrumental participada de Cristo, como se ha dicho más arriba (q.62 a.4 ad 3; a.5). Y ya se sabe que ser una cosa por esencia es más importante que serlo por participación.

Segunda, por la relación de los sacramentos entre sí. Todos los demás sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin. Es claro, por ej., que el sacramento del orden está destinado a la consagración de la eucaristía, el bautismo tiende a recibirla, la confirmación dispone a no abstenerse de ella por vergüenza, la penitencia y la extremaunción preparan al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo y, finalmente, el matrimonio se aproxima a la eucaristía al menos por su significado, en cuanto que significa la unión de Cristo con la Iglesia, cuya unidad está representada en el sacramento de la eucaristía, por lo que el Apóstol dice en Ef 5,32: *Este sacramento es grande, lo digo refiriéndolo a Cristo y a la Iglesia.*

Tercera, por el mismo ritual de los sacramentos, porque la recepción de casi todos ellos se completa recibiendo también la eucaristía, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[12]. Y así vemos cómo los ordenados y los recién bautizados comulgan.

Ahora bien, el orden de importancia entre los otros sacramentos depende de puntos de vista. Porque, atendiendo a la necesidad, el bautismo es el más importante. Y si nos fijamos en la perfección el más importante es el del orden. Y la confirmación ocupa entre éstos un puesto intermedio. La penitencia y la extremaunción, sin embargo, tienen un rango inferior a los anteriores porque, como se ha dicho antes (a.2), están destinados no directa sino indirectamente a la vida cristiana, en cuanto que remedian los eventuales defectos. Entre los dos, además, la extremaunción se compara a la penitencia, como la confirmación con el bautismo, de tal modo que la penitencia es más necesaria, mientras que la extremaunción es más perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El matrimonio persigue el bien común corporal, mientras que la eucaristía contiene sustancialmente el bien común espiritual de toda la Iglesia.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden y la confirmación habilitan a los fieles para funciones especiales que pertenecen al oficio del príncipe. Por eso, la administración de estos sacramentos es competencia del obispo, que es como un príncipe de la Iglesia. El sacramento de la eucaristía, sin embargo, no habilita al hombre a función alguna especial, sino que este sacramento es, más bien, el fin de todas las funciones, como se ha dicho ya (c.).

3. *A la tercera hay que decir.* Ya se ha dicho (q.63 a.3) que el carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo. Por eso, el sacramento que une al hombre con el mismo Cristo en persona es más digno que el sacramento que imprime el carácter de Cristo.

10. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. Tu., lect.2. 11. P.l: MG 3,425. 12. *Ib.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento parte del punto de vista de la necesidad, en cuyo caso el bautismo, por ser de la máxima necesidad, es también el sacramento más importante. De la misma manera que el orden y la confirmación tienen una cierta superioridad por razón de quien los administra. Y lo mismo el matrimonio, por razón de su significado. Porque puede suceder que una cosa, en un determinado aspecto, sea más importante, aunque en su realidad lo sea menos.

ARTICULO 4

¿Son todos los sacramentos necesarios para la salvarían?

Sent. 4 d.7 q.l a.l q.ª2; d.8 q.l a.2 q.ªl; d.23 q.l a.l q.ª3 ad 1; *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que todos los sacramentos son necesarios para la salvación.

1. Lo que no es necesario parece ser que es superíluo. Pero ningún sacramento es superfluo, porque *Dios no hace cosas inútiles.* Luego todos los sacramentos son necesarios para la salvación.

2. Aún más: de la misma manera que en Jn 3,5 se dice del bautismo: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios,* así también en Jn 6,54 se dice de la eucaristía: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Luego como el bautismo es necesario, también lo es la eucaristía.

3. Y también: sin el sacramento del bautismo uno se puede salvar con tal de que sea una fuerza mayor, y no el desprecio de la religión, lo que le ha impedido su recepción, como se dirá después (q.68 a.2). Ahora bien, de cualquier sacramento que se trate, el desprecio de la religión impide la salvación del hombre. Luego, por la misma razón, todos los sacramentos son necesarios para conseguir la salvación.

En cambio los niños se salvan con sólo el bautismo sin los otros sacramentos.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es necesaria con respecto al fin, que es de lo que ahora se trata, de dos maneras. Una, sin la cual no se puede conseguir el fin. Así se dice necesaria la comida para mantener la vida humana. Esta es una necesidad absoluta. Otra, sin la cual no se puede conseguir el fin con tanta facilidad. Así se dice necesario el caballo para caminar. Esta no es una necesidad absoluta.

Según la primera manera de necesidad hay tres sacramentos necesarios. Dos para el individuo: el bautismo, absolutamente necesario, y la penitencia, supuesto el pecado mortal después del bautismo. El sacramento del orden es necesario para la Iglesia, porque, como se dice en Prov 11,14: *Donde no hay gobernador el pueblo se derrumba.*

Según la segunda manera de necesidad son necesarios los otros sacramentos, porque la confirmación perfecciona en cierto modo el bautismo; la extremaunción, la penitencia; y el matrimonio conserva la comunidad de la Iglesia con la procreación/.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Para que una cosa no sea superflua es suficiente que sea necesaria de la primera o segunda manera. Y así son necesarios todos los sacramentos, según lo dicho (c.).

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Señor han de ser entendidas, como dice San Agustín en *Super lo.* [13], de la comida espiritual y no sólo de la sacramental.

3. *A la tercera hay que decir:* El desprecio de todos los sacramentos sí es un obstáculo para la salvación. Pero no hay desprecio del sacramento cuando uno no se cuida de recibir uno que no es necesario para la salvación. De lo contrario, quienes no reciben el sacramento del orden y los que no contraen matrimonio despreciarían estos sacramentos.

13. *Tract.* 26 super 6,54: ML 35,1614.

/ Tanto aquí como en el a.3 se afirma implícitamente que, si bien hay una definición común para los siete sacramentos y cabe un organismo sacramental, nos movemos en el campo de la analogía (q.60 a.l sol.3).

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

En el proceso de iniciación cristiana el bautismo es el primer sacramento, como la regeneración espiritual por la que el hombre «empieza a ser y a vivir como cristiano» (q.65 a.l). El tratado de sacramentos en general tiene como punto de partida el bautismo; y así lo dicho en las q.60-65 se concreta en la celebración bautismal sin mayores dificultades.

Santo Tomás sitúa su reflexión teniendo como referencia fundamental la *Escritura;* Jn 3 y Rom 6 son lugares muy importantes. Conoce bien la tradición latina, representada especialmente por San Agustín; también tiene conocimiento de la tradición oriental a través de San Juan Damasceno y San Juan Crisóstomo cuando entre los nombres para el bautismo incluye «iluminación». Aquí como al escribir sobre la confirmación, trae la autoridad de Dionisio, autor desconocido del s.V, que Santo Tomás creía representante inmediato de la tradición apostólica. Especialmente cuando habla sobre el ministro y sujeto del bautismo, muestra buena información sobre la legislación canónica tanto en los concilios como en los decretos.

Sin duda hoy tenemos información más amplia y detallada de las fuentes litúrgicas y patrísticas, y una legislación canónica más precisa. Pero en este breve tratado sobre el bautismo hay algunos puntos de interés permanente:

1. La mediación de la Iglesia o comunidad de fieles en la eficacia de la celebración sacramental; aspecto muy destacado en el bautismo de los niños (q.68 a.9 c).

2. Realismo de la representación simbólica: significando la muerte y resurrección de Cristo, el bautismo realmente integra en el misterio pascual (q.66 a.8; q.69 a.1-3). Es la visión patrística confesada en el Vaticano II: «en el rito sagrado del bautismo se representa y realiza el consorcio con la muerte y resurrección de Cristo» (LG 7).

3. El bautismo es una profesión de fe; no sólo de fe objetiva de la Iglesia, sino también de la fe subjetiva que vive la comunidad creyente y que debe participar quien recibe el sacramento. Incluso en el caso de los niños esa fe parece imprescindible para la justificación (q.68 a.9 sol.3). Según la intensidad de la fe o entrega personal, será también la eficacia santificadora del sacramento (q.69 a.8c).

CUESTIÓN 66

El sacramento del bautismo

Ahora nos corresponde tratar de cada uno de los sacramentos en particular (cf. q.60 Introd.). En primer lugar, del bautismo. Segundo, de la confirmación (q.72). Tercero, de la Eucaristía (q.73). Cuarto, de la penitencia (q.84). Quinto, de la extremaunción *(Suppl.,* q.29). Sexto, del orden (Ib., q.34). Séptimo, del matrimonio (Ib., q.41).

Él primero plantea una doble consideración. Primera, el bautismo en sí mismo. Segunda, la preparación del bautismo (q.70).

La primera implica cuatro aspectos. Primero, elementos constitutivos del bautismo. Segundo, el ministro de este sacramento (q.67). Tercero, los que reciben este sacramento (q.68). Cuarto, el efecto de este sacramento (q.69).

El primer aspecto plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Consiste el bautismo en la ablución?—2. La institución de este sacramento.—3. ¿Es el agua la materia propia de este sacramento?—4. ¿Se requiere que el agua sea pura?—5. ¿Es jo *te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* la forma adecuada de este sacramento?—6. ¿Se puede bautizar con la fórmula *yo te bautizo en el nombre de Cristo?*—7. ¿Es necesaria la inmersión en el bautismo?—8. ¿Se requiere la triple inmersión?—9. ¿Puede reiterarse el bautismo?—10. El rito bautismal.—11. La diversidad de bautismos.—12. La relación entre ellos.

ARTICULO 1

¿Consiste el bautismo en la misma ablución?"

Sent. 4 d.3 a.l; Expos. litt.

Objeciones por las que parece que el bautismo no consiste en la misma ablución.

1. La ablución corporal pasa, mientras que el bautismo permanece. Luego el bautismo no consiste en la ablución, sino que es más bien *regeneración j sello j custodia e iluminación,* como dice San Juan Damasceno en el IV libro ».

2. Aún más: dice Hugo de San Víctor[2] que el bautismo es el agua santificada por la palabra de Dios para borrar los pecados. Pero el agua no es la ablución, sino que la ablución es un uso del agua.

3. Y también: dice San Agustín en *Super Io.*[3]: *Cae la palabra sobre el elemento y se hace el sacramento.* Pero el elemento es la misma agua. Luego el bautismo es la misma agua, y no la ablución.

En cambio se dice en Eclo 34,30: *Quien se lava por haber tocado un muerto, y de nuevo vuelve a tocarle, ¿para qué le aprovecha su ablución?* Parece, pues, que el bautismo es la misma ablución o lavado.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo hay que distinguir tres cosas: lo que es *sacramentum tantum,* lo que es *res et sacramentum* y lo que es *res tantum*[4]. Pues bien, el *sacramentum tantum* es el elemento visible y externo, signo del efecto interior: en eso consiste la noción de sacramento. Pero lo que exteriormente impresiona los sentidos es el agua y su uso, que es la ablución. Por eso algunos opinaron que el sacramento es el agua, como parecen decir las palabras de Hugo de San Víctor, quien define el sacramento en general[5] diciendo

1. *Defideorth.* c.9: MG 94,1121. 2. *De sacram.* 1.2 p.6 c.2: ML 176,443. 3. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 4. Esta terminología se ha hecho clásica y preferimos dejarla así también en otros lugares. 5. *De sacram.* 1. p.9 c.2: ML 176,317.

a. Concreta en el bautismo las tres etapas del dinamismo sacramental (q.63 a.3 sol.2). Esta q.66 se refiere al signo externo *(sacramentum tantum).*

que es un elemento material, y, al hablar de la definición del bautismo en concreto[6], dice que es el *agua.*

Puesto que los sacramentos de la nueva ley producen una cierta santificación, para que haya sacramento deberá producirse una santificación. Ahora bien, en el agua esta santificación no se produce, sino que en ella tiene lugar una virtud instrumental de santificación no permanente, sino fluyendo hacia el hombre, que es el sujeto de la verdadera santificación. Por lo que el sacramento no se realiza en el agua, sino en la aplicación del agua al hombre, que es la ablución. Por eso el Maestro, en 3 dist. IV *Sent.* c.l, dice que *el bautismo es la ablución exterior del cuerpo realizada con las palabras prescritas.*

La *res et sacramentum* es el carácter bautismal, que es la cosa significada por la ablución exterior y es el signo sacramental de la justificación interior. Y la *res tantum* es esta justificación interior, o sea, es la cosa significada sin que ella sea signo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el bautismo permanecen lo que es *sacramentum et res,* esto es, el carácter, y lo que es *res tantum,* o sea, la justificación interior. El carácter, sin embargo, permanece indeleblemente, como se ha dicho ya (q.63 a.5), mientras que la justificación permanece de modo que se puede perder. San Juan Damasceno, por tanto, definió el bautismo no como un rito externo, que es el *sacramentum tantum,* sino como una realidad interna, utilizando dos denominaciones que se refieren al carácter: *sello* y *custodia.* Y esto porque el carácter, que se llama sello, custodia, de suyo, el alma en el bien. Y aplica también dos denominaciones al último efecto del sacramento: la de *regeneración,* porque el hombre por el bautismo comienza la nueva vida de justicia, y la de *iluminación,* que pertenece especialmente a la fe con la que el hombre recibe la vida sacramental, conforme a las palabras de Heb 2,4: *el justo vive de la fe.* El bautismo, en efecto, es una profesión de fe. Por eso se le denomina *sacramento de la fe*[7].

De modo semejante, Dionisio definió el bautismo con relación a los otros sacramentos diciendo en II *De Eccl. Hier.*[8] que es *un cierto principio que dispone nuestras almas para la oportuna recepción de las acciones sagradas prescritas para nosotros.* Y también lo define con relación a la gloria celestial, que es el fin común de los sacramentos, diciendo que *es camino que nos lleva al descanso celestial.* Y lo define, además, con relación al principio de la vida espiritual, con estas palabras: *Transmisión de nuestra sagrada y divinísima regeneración* [b].

2. *A la segunda hay que decir:* Ya hemos dicho (c.) que no se puede seguir la opinión de Hugo de San Víctor en este punto. Puede, no obstante, decirse que el bautismo es el agua considerando que el agua es el principio material del bautismo, en cuyo caso sería una denominación causal.

3. *A la tercera hay que decir:* Cayendo la palabra sobre el elemento se hace el sacramento, pero no en el elemento, sino en el hombre, a quien se aplica el elemento con la ablución. Y esto es lo que significan las palabras que acompañan al elemento cuando se dice: *Yo te bautizo,* etc.[c].

ARTICULO 2

¿Fue instituido el bautismo después de la pasión?

Infra q.73 a.5 ad 4; *Sent.* 4 d.3 a.5 q."2.3

Objeciones por las que parece que el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo.

1. La causa es anterior al efecto. Pero la pasión de Cristo opera en los sacramentos de la nueva ley. Luego la pasión de Cristo es anterior a los sacramentos de la nueva ley. Y muy especialmente a la institución del bautismo, puesto que dice el Apóstol en Rom 6,3: *Los que hemos sido*

6. *De sacram.* 1.2 p.6 c.2: ML 176,443. 7. Cf. SAN AGUSTÍN, Ep. 98 *Ad Bonifac.:* ML 33,364; SAN AMBROSIO, *De spir. Sancto,* 1.1 c.3: ML 16,743. 8. P.l § 1: MG 3.391.

b. El bautismo es «profesión de la fe». «Iluminación» es término de la tradición oriental para designar al bautismo (q.66 a.3 sol.l; q.69 a.5). De ahí una dificultad para determinar el sujeto del bautismo cuando se trata de bautizar a los niños (q.68 a.8-12).

c. Siguiendo la doctrina de San Agustín, la palabra pronunciada en la fe es signo eficaz de la Palabra que actúa en los elementos sacramentales. Sólo en esta idea cabe aplicar el binomio de «materia-forma» (a.3-5).

bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley reciben su eficacia del mandato de Cristo. Pero Cristo dio a sus discípulos el mandato de bautizar cuando, después de su pasión y resurrección, les dijo: *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, etc.,* como se dice en Mt 28,19. Luego parece que el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo.

3. Y también: como hemos dicho ya (q.65 a.4), el bautismo es un sacramento necesario. Y así vemos cómo desde el momento de su institución los hombres han sido obligados a bautizarse. Pero antes de la pasión de Cristo los hombres no tenían obligación de bautizarse, ya que todavía estaba en vigor la circuncisión, que fue reemplazada por el bautismo. Luego parece que el bautismo no fue instituido antes de la pasión de Cristo.

En cambio dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania*[9]: *Desde el momento en que Cristo se sumergió en el agua, el agua borra los pecados de todos.* Pero esto sucedió antes de su pasión. Luego el bautismo fue instituido antes de la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho más arriba (q.62 a.l), los sacramentos tienen el poder de conferir la gracia por su institución, de donde se deduce que el momento de la institución de un sacramento es cuando recibe el poder de producir su efecto. Pero el bautismo recibió este poder cuando Cristo fue bautizado. Luego en aquel momento quedó instituido el bautismo como sacramento[d].

Sin embargo, la obligación de bautizarse fue impuesta a los hombres después de la pasión y resurrección, sea porque en la pasión de Cristo acabaron los sacramentos prefigurativos, a los que reemplazó el bautismo y los otros sacramentos de la nueva ley, sea también porque el hombre queda configurado por el bautismo a la pasión y resurrección de Cristo en cuanto muere al pecado y comienza una nueva vida de justicia. Por eso, fue preciso que Cristo padeciese y resucitase antes de imponer a los hombres la necesidad de configurarse a su muerte y resurrección.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* También antes de la pasión de Cristo el bautismo recibía su eficacia de la pasión de Cristo en cuanto la prefiguraba, pero de distinto modo que los sacramentos de la antigua ley. Porque éstos eran solamente figuras. El bautismo, sin embargo, recibía la virtud de justificar del mismo Cristo, virtud que también hacía salvífica la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir:* No era conveniente que Cristo, venido para abolir las figuras cumplidas en él, coartase a los hombres con muchas de estas figuras. Por eso, antes de su pasión no impuso como precepto el bautismo, que ya estaba instituido, sino que quiso habituar a los hombres a recibirlo, y especialmente al pueblo judío, para el que todos los acontecimientos eran prefigurativos, como dice San Agustín en IV *Contra Faustum*[10]. Pero después de la pasión y resurrección impuso como precepto la necesidad del bautismo no sólo a los judíos, sino también a los gentiles, cuando dijo: *Id, enseñad a todas las gentes.*

3. *A. la teñera hay que decir:* Los sacramentos no son obligatorios hasta que se imponen bajo precepto. Lo cual, como hemos dicho antes (in c. y ad 2), no tuvo lugar antes de la pasión. Porque las palabras del Señor a Nicodemo según Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios,* parecen referirse más al futuro que al presente.

ARTICULO 3

¿Es el agua la materia propia del bautismo?[e]

Infra q.67 a.3; q.74 a.l; *Sent.* 4 d.3 a.3 q.ªl; Expos. litt.; d.5 q.2 a.l q.'1.3; d.17 q.3 a.4 q."3; *Cont. Geni. 4* c.59; *Quodl.* 1 q.6 a.l; *In loann.* c.3 lect. 1

Objeciones por las que parece que el agua no es la materia propia del bautismo.

9. *Serm. suppos.* serm. 135: ML 39,2012 Ínter op. AUGUSTINI. 10. L.4 c.2: ML 42,218.

d. Según la tradición, en el bautismo de Jesús las aguas quedaron santificadas, y el sacramento del bautismo actualiza en cada uno aquel bautismo en el Jordán (a.3 sol.4); en el bautismo de Cristo tiene su origen nuestro bautismo (a.6 c.). Es la visión dada ya en la q.39 a.6 c. y a.8 c.

e. Habla no sólo del agua («principio material» según a.l sol.2), sino también de la ablución (sol.2), que viene a ser «materia próxima».

1. El bautismo, según Dionisio [11] y San Juan Damasceno [12], tiene una fuerza iluminativa. Pero iluminar es propio sobre todo del fuego. Luego el bautismo debe hacerse más con fuego que con agua, teniendo en cuenta especialmente que Juan el Bautista, preanunciando el bautismo de Cristo en Mt 3,11, afirmó: *El os bautizará con Espíritu y con fuego.*

2. Aún más: en el bautismo se quiere significar el lavado de los pecados. Pero hay muchas cosas que sirven para lavar, además del agua, como el vino, el aceite y otras semejantes. Luego también con estas cosas se puede bautizar. Luego el agua no es la materia propia del bautismo.

3. Y también: los sacramentos de la Iglesia brotaron del costado de Cristo suspendido en la cruz, como se dijo más arriba (q.62 a.5 s.c.). Pero de allí brotó no solamente agua, sino también sangre. Luego parece que también pueda bautizarse con sangre. Lo cual sería congruente con el efecto del bautismo, porque se dice en Ap 1,5: *Nos lavó de nuestros pecados con su sangre.*

4. Todavía más: dicen San Agustín [13] y San Beda [14] que *Cristo con el contacto de su carne purísima confirió a las aguas fuerza regeneradora y purificadera.* Pero no todas las aguas están en comunicación con el agua del Jordán, que es la que Cristo tocó con su cuerpo. Luego parece que no se puede bautizar con cualquier agua. En cuyo caso el agua, en cuanto tal, no es la materia propia del bautismo.

5. Por último: si el agua en cuanto tal fuese la materia propia del bautismo, no se necesitaría hacer ninguna cosa más con ella para bautizar. Pero en la celebración del bautismo solemne se exorciza y se bendice el agua que se va a utilizar en el bautismo. Luego parece que el agua en cuanto tal no es la materia propia del bautismo.

En cambio el Señor dice en Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Por institución divina el agua es materia propia del bautismo. Y las conveniencias para ello son varias. En primer lugar, por la naturaleza misma del bautismo que es regeneración para la vida espiritual, función que está muy de acuerdo con el agua. De hecho, los gérmenes de todos los vivientes, tanto de plantas como de animales, son húmedos y compuestos de agua. Por lo que, basados en esto, algunos filósofos sostuvieron que el agua es el principio de todas las cosas [15].

En segundo lugar, por los efectos del bautismo, que son afines a las propiedades del agua. La cual, porque es húmeda, lava, lo cual es conveniente para significar y causar la ablución de los pecados. Por su frescura mitiga el exceso de calor, por lo que es apta para significar la mitigación del ardor y de la concupiscencia. Por su transparencia es permeable a la luz, y esto es muy armonizable con el bautismo, que es *sacramento de la fe.*

En tercer lugar, porque es apta para representar los misterios de Cristo por los que somos justificados. Porque, como dice San Juan Crisóstomo [16] comentando las palabras de Jn 3,5: *El que no nazca, etc., Sumergiéndonos la cabeza en el agua, como si fuese un sepulcro, el hombre viejo es sepultado y ocultado en el fondo, para emerger el hombre nuevo.*

En cuarto lugar, porque siendo tan común y tan abundante es una materia apta para la necesidad de este sacramento, ya que puede encontrarse fácilmente en cualquier sitio *J.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Iluminar pertenece al poder activo del fuego. Ahora bien, quien se bautiza no se convierte en un agente de luz, sino que es iluminado por la fe, que nace de *escuchar la palabra,* como se dice en Rom 10,17. Y por eso es más apta el agua para el bautismo que el fuego.

En la frase *El os bautizará con Espíritu Santo y con fuego,* por fuego puede entenderse, como dice San Jerónimo , el Espíritu Santo, quien, según Act 2,3, apareció sobre los discípulos en forma de lenguas de fuego.

11. *De eccl. hier.* c.5 p.l § 3: MG 3,504; cf. c.2 p.2.3: MG 3,393-397. 12. *Defide orth.* 1.4 c.9: MG 94,1121. 13. *Sena, suposs.* serm. 134-136: ML 39,2011-2013. 14. *In Le.* 3,21: ML 92,358. 15. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1.1 c.3 n.4 (BK 983bl9): S. TH., lect. 4. 16. *Homil.* 25: MG 59,151. 17. *InMt.* 3,11 1.1: ML 26,31.

/ Como los sacramentos «significando causan» (q.62 a.l sol.l), el simbolismo del agua es fundamental para conocer la espiritualidad del bautismo: principio de vida, purificación, liberación del mal. Son evocaciones vinculadas a los relatos de la creación, diluvio, paso del mar Rojo, simbolismos muy frecuentes en la tradición patrística y litúrgica (a.ll sol.3; q.70 a.l sol.2).

Puede entenderse también por fuego, según San Juan Crisóstomo en *Super Matth.*[18], la tribulación, porque la tribulación purifica de los pecados y disminuye la concupiscencia, o porque a *los bautizados en el Espíritu Santo sólo les resta la consumación en el fuego del juicio,* como dice San Hilario en *Super Matth.* [19].

2. *A. la segunda hay que decir:* El vino y el aceite no se utilizan comúnmente para la ablución como el agua. Ni lavan con la misma perfección, porque después de lavar con ellos queda un mal olor que no queda con el agua. Además de que esos elementos no son tan comunes ni tan abundantes como el agua.

3. *A la tercera hay que decir:* Del costado de Cristo brotó agua para lavar y sangre para redimir. Por eso, a la sangre le corresponde el sacramento de la Eucaristía, y al agua, el sacramento del bautismo. El bautismo, sin embargo, recibe su fuerza purificadera de la sangre de Cristo[g].

4. *A la cuarta hay que decir:* La virtud de Cristo ha sido comunicada a todas las aguas no porque éstas estén en contacto con las del Jordán, sino por la semejanza específica. De hecho, dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania*[20]: *La bendición que fluyó del bautismo del Salvador invadió, como un río espiritual, el curso de todas las aguas y los manantiales de todas las fuentes.*

5. *A la quinta hay que decir:* La bendición que se hace del agua no es necesaria para el bautismo, sino que pertenece a una cierta solemnidad que mueve a la devoción de los fieles e impide que la astucia del demonio obstaculice el efecto del bautismo.

ARTICULO 4

¿Se requiere para el bautismo que el agua esté limpia?

Sent. 4 d.3 a.3 q."2.3

Objeciones por las que parece que no se requiere agua limpia para el bautismo.

1. El agua que solemos tener a mano no es pura, y esto se constata especialmente en el agua del mar, con la que se mezclan tantos elementos terrestres, como dice el Filósofo en II *Meteorol.* [21]. Sin embargo, con esta agua se puede bautizar. Luego no se requiere agua limpia y pura para el bautismo.

2. Aún más: en la celebración solemne del bautismo se mezcla crisma con el agua. Pero esto es suficiente para que el agua no sea pura y limpia. Luego no se requiere para el bautismo agua pura y limpia.

3. Y también: el agua que brotó del costado de Cristo pendiente de la cruz era signo del bautismo, como se ha dicho ya (a.3 ad 3). Pero aquélla no parece que fuese agua pura, porque en un cuerpo mixto, cual era el cuerpo de Cristo, los elementos no se encuentran en estado simple. Luego parece que no se requiere agua pura y limpia para el bautismo.

4. Todavía más: la lejía no parece que sea agua pura, ya que tiene propiedades contrarias a las del agua, como son la de calentar y secar. Sin embargo, parece que con la lejía se puede bautizar; como se puede bautizar con aguas termales que atraviesan capas sulfurosas, así también se puede bautizar con lejía filtrada a través de cenizas. Luego parece que no se requiere agua limpia para bautizar.

5. Por último: el agua de rosas se obtiene por destilación de rosas, como las aguas químicas se obtienen por destilación de algunos cuerpos. Pero con estas aguas parece que se puede bautizar, como con el agua de lluvia que se obtiene por la condensación del vapor. Y puesto que estas aguas no son puras y limpias, no parece que para bautizar se requiera el agua pura y limpia.

En cambio la materia propia del bautismo, como se ha dicho (a.3), es el agua. Pero solamente el agua limpia es verdaderamente agua. Luego para bautizar se necesita agua pura y limpia.

Solución. *Hay que decir:* El agua puede perder su pureza y limpieza de dos maneras: por mezcla con otro cuerpo y por alteración. Y tanto la una como la otra pueden acontecer artificial o naturalmente. Las obras realizadas artificialmente, sin embargo, tienen menos poder que las realizadas por la naturaleza. Porque la naturaleza da la forma sustancial, mientras que artificialmente eso no se puede hacer, sino que

18. *Op. imperf. in Mt.* 3,11: MG 56,654. 19. C.2: ML 9,926. 20. *Serta, suposs.* serm. 135: ML 39,2012 Ínter op. AUGUSTINI. 21. L.2 c.3 n.24 (BK 358al4): S. TH., lect. 6.

g. Es la lectura de Jn 19,34 —también 7,39— hecha por la tradición (a.4 sol.3).

todas las formas artificiales son accidentales, a no ser que se ponga en contacto el propio agente con la propia materia, como es el caso del fuego y del combustible. De este modo algunos consiguen producir por putrefacción algunos animales.

Así pues, cualquier transmutación operada artificialmente en el agua, sea por mezcla o alteración, no cambia la naturaleza del agua. Por tanto, con esta agua se puede bautizar, a no ser que se mezcle artificialmente tan poca cantidad de agua con otro cuerpo, que el resultado sea más otra cosa que agua, como es el caso del lodo, que es más tierra que agua, o el caso del vino aguado, que es más vino que agua.

La transmutación natural, sin embargo, a veces destruye la naturaleza del agua, y esto ocurre cuando el agua entra a formar parte sustancial de un cuerpo mixto, como sucede con el agua convertida en jugo de uva, que es vino, y no tiene ya naturaleza de agua. Otras veces, no obstante, esta transmutación natural no destruye la naturaleza del agua, ya se haga por alteración —como ocurre con el agua calentada por el sol—, ya se haga por mezcla —como sucede con el agua del río enturbiada por partículas de tierra—. Hay que decir, por tanto, que se puede bautizar con toda clase de agua, con la condición de que la alteración que se produzca en ella no destruya su naturaleza de agua.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La transmutación producida en el agua del mar y en otras aguas que están a nuestro alcance, no es tanta que destruya la naturaleza del agua. Por eso, con estas aguas se puede bautizar.

2. *A la segunda hay que decir.* La mezcla con el crisma no destruye la naturaleza del agua, como tampoco la destruye la cocción de la carne o materias similares en ella, a no ser que se disuelva en ella tal cantidad de los cuerpos cocidos, que el resultante sea más otra sustancia que agua, lo cual podrá verificarse por su espesura. Pero si de este líquido espeso se pudiera obtener agua fluida, con esta agua se puede bautizar, como también se puede bautizar con el agua obtenida del lodo, aunque con el lodo no se puede bautizar.

3. *A. la tercera hay que decir:* El agua que brotó del costado de Cristo pendiente de la cruz no fue un humor flemático, como algunos dijeron [22]. Con tal humor, en realidad, no se podría bautizar, como tampoco se podría con la sangre de un animal, o con vino, o con un líquido extraído de una planta. Aquello fue un agua pura, que brotó milagrosamente del cuerpo ya muerto junto con la sangre para demostrar, contra los errores de los maniqueos, la realidad del cuerpo del Señor. El agua, en efecto, que es uno de los cuatro elementos, demostraba que el cuerpo de Cristo estaba compuesto por los cuatro elementos; y la sangre demostraba que estaba compuesto por los cuatro humores.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Con lejía o con aguas sulfurosas se puede bautizar, porque tales aguas no entran a formar parte natural o artificial de cuerpos mixtos, sino que solamente reciben una cierta alteración por pasar por otros cuerpos.

5. *A. la quinta hay que decir:* El agua de rosas es un líquido exprimido de las rosas. Por eso no se puede bautizar con ella, y, por la misma razón, tampoco con líquidos químicos, como el vino. Pero no está en el mismo caso el agua de lluvia, producida en su mayor parte por condensación del vapor de agua, y en la que casi nada subsiste del líquido de los cuerpos mixtos. Por otra parte, estos líquidos así extraídos por proceso natural, que es más fuerte que el artificial, se transforman en verdadera agua, cosa que artificialmente no se puede hacer. El agua de lluvia, por tanto, no retiene ninguna propiedad del cuerpo mixto. Lo cual no se puede afirmar del agua de rosas ni de las aguas químicas.

ARTICULO 5

¿Es ésta la forma adecuada del bautismo: yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo?

Supra q.60 a.8; *infra* q.84 a.3; *Seat.* 4 d.3 a.2 q.M.2; /« / Cbr.-c.l lect.2

Objeciones por las que parece que la forma adecuada del bautismo no es *jo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

1. Una acción debe atribuirse más al agente principal que al ministro de esa acción. Ahora bien, en el sacramento el ministro actúa en calidad de instrumento, como se ha dicho más arriba (q.64 a.l); y el

22. *Decret. Greg. 1X13* tit.41 c.8 *In quadam.*

agente principal del bautismo es Cristo, como se dice en Jn 1,33: *Aquel sobre quien veas que desciende y permanece el Espíritu Santo ése es quien bautiza.* Luego es inadecuado que el ministro diga: *Yo te bautizo.* Además de que la palabra bautizo, de suyo, presupone *el jo,* en cuyo caso este pronombre es superfluo.

2. Aún más: no hace falta que quien hace una cosa diga que hace esa cosa, como quien enseña no hace falta que digajo *os enseño.* Ahora bien, el Señor transmitió conjuntamente el precepto de bautizar y el de enseñar cuando dijo en Mt 28,19: *Idj enseñad a todas las gentes, etc.* Luego no hace falta que en la forma del bautismo se mencione el acto de bautizar.

3. Y también: quien recibe el bautismo a veces no entiende las palabras, como, por ej., si es sordo o es un niño. Pero es inútil dirigirle a él la palabra, según aquello de Eclo 32,6: *Cuando no se te escucha no te extiendas en palabras.* Luego inadecuadamente se dicejo *te bautizo,* dirigiéndose al bautizado.

4. Por último: puede acontecer que simultáneamente sean varios los bautizandos y varios también los ministros, como es el caso de los Apóstoles, que bautizaron en un solo día tres mil, y en otro, cinco mil, como se dice en Act. 2,41 y 4,4. No debe, por tanto, ir la forma del bautismo en singular: *Yo te bautizo,* sino que se puede decir: *Nosotros os bautismos.*

5. El bautismo recibe su poder de la pasión de Cristo. Pero la santificación del bautismo viene de la forma. Luego parece que en la forma del bautismo deberá hacerse mención de la pasión de Cristo.

6. El nombre designa la propiedad de una cosa. Pero las propiedades personales de las divinas personas son tres, como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.32 a.3). Luego no se debe decir *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* sino *en los nombres.*

7. La persona del Padre puede ser designada no sólo con el nombre de *Padre,* sino también con el nombre de *Innascible* y *Genitor.* El Hijo, con el nombre de *Verbo, Imagen* y *Engendrado.* Y el Espíritu Santo, con el nombre de *Don, Amor* y *Procedente.* Luego parece que utilizando estos nombres también se puede bautizar.

En cambio el Señor dice en Mt 28,19: *Idy enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* La consagración del bautismo se realiza por su forma, según las palabras de Ef 5,26: *Purificándola mediante el baño del agua con la palabra de vida.* Y San Agustín dice en el IV *De Único Baptismo* [23] que el bautismo es reconocido como sagrado por las palabras evangélicas. Por eso es conveniente que en la forma del bautismo se mencione su causa. Pero esta causa es doble: una, principal, y de la que el bautismo recibe su poder, la santa Trinidad; otra, instrumental, o sea, el ministro que realiza externamente el sacramento. Y por eso, de ambas debe hacerse mención en la forma. Al ministro se alude con las palabras jo *te bautizo;* y a la causa principal, cuando se dice *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Por tanto, la forma del bautismo: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* es una forma adecuada.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La acción se atribuye al instrumento como agente inmediato, y al agente principal como principio en virtud del cual el instrumento actúa. Por eso, en la forma del bautismo se designa adecuadamente al ministro ejerciendo el acto del bautismo con las palabras jo *te bautizo,* y el mismo Señor atribuye a los ministros el acto de bautizar cuando dice: *bautizándoles, etc.;* y se designa la causa principal, como principio en virtud del cual el instrumento actúa, con las palabras: *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Porque Cristo no bautiza sin el Padre y el Espíritu Santo.

Los griegos, sin embargo, no atribuyen el acto del bautismo a los ministros para evitar el error antiguo, que atribuía la virtud del bautismo a los bautizadores, cuando decían: *Yo soy de Pablo, y yo, de Ce/as* (1 Cor 1,12). Y por eso dicen: *Sea bautizado tal siervo de Cristo en el nombre del Padre, etc.* Con esta fórmula se confiere el sacramento, ya que expresa el acto realizado por el ministro con la invocación de la Trinidad.

El pronombre jo que se añade en la forma nuestra no atañe a la sustancia de la forma, sino que se usa para intensificar la expresión.

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que la ablución de un hombre con agua puede hacerse por diversas razones, es necesario que las palabras de la forma expresen el fin concreto de esa ablución. Mas para esto no bastan las palabras *en el nombre del Padre y del*

23. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.15: ML 43,168; cf. 1.16 c.25: ML 43,214.

Hijo j del Espíritu Santo, porque todas las cosas debemos hacerlas en su nombre, como se enseña en Col 3,17. Por tanto, si no se expresa el acto del bautismo con la forma nuestra o con la forma de los griegos, no se realiza el sacramento, como advierte Alejandro III[24]: *Si alguien sumergiese tres veces en el agua a un niño en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Y no dijera: yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén, el niño no quedaría bautizado.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras que se emplean en las formas de los sacramentos no se destinan sólo a significar, sino también a causar efecto, ya que tienen la eficacia de aquella palabra *por la que todas las cosas han sido hechas* (jn 1,3). Este es el motivo de dirigirlas no sólo a los hombres, sino también a las creaturas insensibles, como cuando se dice: *Yo te exorcizo, creatura* W[25].

4. *A la cuarta hay que decir:* Varios ministros no pueden bautizar simultáneamente a una misma persona porque las acciones se multiplican según la multiplicación de los agentes, si cada uno de ellos ejecuta su acción de manera integral. Y así, si se juntasen dos ministros, uno de los cuales fuese completamente mudo, y el otro completamente manco, no podrían bautizar conjuntamente, pronunciando uno las palabras y el otro realizando las acciones.

Pueden, sin embargo, si la necesidad lo exige, varias personas ser bautizadas simultáneamente porque ninguno de ellos recibe más que un bautismo. Pero entonces será necesario decir *jo os bautizo.* Esto, en realidad, no hace variar la forma, porque *os* equivale *a. te y te.* Pero cuando se dice *nosotros no* se sobreentiende *jo* y *jo, sino jo* y *tú,* y esto sí que hace variar la forma.

Igualmente se cambiaría la forma si se dijera *yo me bautizo.* Por eso, nadie puede bautizarse a sí mismo. Y por esto también, Cristo quiso ser bautizado por Juan, como se lee en las *Decretales*[26].

5. *A la quinta hay que decir:* La pasión de Cristo es causa principal con respecto al ministro, pero es causa instrumental con respecto a la santa Trinidad. Y por eso se menciona la Trinidad en lugar de la pasión de Cristo.

6. *A la sexta hay que decir.* Aunque son tres los nombres personales de las tres personas, es único su nombre esencial. Ahora bien, la virtud divina que actúa en el bautismo pertenece a la esencia. Y por eso se dice *en el nombre,* y no *en los nombres.*

1. *A la séptima hay que decir:* De la misma manera que se utiliza agua en el bautismo porque es el líquido más usado para lavar, así para mencionar a las tres personas en la forma bautismal se utilizan los nombres más comúnmente usados para designar a las personas en una lengua. Y con otros nombres no se realizaría el sacramento.

ARTICULO 6

¿Se puede bautizar en el nombre de Cristo?[h]

Sent. 4 d.3 a.2 q.ª 2 ad 3; Expos. litt.; *In Mattb.* c.28; *In / Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que en el nombre de Cristo se puede bautizar.

1. En Ef 4,5 se dice que hay una *sola fe* y *un solo bautismo.* Pero en Act 8,12 se dice que *en nombre de Jesucristo se bautizaban hombres y mujeres.* Luego también ahora se puede bautizar en el nombre de Cristo.

2. Aún más: dice San Ambrosio[27]: *Si nombras a Cristo indicas también al Padre que le ungió, y al Hijo que recibió la unción j al Espíritu Santo con el que fue ungido.* Pero en el nombre de la Trinidad se puede bautizar. Luego en el nombre de Cristo también.

3. Y también: el papa Nicolás I, respondiendo a una consulta de los búlgaros[28], dice: *Quienes fueron bautizados en el nombre de la Santa Trinidad o tan sólo en el nombre de Cristo, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, no deben ser rebautizados, pues, como dice San Ambrosio, las dos fórmulas son idénticas.* Ahora

24. Cf. *Decret. Gregor. IX* 1.3 tit. 42 cn.l *Si quis sane puerum.* 25. *Missal.* in Bened. aquae. 26. *Decret. Greg. 1X13* tit.42 cn.4 *Debitum.* 27. *De Spir. Sancto,* 1.1 c.3: ML 16,743. 28. C.104; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.4 cn.24 *A quodam.*

h. Los Hechos hablan del bautismo «en el nombre de Jesucristo» (2,38; 8,16; 19,5; 22,16). Más que una fórmula propiamente dicha, tal vez sea un modo de acentuar el contenido del bautismo cristiano por contraposición al bautismo de Juan (Act 19,3). Santo Tomás lo trata así en q.66 a.9 sol.2.

bien, habrían sido rebautizados si no hubiesen recibido el sacramento del bautismo con la segunda fórmula. Luego se puede bautizar en el nombre de Cristo con esta forma: *Yo te bautizo en el nombre de Cristo.*

En cambio dice el papa Pelagio II al obispo Gaudencio[29]: *Si quienes viven cerca de tu amado territorio confiesan haber recibido el bautismo sólo en el nombre del Señor, los bautizarás al venir a la fe católica, sin ningún género de dudas, en el nombre de la santa Trinidad.* Y Dídimo en II *De Spiritu Sancto*[30] escribe: *Si hubiera alguno tan insensato que, al bautizar, omitiese cualquiera de los nombres anteriormente dichos,* o sea, de las personas, *no bautizaría en realidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (q.64 a.3), los sacramentos tienen eficacia por la institución de Cristo. Por tanto, si se omite alguno de los elementos establecidos por él para cada sacramento, ese sacramento pierde su eficacia, a no ser que lo dispense el que no ha vinculado su poder a los sacramentos. Ahora bien, Cristo estableció que se diese el bautismo con la invocación de la Trinidad (Mt 28,19). Por consiguiente, todo lo que falte de la plena invocación de la Trinidad destruye la integridad del bautismo.

Y no vale decir que el nombre de una persona supone el de la otra, como el nombre del Padre supone al Hijo; o que quien nombre una persona puede tener fe verdadera en las tres. Porque el sacramento, de la misma manera que requiere una materia sensible, requiere también una forma sensible. Por consiguiente, no es suficiente la nominación implícita, o la fe en la Trinidad, para la realización del sacramento, si la Trinidad no se hace explícita con las palabras sensibles. Por eso, también en el bautismo de Cristo, donde tuvo origen la santidad de nuestro bautismo, estuvo presente la Trinidad de forma sensible: el Padre en la voz, el Hijo en la naturaleza humana, el Espíritu Santo en la paloma[31].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por una especial revelación de Cristo, los Apóstoles bautizaban en la Iglesia primitiva en el nombre de Cristo, para que el nombre de Cristo, que era odioso a los judíos y a los gentiles (1 Cor 1,23), llegase a ser honrado por el hecho de que se daba el Espíritu Santo en el bautismo, invocando su nombre.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio da la razón por la que fue conveniente esa dispensa en la Iglesia primitiva, o sea, porque en el nombre de Cristo se entendía toda la Trinidad. De esta manera se salvaba, al menos con una integridad conceptual, la forma que Cristo nos dio en el evangelio.

3. *A la tercera hay que decir.* El papa San Nicolás fundamenta su decisión en los textos de las dos primeras objeciones. Por lo que la respuesta se encuentra en las dos primeras soluciones.

ARTICULO 7

¿Es necesaria para el bautismo la inmersión en el agua?

Sent. 4 d.3 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que la inmersión en el agua es necesaria en el bautismo.

1. En Ef 4,5 se dice: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero en muchos sitios el modo común de bautizar es la inmersión. Luego parece que no pueda haber bautismo sin inmersión.

2. Aún más: dice el Apóstol en Rom 6,3-4: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte: hemos sido, pues, sepultados con él en la muerte por el bautismo.* Pero esto tiene lugar por la inmersión, porque dice San Juan Crisóstomo[32], comentando Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu Santo, sumergiéndonos la cabera en el agua, como si fuera un sepulcro, el hombre viejo es sepultado y ocultado en el fondo, para emerger el hombre nuevo.* Luego parece que la inmersión es necesaria en el bautismo.

3. Y también: si se pudiese bautizar sin la inmersión de todo el cuerpo, se seguiría que, por la misma razón, sería suficiente derramar agua sobre cualquier parte del cuerpo. Pero esto no parece adecuado, porque el pecado original, contra el que se da principalmente el bautismo, no está en una sola parte del cuerpo. Luego parece que, para el bautismo, se requiere la inmersión y que no es suficiente la sola aspersión.

En cambio se dice en Heb 10,22: *Acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe,*

29. Cf. GRACIANO, *Ib.* en. 30 *S revera.* 30. L.2: MG 39,1054. 31. Mt 3,19; Me 1,10; Le 3,22; Jn 1,33. 32. *Homil.* 25: MG 59,151.

purificados los corazones de toda conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo se utiliza el agua para lavar el cuerpo y significar la ablución interior de los pecados. Ahora bien, la ablución con agua se puede hacer no sólo con la inmersión, sino también con la aspersión o la infusión. Por eso, aunque sea más seguro el bautismo de inmersión, que es el más común, puede, sin embargo, hacerse también el bautismo de aspersión o el de infusión, conforme a lo que se dice en Ez 36,25: *Derramaré sobre vosotros agua pura.* Y consta que San Lorenzo bautizaba de esta forma [33]. Éste bautismo se utiliza sobre todo en casos de necesidad, o porque hay un gran número de bautizandos, como es el caso de Act 2,41 y 4,4, donde se dice que en un solo día aceptaron la fe tres mil, y en otro, cinco mil. Pero, a veces, puede hacerse necesario este bautismo por falta de agua, por debilidad del ministro, incapaz de sostener al bautizando, o por debilidad del bautizando, al que pudiera amenazar la muerte con la inmersión'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los hechos accidentales no hacen variar la sustancia de las cosas. Ahora bien, lo sustancial en el bautismo es la ablución corporal con agua, por lo que al bautismo se le llama *lavado* en Ef 5,26: *Purificándola con el lavado del agua con la palabra de vida.* Pero que la ablución se haga de un modo o de otro es accidental en el bautismo. Por eso tal diversidad no destruye la unidad del bautismo.

2. *A. la segunda hay que decir:* La inmersión expresa más claramente la imagen de la sepultura de Cristo, por lo que este modo de bautizar es más común y más laudable. Pero también los otros modos de bautizar expresan esa imagen, aunque no tan claramente, porque, como quiera que se haga la ablución, el cuerpo del hombre o una parte de él permanece bajo el agua, como el cuerpo de Cristo permaneció bajo la tierra.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte principal del cuerpo, en lo que se refiere a los miembros exteriores, es la cabeza, donde radican todos los sentidos interiores y exteriores. Por eso, si no se puede derramar agua en todo el cuerpo, debido a la escasez de agua o por cualquier otra causa, debe derramarse sobre la cabeza, que es donde se manifiesta el principio de la vida animal.

Y aunque el pecado original se transmite por los miembros que sirven para la generación, no hay razón para preferir la aspersión de estos miembros en lugar de la cabeza, porque el bautismo no impide la transmisión del pecado original a la prole a través de la generación, sino que el bautismo libera al alma de la mancha y del reato en que incurre. Por consiguiente, debe lavarse principalmente la parte del cuerpo en que se manifiestan las operaciones del alma.

En la antigua ley, sin embargo, se aplicaba el remedio contra el pecado original en el miembro de la generación, ya que entonces, aquel que había de destruir el pecado original, había de nacer del linaje de Abrahán, y la fe en él estaba representada por la circuncisión, como se dice en Rom 4,11.

ARTICULO 8

¿Es necesaria la trina inmersión en el bautismo?

Sent. 4 d.3 a.4 q.ª 2.3; d.23 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la trina inmersión es necesaria en el bautismo.

1. Dice San Agustín en un Sermón *De Symbolo ad Baptizatos*[34]: *Sabia fue la trina inmersión que os hicieron porque habéis recibido el bautismo en nombre de la Santísima Trinidad. Sabia ha sido la trina inmersión porque habéis recibido el bautismo en nombre de Jesucristo, que resucitó de entre los muertos al tercer día. Porque aquella inmersión repetida tres veces es el tipo de la sepultura del Señor por la que os habéis consepultado con Cristo en el bautismo.* Pero ambas cosas parecen necesarias en el bautismo, o sea, la significación de las tres Personas y la configuración con la sepultura de Cristo. Luego parece que la triple inmersión es necesaria en el bautismo.

33. JACOBODE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117.

34. *Serm.* 3 Ínter op. AUGUSTINI: ML 40,1211; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.4 c.78 *Postquam voces credere.*

i. La inmersión puede ser el modo más antiguo (Rom 6,2-4); pero ya la *Didajé* conoce el bautismo por infusión (VII 3). Este modo prevaleció en la Iglesia latina del siglo xa, mientras la Iglesia griega todavía hoy mantiene la inmersión y el *CIC,* can.854, sigue admitiéndola.

2. Aún más: los sacramentos tienen eficacia por el mandato de Cristo. Pero la trina inmersión es un mandato de Cristo. Escribe, efectivamente, el papa Pelagio II al obispo Gaudencio [35] y le dice así: *Es precepto evangélico, dado por el mismo Señor, Dios y Salvador nuestro Jesucristo, que todos sean bautizados en el nombre de la Trinidad y con la trina inmersión.* Luego, de la misma manera que es necesario bautizar en el nombre de la Trinidad, así también parece que es necesario bautizar con la trina inmersión.

3. Y también: si la triple inmersión no es necesaria en el bautismo, uno queda ya bautizado en la primera. Ahora bien, si se le añade una segunda y una tercera, se le bautizará dos o tres veces, lo cual es inadmisible. Luego no es suficiente una inmersión para el bautismo, sino que la triple parece necesaria.

En cambio escribe San Gregorio Magno [36] al obispo San Leandro: *De ningún modo se puede desaprobar el uso de bautizar sumergiendo al niño tres veces o una sola vez porque con las tres inmersiones se puede significar la Trinidad de Personas, y con una, la unidad de la divinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho más arriba (a.7 ad 1), para el bautismo se requiere, de suyo, la ablución con agua, que es indispensable para el sacramento. El modo de la ablución, sin embargo, es cosa secundaria. Por tanto, apoyados en la citada (s.c.) autoridad de San Gregorio, cabe decir que, de suyo, es lícito bautizar de los dos modos, o sea, con una o tres inmersiones. Porque la única inmersión significa la única muerte de Cristo y la unidad divina, mientras que la triple inmersión significa los tres días de la sepultura de Cristo y también la Trinidad de Personas.

Pero, por causas diversas, la disciplina de la Iglesia unas veces ha establecido un modo, y otras, otro. Así, puesto que en la Iglesia naciente algunos interpretaban erróneamente la Trinidad —pensando que Cristo era puro hombre, y que no debía ser llamado Hijo de Dios o Dios, a no ser por sus méritos contraídos principalmente en su muerte—, no bautizaban en nombre de la Trinidad, sino en la conmemoración de la muerte de Cristo y con una sola inmersión. Lo cual fue reprobado por la Iglesia primitiva. Por lo que se lee en *Canonibus Apostolorum*[37]: *Si un presbítero o un obispo no practica la trina inmersión, sino que sumerge una sola vez en el bautismo, dado por algunos —se dice— en conmemoración de la muerte del Señor, sea anatema. Porque no nos ha dicho el Señor: bautizad en mi muerte, sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Más tarde se extendió el error de ciertos cismáticos y herejes, que rebautizaban, como cuenta San Agustín de los donatistas en *Super Io.*[38]. Por eso, para combatir este error, se estableció en el Concilio de Toledo [39] que se hiciese una sola inmersión: *Para evitar el escándalo del cisma o la práctica de los herejes, mantengamos en el bautismo una sola inmersión-'.*

Pero, desaparecido ese motivo, comúnmente se observa en el bautismo la triple inmersión. Y por eso, pecaría gravemente quien bautizase de otro modo por no atenerse al rito de la Iglesia. El bautismo, no obstante, sería válido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Trinidad actúa en el bautismo como agente principal. Ahora bien, la impronta del agente sobre el efecto se realiza a través de la forma, y no a través de la materia. Por eso, la significación de la Trinidad se hace en el bautismo con las palabras de la forma. Y no es necesario significar la Trinidad en el uso de la materia, sino que se hace para clarificar el significado.

De modo semejante, también la muerte de Cristo queda suficientemente significada en la única inmersión. Los tres días de la sepultura, sin embargo, no fueron necesarios para nuestra salvación, pues aunque hubiese permanecido sepultado o muerto un solo día, habría sido suficiente para realizar nuestra redención. Pero aquellos tres días tienen la función de manifestar la realidad de su muerte, como se dijo más arriba (q.53 a.2).

Por consiguiente, la trina inmersión no es necesaria en el sacramento ni por parte de

35. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.82 *Multi sunt.* 36. *Registrum* 1.1 indict.9 epist.43: ML 77,498. 37. C.49; cf. GRACIANO, Le cn.79 *Si quis presbyter.* 38. *De haeres.* § 69: ML 42,43. 39. IV c.6; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.85 *Propter vitandum.*

j. En esa interpretación simbólico-espiritual se ve la función pedagógica de los sacramentos (VAT. II, SC 59).

la Trinidad ni por parte de la pasión de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir.* El papa Pelagio II entiende que la triple inmersión es un mandato de Cristo por analogía con el mandato de bautizar *en el nombre del Padre j del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,19). Pero ya hemos visto (ad 1) que una cosa es la función de la forma y otra el uso de la materia.

3. *A la tercera hay que decir.* Ya se ha dicho antes (q.64 a.8) que en el bautismo se requiere la intención. Por tanto, el ministro que intenta dar un solo bautismo con triple inmersión, realiza un solo bautismo. Por eso dice San Jerónimo en *Super Epistolam ad Phil.*[ífy]*: Aunque a una persona se la bautice tres veces,* o sea, sea sumergida tres veces *por el misterio de la Trinidad, el bautismo, sin embargo, es uno.*

Pero si el ministro intentase dar un bautismo a cada una de las inmersiones repitiendo las palabras de la forma en cada inmersión, pecaría al pretender bautizar, de suyo, varias veces.

ARTICULO 9

¿Se puede reiterar el bautismo? [k]

Sufra q.49 a.3 ad 2; *infra* q.80 a.10 ad 1; q.84 a.10 ad 1.5; *Sent. 4* d.2 q.l a.2 ad 2; d.6 q.2 a.l q.[a]l; d.12 q.3 a.l q.'l ad 2; d.14 q.l a.4 q.[a]3; CW G?»/. 4 c.59.71; /* *loann.* c.3 lect.l; /« *Ephes.* c.4 lect.2; /« //e¿. c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el bautismo se puede reiterar.

1. El bautismo ha sido instituido para la remisión de los pecados. Pero los pecados se repiten. Luego mucho más debe repetirse el bautismo, porque la misericordia de Cristo trasciende la culpa del hombre.

2. Aún más: San Juan Bautista fue muy elogiado por Cristo cuando dijo de él, según Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer nunca surgió uno más grande que Juan el Bautista.* Pero los bautizados por Juan eran otra vez rebautizados, pues en Act 19,1-7 se dice que Pablo bautizó a los que habían recibido el bautismo de Juan. Luego con mayor razón deben ser rebautizados los bautizados por herejes y por pecadores.

3. Y también: en el Concilio de Nicea se establece: *Quienes se pasaren a la Iglesia católica de los Paulianistas j Catafrigios deben ser bautizados z.* Pero los demás herejes parece ser que se encuentran en el mismo caso. Luego los bautizados por los herejes deben ser rebautizados.

4. Todavía más: el bautismo es necesario para la salvación. Pero de algunos se duda a veces si están bautizados o no. Luego a éstos se les debe rebautizar.

5. Por último: la Eucaristía es un sacramento más importante que el bautismo, como se dijo ya (q.65 a.3). Pero la Eucaristía se puede repetir. Luego con mayor razón el bautismo.

En cambio se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* El bautismo no se puede repetir. En primer lugar, porque el bautismo es una regeneración espiritual en el sentido de que uno muere a la vida anterior y comienza una nueva. Por lo que se dice en Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede ver el reino de Dios.* Pero cada cual no tiene más que una generación. Y, por tanto, el bautismo no se puede repetir, como tampoco se puede repetir la generación carnal. Por eso dice San Agustín [42] comentando las palabras de Jn 3,4: *¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y nacer?: Tú debes entender el nacimiento espiritual del modo que Nicodemo entendió el nacimiento carnal. De la misma manera que en el útero no se puede volver a entrar, así tampoco el bautismo se puede repetir.*

En segundo lugar, porque somos bautizados en la muerte de Cristo (Rom 6,3), por lo que morimos al pecado y resucitamos a una vida nueva. Ahora bien, *Cristo ha muerto una sola vez* (Ib. v.6). Y, por tanto, tampoco el bautismo se puede repetir. Por eso, dice Heb. 6,6 contra los ~que querían rebautizar: *Crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios.* Y añade la *G/osa*[43]*: La única muerte de Cristo ha consagrado un único bautismo.*

40. *In Ephes.* 4.5: ML 26,528; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.81 *Eodem modo.* 41. I cn.19; cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 d.l q.l cn.52 *Si quis confugerit.* 42. *Tract.* 11 n.6: ML 35,1478. 43. *Ordin;* LOMBARDI: ML 192,442.

k. La tradición de la Iglesia es permanente: no se puede reiterar el bautismo. Si se defendió la necesidad de rebautizar a los herejes (por ej., San Cipriano en el siglo in), fue por considerar que el bautismo recibido no era válido (sol.2).

En tercer lugar, porque el bautismo imprime carácter, que es indeleble, y se confiere con una cierta consagración. Por lo que, de la misma manera que otras consagraciones no se repiten en la Iglesia, tampoco se ha de repetir el bautismo. Y esto es lo que dice San Agustín en II *Contra Epistolam Parmeniani* **, que *el carácter militar no se repite,* y que *el sacramento de Cristo no queda menos grabado que esta marca corporal, ja que vemos que ni siquiera los apóstatas lo pierden, pues cuando se arrepienten y vuelven no se les bautiza de nuevo.*

En cuarto lugar, porque el bautismo se da principalmente contra el pecado original. Por lo que, de la misma manera que el pecado original no se repite, tampoco el bautismo se repite. Por eso se dice en Rom 5,18: *Como el delito de uno solo trajo sobre todos los hombres la condena, así la justicia de uno solo trajo sobre todos los hombres la justificación que da la vida.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El bautismo, como ya se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1), opera en virtud de la pasión de Cristo. Por tanto, de la misma manera que los pecados posteriores a la pasión de Cristo no aumentan el poder de ésta, tampoco anulan el bautismo de tal manera que haga falta repetirlo, sino que al sobrevenir la penitencia, desaparece el pecado que impedía el efecto del bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín[45] comentando las palabras de Jn 1,33: *Pero yo no lo conocía,* que *quien ha recibido el bautismo de Juan es rebautizado, pero quien lo ha recibido de un homicida no es rebautizado. Es que Juan dio su propio bautismo, mientras que el homicida dio el bautismo de Cristo, un sacramento tan santo que no se mancha ni aunque lo administre un homicida.*

3. *A la tercera hay que decir.* Los paulianistas y catafrigios no bautizaban en nombre de la Trinidad. Por eso decía San Gregorio Magno[46] escribiendo al obispo Quirico: *Las herejes que como los bonosianos y catafrigios* —cuya opinión sostenían también los paulianistas— *no bautizan en nombre de la Trinidad, pues los primeros no creen que Cristo sea Dios* —pensando que es mero hombre—,*j ¿os segundos* —los catafrigios— *creen perversamente que el Espíritu Santo es un mero hombre,* o sea, *Montano; todos éstos, cuando se convierten a la Santa Iglesia, reciben el bautismo, porque no era bautismo lo que, viviendo en el error, habían recibido sin invocar el nombre de la santa Trinidad.* Por el contrario, como se dice en *Regulis Eccksiasticis*[i1'], *¿os bautizados por herejes que confieren el bautismo con la profesión de la santa Trinidad, si se pasan a la fe católica, admítaseles como bautizados.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Dice una *Decretal* de Alejandro III[48]: *Aquellos de quienes se duda si están bautizados, bautíceseles anteponiendo estas palabras: «Si estás bautizado no te bautizo, pero si no estás bautizado, yo te bautizo», etcétera. Porque no parece que se repita lo que no se sabe si está hecho.*

5. *A la quinta hay que decir.* Tanto el sacramento del bautismo como el de la Eucaristía representan la muerte y la pasión del Señor. Pero de modo distinto. Porque en el bautismo se conmemora la muerte de Cristo en cuanto que el hombre muere con Cristo para ser regenerado a una vida nueva. Pero en el sacramento de la Eucaristía se conmemora la muerte de Cristo en cuanto que el mismo Cristo inmolado se nos ofrece a nosotros como banquete pascual, conforme a las palabras de 1 Cor 5,7-8: *Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado. Así que comamos.* Y, puesto que el hombre nace una sola vez y se alimenta muchas veces, el bautismo se recibe una sola vez, y muchas la Eucaristía.

ARTICULO 10

¿Es adecuado el rito utilizado por la Iglesia en el bautismo?

Sent. 4 d.6 q.2. a.l q."2.3

Objeciones por las que parece que el rito utilizado por la Iglesia para bautizar no es adecuado.

1. Dice San Juan Crisóstomo[49]: *Nunca habrían podido perdonar las aguas del bautismo los pecados de los creyentes si no hubiesen sido santificadas con el contacto del cuerpo del Señor.* Pero este contacto tuvo lugar en el bautismo de Cristo, que se conmemora en la fiesta de la Epifanía. Luego el bautismo solemne debe-

44. C.13: ML 43,71. 45. *Tract.* 5 n.19: ML 35,1424. 46. *Registrum* 1.11 indict.4 epist.67: ML 17,1206; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 De consecr. d.4 cn.84 *Hi vero kaeretia.* 47. GKNADIO, *De eccl. dogmat.* c.52: ML 58,993. 48. *Decret. Gregor. IX*'1.3 tit.42 cn.2 *De quibus.* 49. *In Mt. 3,15* Tract. 1: ML 20,329; cf. GRACIANO, l.c en. 10 *Num quam aquae.*

ría celebrarse en la fiesta de la Epifanía, más que en la Vigilia Pascual y de Pentecostés.

2. Aún más: para cada sacramento debería utilizarse una sola materia. Ahora bien, el bautismo se administra con agua. Luego parece impropio que al bautizando se le unja dos veces con óleo santo: primero en el pecho, después en la espalda, y una tercera vez con el crisma en la cabeza.

3. Y también: *En Cristo Jesús no hay hombre ni mujer* (Gal 3,28), *ni bárbaro ni escita* (Col 3,11), y por la misma razón, tampoco otras diferencias semejantes. Mucho menos, pues, la diversidad de vestidos tendrá ningún valor en la fe de Cristo. Luego no se ve la razón para entregar a los bautizados la vestidura blanca.

4. Todavía más: el bautismo se puede celebrar sin los ritos anteriormente citados. Luego parece que son superfluos y que no hay razón para que la Iglesia los haya establecido en el bautismo.

En cambio la Iglesia está gobernada por el Espíritu Santo, que nada hace sin que tenga explicación.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo algunos ritos son indispensables, y otros sirven para dar cierta solemnidad al sacramento. En el sacramento es indispensable la forma que designa la causa principal del sacramento; y el ministro, que es causa instrumental; y el uso de la materia, o sea, la ablución con agua, que designa el efecto principal del sacramento. Todo lo demás que la Iglesia ha establecido en el rito del bautismo pertenece, más bien, a una cierta solemnidad del sacramento.

Estas ceremonias se añaden al sacramento por tres razones. Primera, para excitar la devoción de los fieles y la reverencia hacia el sacramento. Porque si la ablución se hiciese sin solemnidad alguna, fácilmente algunos pensarían que se trata de una ablución ordinaria.

Segunda, para instrucción de los fieles. Porque a los sencillos, que carecen de cultura, hay que instruirles a base de signos sensibles. Y porque acerca del bautismo es conveniente conocer, además del efecto principal del sacramento, algunas otras cosas, por eso fueron éstas representadas por signos sensibles.

Tercera, para impedir con oraciones, bendiciones y cosas semejantes que el poder del demonio obstaculice el efecto del sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo en la Epifanía fue bautizado con el bautismo de Juan, como se ha dicho anteriormente (q.39 a.2), con cuyo bautismo no se bautizan los fieles, sino con el bautismo de Cristo. Este bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo, según se dice en Rom 6,3: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte;* y del Espíritu Santo, según se dice en Jn 3,5: *Quien no nazca del agua y del Espíritu.* Por eso, el bautismo solemne se administra en la Iglesia: ya sea en la Vigilia Pascual, cuando se conmemora la sepultura y la resurrección del Señor, por lo que también el Señor dio a los discípulos el mandato de bautizar después de la resurrección, como se dice en Mt 28,19; ya sea en la Vigilia de Pentecostés, cuando se comienza a celebrar la solemnidad del Espíritu Santo. Y por esto se lee que en el mismo día de Pentecostés, en que habían recibido el Espíritu Santo, los Apóstoles bautizaron a tres mil hombres (Act 2,41).

2. *A la segunda hay que decir:* El uso del agua en el bautismo pertenece a la sustancia del sacramento, mientras que el uso del óleo y del crisma contribuye a una cierta solemnidad. Porque al bautizando se le unge con óleo en el pecho y en la espalda *como si fuese un atleta de Dios, porque así se hacía a los púgiles,* según dice San Ambrosio en el libro I *De Sacramentis*[50]. O, como dice Inocencio III en una *Decretal De Sacra Unctione*[51]: *Al bautizando se le unge en el pecho para que reciba el don del Espíritu Santo, rechace el error y la ignorancia, y reciba la verdadera fe, porque el justo vive de la fe. Y se le unge en la espalda para que se revista de la gracia del Espíritu Santo, se despoje de la negligencia y la indolencia, y se ejercite en las buenas obras, de modo que por el sacramento de la fe tenga limpieza de pensamientos en el pecho, y fortaleza para las fatigas en la espalda.*

Y después del bautismo, como dice Rábano[52], *seguidamente el sacerdote le signa en la cabeza con el sagrado crisma acompañado de una oración para que se haga partícipe del reino de Cristo, y Cristo pueda llamarle cristiano.* O, como dice San Ambrosio[53], se derrama el

50. L.l c.2: ML 16,437. 51. III *Regesta*-1.7 epist.3: ML 215,285; cf. *Decretal. Gregor.* ¿Y 1.1 tit.15 cn.l *Cum venisset ad.* 52. *De instit. cieñe.* 1.1 c.28: ML 107,313. 53. *De sacram.* 1.3 c.l: ML 16,449; cf. GRATIANUM, l.c cn.90 *Accepisti mysterium.*

ungüento en la cabeza porque *el juicio del sabio está en la cabera* (Eclo 2,14), de tal manera que así *esté preparado para dar cuenta de su fe a todo el que se la pida* .

3. *A. la tercera hay que decir:* Al bautizando se le da la vestidura blanca no para prohibirle utilizar otra, sino como signo de la resurrección gloriosa, para la que el hombre ha sido regenerado por el bautismo, y como signo de la pureza de vida que después del bautismo deberá observar, conforme a las palabras de Rom 6,4: *Caminemos en una vida nueva.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Las cosas que pertenecen a la solemnidad del sacramento, aunque no sean indispensables, no son superfluas, porque, como ya hemos dicho antes (c.), contribuyen a la perfección del sacramento.

ARTICULO 11

¿Es adecuada la distinción entre bautismo de agua, de sangre y de deseo?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q."1.2.3; *Quodl.* 6 q.3 a.l; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que la distinción entre bautismo de *agua,* de *sangre* y de *deseo,* o sea, de Espíritu Santo, no es adecuada.

1. El Apóstol dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero no hay más que una sola fe. Luego no debe haber tres bautismos.

2. Aún más: el bautismo es un sacramento, como se ha dicho más arriba (q.65 a.l). Pero sólo el bautismo de agua es sacramento. Luego no deben admitirse los otros dos bautismos.

3. Y también: San Juan Damasceno en su IV libro [55] enumera otras muchas especies de bautismo. Luego no deben admitirse solamente tres.

En cambio la *Glosa*[56], comentando las palabras de Heb 6,2: *la instrucción sobre los bautismos,* dice: *utiliza el plural porque hay un bautismo de agua, de penitencia y de sangre.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1; a.9 ad 1; q.62 a.5), el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo —a la que uno queda configurado por el bautismo— y del Espíritu Santo como de la causa primera. Y, aunque el efecto dependa de la causa primera, ésta, sin embargo, sobrepasa el efecto y no depende de él. Y por eso, sin recibir el bautismo de agua, alguien puede recibir el efecto sacramental de la pasión de Cristo configurándose a ella mediante el sufrimiento por Cristo. Por lo que se dice en Ap 7,14: *Estos son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus túnicas y las han blanqueado en la sangre del cordero.*

Y por la misma razón, uno puede conseguir el efecto del bautismo por virtud del Espíritu Santo no sólo sin el bautismo de agua, sino también sin el bautismo de sangre, por cuanto su corazón es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarle y a arrepentirse de sus pecados, por lo que también se le llama *bautismo de penitencia.* De él se dice en Is 4,4: *Cuando el Señor haya lavado la inmundicia de la hija de Sión, y haya limpiado la sangre de Jerusalén del interior de ella con espíritu de justicia y ardor*[1].

Así pues, a cualquiera de estas dos modalidades de bautismo se la llama bautismo por hacer las veces del bautismo. Por lo que dice San Agustín en IV *De único Baptismo parvulorum*[57]: *Que el martirio hace en ocasiones las veces del bautismo, lo argumenta con fuerzo. San Cipriano de aquel ladrón no bautizado a quien se le dijo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Y jo, considerando esto bien, llego a la conclusión de que no sólo el sufrimiento por el nombre de Cristo puede suplir la falta del bautismo, sino también la fe y la conversión del corazón, si por falta de tiempo no se puede celebrar el sacramento del bautismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Los otros dos bautismos quedan incluidos en el bautismo de agua, que recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. Luego por esto no se destruye la unidad del bautismo.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se dijo más arriba (q.60 a.l), el sacramento

54. Cf. INOCENCIO III, *Regesta,* 1.7 epist.3: ML 215,285. Cf. *Decret. Gregor. IX\.\.* tit.15 c.l *Cum venissent ad apostolicam sedem.* 55. *De fide orth.* c.9: ML 94,1124. 56. *Ordin;* LOMBARDI: ML 192,440. 57. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.22: ML 43,173; cf. GRACIANO, l.c cn.34 *Baptismi vicem.*

1. El bautismo del Espíritu Santo es un acto ardiente de caridad *(flaminis* según q.8 a.l sol.3). Está ya incluido en el bautismo de sangre (a.12 sol.3), porque el martirio resume «todos los sacramentales del bautismo» (q.68 a.2 sol.2).

pertenece a la categoría de los signos. Pero los otros dos convienen con el bautismo de agua no porque sean signos, sino en el efecto del bautismo. Y por eso no son sacramentos.

3. *A. la tercera hay que decir:* San Juan Damasceno habla de cosas que son figuras del bautismo, como *el diluvio,* que fue signo de nuestro bautismo en lo que se refiere a la salvación de los fieles en la Iglesia, pues entonces unos pocos fueron salvados en el Arca, como se dice en 1 Pe 3,20. Habla también del *paso del mar Rojo,* que significa nuestro bautismo, por la liberación de la servidumbre del pecado. Por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 10,20 que *todosfueron bautizados en la nubey en el mar.* Habla igualmente de *las diversas abluciones que se hacían en la antigua ley,* y que prefiguraban nuestro bautismo, por lo que tiene de purificación de los pecados. Y habla también del *bautismo de Juan,* que fue una preparación para nuestro bautismo.

ARTICULO 12

¿Es el bautismo de sangre el más importante de los tres bautismos?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q.*4; *In Heb.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el bautismo de sangre no es el más importante de los tres bautismos.

1. El bautismo de agua imprime carácter. Lo cual no hace el bautismo de sangre. Luego el bautismo de sangre no es más importante que el de agua.

2. Aún más: el bautismo de sangre es ineficaz sin el bautismo de deseo que se obtiene por la caridad, pues se dice en 1 Cor 13,3: *Si entregase mi cuerpo a las llamas y no tengo caridad, nada me aprovecha.* Pero el bautismo de deseo vale sin el bautismo de sangre, pues no solamente los mártires se salvan. Luego el bautismo de sangre no es el más importante.

3. Y también: como el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo, a la cual corresponde, según lo dicho (a.ll), el bautismo de sangre, así la pasión de Cristo recibe su eficacia del Espíritu Santo, según se dice en Heb 9,14: *La sangre de Cristo, quien a través del Espíritu Santo se ofreció a sí mismo por nosotros, purificará nuestra conciencia de las obras muertas.* Luego el bautismo de deseo es más importante que el bautismo de sangre. Luego el bautismo de sangre no es el más importante.

En cambio dice San Agustín *Ad Fortunatum*[sz], comparando los bautismos entre sí: *El bautizado confiesa sufe ante el sacerdote, el mártir, ante elperseguidor. Aquél, después de su confesión, es rociado con agua; éste, con sangre. El primero, por la imposición de manos del Pontífice, recibe el Espíritu Santo. El segundo queda convertido en templo del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.ll), el derramamiento de la sangre por Cristo y la acción interior del Espíritu Santo se llaman bautismos en cuanto que producen el efecto del bautismo de agua. Ahora bien, el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo, como se ha dicho (ib). Cierto que estas dos causas actúan en cualquiera de los tres bautismos, pero de modo más excelente en el bautismo de sangre. Porque la pasión de Cristo actúa en el bautismo de agua por una representación figurativa; en el bautismo de deseo o de penitencia, por un afecto ardiente; pero en el bautismo de sangre actúa por imitación de la misma realidad. De modo semejante, también la virtud del Espíritu Santo actúa en el bautismo de agua por una virtud latente; en el bautismo de penitencia, por una conmoción del corazón; pero en el bautismo de sangre, por un intensísimo impulso de amor y afecto, según las palabras de Jn 15,13: *Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El carácter es *res et sacramentum* (a.l). Pero no hemos dicho que el bautismo de sangre sea más importante como sacramento, sino por el efecto del sacramento.

2. *A la segunda hay que decir.* La efusión de sangre no tiene sentido de bautismo si no va acompañada de la caridad. Por lo que queda claro que el bautismo de sangre incluye el bautismo de deseo, y no al contrario. Y esto demuestra que es superior.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se acaba de decir (c.), el bautismo de sangre es superior no sólo por su semejanza con la pasión de Cristo, sino también por el influjo del Espíritu Santo.

58. GENADIO, *De eccL dogmat.* c.74: ML 58,997.

CUESTIÓN 67

Los ministros por quienes se confiere el sacramento del bautismo

Ahora nos corresponde tratar de los ministros por quienes se confiere el sacramento del bautismo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Corresponde bautizar al diácono?—2. ¿Corresponde al presbítero o sólo al obispo?—3. ¿Puede un laico administrar el sacramento del bautismo?—4. ¿Puede administrarlo una mujer?—5. ¿Puede bautizar uno que no está bautizado?—6. ¿Pueden bautizar varios ministros conjuntamente a una sola persona?—7. ¿Es necesario que alguien saque de la pila bautismal al bautizado?—8. ¿Queda obligado a su instrucción quien saca a otro de la pila bautismal?

ARTICULO 1

¿Corresponde bautizar al diácono?"

Sent. 4 d.5 q.2 **a.l** q."2

Objeciones por las que parece que bautizar corresponde al oficio del diácono.

1. Los oficios de predicar y bautizar han sido encomendados por el Señor conjuntamente cuando dice en Mt 28,19: *Idy predicad a todas las gentes bautizándolas.* Pero al oficio del diácono le corresponde el evangelizar[1]. Luego parece que al oficio del diácono también le corresponde el bautizar.

2. Aún más: según Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[2], *purificar* corresponde al oficio del diácono. Pero la purificación de los pecados tiene lugar principalmente en el bautismo, según las palabras de Ef 5,26: *Purificándola con el baño del agua mediante la palabra de vida.* Luego parece que bautizar pertenece al diácono.

3. Y también: se dice de San Lorenzo[3] que cuando era diácono bautizaba a muchos. Luego parece que al diácono le corresponde bautizar.

En cambio dice el papa Gelasio I[4], y que se encuentra en *Decretis,* dist. 93: *Ordenamos que los diáconos se atengan a sus propias competencias.* Y después: *que no bauticen sin la autorización del obispo o del presbítero, a no ser que estas autoridades estén lejos y urja la necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Así como las propiedades y oficios de las jerarquías celestiales se toman de sus nombres, según enseña Dionisio en c.7 *De Coel. Hier.*[5], así también del nombre de la jerarquía eclesiástica puede deducirse qué es lo que corresponde a cada uno de ellos. Ahora bien, *diácono* viene a significar *ministro,* porque no pertenece al diácono administrar un sacramento como si fuese su oficio principal y propio, sino ayudar a sus superiores en la administración de los sacramentos. Por eso, no corresponde al diácono administrar el bautismo como oficio propio, sino asistir y ayudar a sus superiores en la administración de este sacramento y de los otros. Por lo que San Isidoro dice[6]: *Corresponde al diácono asistir a los sacerdotes en todo lo referente a los sacramentos de Cristo, es decir, en el bautismo, en la confirmación, en la Eucaristía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Al diácono corresponde proclamar el evangelio en la Iglesia y predicarlo como catequista, por lo que dice Dionisio[7] que los diáconos ejercen su oficio sobre los inmundos, entre los que coloca a los catecúmenos[8]. Pero enseñar, es decir, explicar el evangelio, corresponde propiamente al obispo, a quien pertenece, según Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[9], perfeccionar. Ahora bien, perfeccionar es lo mismo que

1. GRACIANO, *Decretum* p.l d.25 en.1 *Perlectis.* 2. P.l § 6.7: MG 3,508. 3. Cf. JACOBODE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117 § 1. 4. Ep. *Ad Episc. Lucaniae* c.7 MANSI 8,39; cf. GRACIANO, *ib.* 93 cn.13 *Diaconuspropiam.* 5. § 1: MG 33,205. 6. Ep. *Ad Leudefredum:* ML 83,895; cf. nt.l. 7. *De eccl. hier.* c.5 p.l § 6: MG 3,508. 8. *Ib.* c.3 p.3 § 6: MG 3,432. 9. *Ib.* p.l § 3: MG 3,504.

a. Las funciones que se asignan al diácono en las sol.l, 2 y 3 deben ser revisadas según la doctrina del VAT. II, LG 29 y la legislación del CIC, can.861, que tiene buen fundamento en Act 8,12.38.

enseñar. Luego no se sigue que al diácono corresponda el oficio de bautizar.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [10], el bautismo no sólo tiene virtud *purificadora*, sino también *iluminativa.* Por eso sobrepasa el oficio del diácono, al cual corresponde sólo purificar: expulsando a los inmundos o disponiéndolos para recibir los sacramentos.

3. *A la. tercera hay que deár.* Puesto que el bautismo es un sacramento necesario, se permite a los diáconos, con necesidad urgente, bautizar en ausencia de sus superiores, como consta por la autoridad del papa Gelasio I, anteriormente citada (s.c.). Y si San Lorenzo bautizó siendo diácono fue en estos casos.

ARTICULO 2

¿Es propio de los presbíteros bautizar o sólo de los obispos?

Infra a.3 ad 1.2; *Seat.* 4 d.17 q.3 a.3 q."2; d.24 q.2 a.2 ad 1

Objeciones por las que parece que bautizar no es oficio de los presbíteros, sino sólo de los obispos.

1. Como ya se ha dicho (a.l obj. 1; q.66 a.5 obj.2), Mt 28,19 une en un mismo precepto el oficio de enseñar y el de bautizar. Pero enseñar, que es perfeccionar, es oficio del obispo, como consta en Dionisio, V-VI *De Eccl. Hier.* [n]. Luego bautizar es oficio exclusivo del obispo.

2. Aún más: con el bautismo uno queda adscrito al pueblo cristiano, función que corresponde solamente al oficio del príncipe. Pero en la Iglesia el principado lo tienen los obispos, como se dice en la *Glosa*[n] sobre Le 10,1, quienes ocupan el lugar de los Apóstoles, de los que en el Sal 44,17 se dice: *Los constituiráspríncipes sobre toda la tierra.* Luego parece que bautizar pertenece al exclusivo oficio de los obispos.

3. Y también: dice San Isidoro [13] que *corresponde al obispo la consagración de las basílicas, la unción de los altares y la confección del crisma; que es él quien distribuye los órdenes eclesiásticos y quien bendice a las vírgenes.* Pero el sacramento del bautismo es superior a todas estas cosas. Luego parece que con mayor razón pertenecerá bautizar al exclusivo oficio del obispo.

En cambio dice San Isidoro en II *De Officiis*[14]: *Consta que el bautismo ha sido confiado sólo a los sacerdotes.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacerdotes son ordenados para confeccionar el sacramento del cuerpo de Cristo, como se ha dicho antes (q.65 a.3). Ahora bien, éste es el sacramento de la unidad de la Iglesia, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan.* Pero el bautismo confiere a uno la participación en la unidad de la Iglesia. Luego también le da derecho a acercarse a la mesa del Señor. Y, por eso, como al sacerdote corresponde consagrar la Eucaristía que es a lo que principalmente se ordena el sacerdocio, así es oficio propio del sacerdote bautizar, pues parece que debe ser el mismo quien produzca el todo y quien disponga las partes en el todo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Señor encomendó conjuntamente la misión de enseñar y bautizar a los Apóstoles, cuyas veces hacen los obispos, aunque de modo distinto. Porque Cristo les encomendó la misión de enseñar para que la ejercieran ellos personalmente, como algo importantísimo. Por lo cual, los mismos Apóstoles dijeron: *No está bien que abandonemos la palabra de Dios y nos pongamos a servir comidas* (Act 6,2). La misión de bautizar, sin embargo, se la encargó para que la ejercieran otros. Poreso el Apóstol dice en 1 Cor 1,17: *Cristo no me envió a bautizar, sino a evangelizar.* La razón de esta diferencia está en que para bautizar, el ministro no necesita méritos ni sabiduría, mientras que para enseñar, sí, como se ha dicho más arriba (q.64 a.l ad 2; a.5.9). Y para dar a entender esto, ni el mismo Señor bautizó, *sino sus discípulos,* como se dice en Jn 4,2. Pero de aquí no debe deducirse que los obispos no pueden bautizar, porque lo que puede el inferior, lo puede el superior. Y, efectivamente, el Apóstol dice en el mismo lugar que él mismo bautizó a algunos *.

10. P.l § 3: MG 3,504. 11. C.5 p.l § 6; c.6 p.l § 3: MG 3,505-532. 12. *Ordin.*, BEDA, *InLc.* 10,1 1.3: ML 92,461. 13. Cf. nt.6. 14. L.2 c.5 n.9: ML 83,882.

b. La tradición afirma que el ministro ordinario del bautismo, rito de entrada en la comunidad, es el obispo, que delega esa facultad en los presbíteros (Act 10,48; 17,23; 19,5; 1 Cor 1,17). Significativamente, el CIC, can.863, reserva a los obispos el bautismo de adultos.

2. *A la segunda hay que decir* Que en cualquier clase de gobierno, los asuntos menores se encomiendan a las autoridades menores, mientras que los asuntos mayores se reservan para las autoridades mayores, según las palabras de Ex 18,22: *Te presentarán a ti los asuntos más graves, pero en los asuntos de menor importancia, que decidan ellos.* Por eso corresponde a las autoridades inferiores de la ciudad el cuidado de la gente ordinaria, mientras que las autoridades mayores se ocupan de las gentes importantes. Ahora bien, por el bautismo no se consigue más que el último grado en el pueblo cristiano. Por eso, bautizar es competencia de las autoridades menores, o sea, de los presbíteros, que ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos de Cristo, como dice la *Glosa* de Le 10,1.

3. *A. la tercera haj que decir:* Que como ya se ha dicho anteriormente (q.65 a.3), el sacramento del bautismo es importantísimo en cuanto a su necesidad, pero en cuanto a perfección son otros más importantes, que se reservan al obispo.

ARTICULO 3

¿Puede bautizar un laico?'

2-2 q.100 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.5 q.2 a.l q.'l; d.17 q.3 a.3 q.*2 ad 2; d.20 a.l q."2 ad 3; d.23 q.2 a.l q.ªl

Objeciones por las que parece que un laico no puede bautizar.

1. Como se ha dicho ya (a.2), bautizar es propio del orden sacerdotal. Pero las cosas que pertenecen a un orden no pueden encomendarse a quien carece de ese orden. Luego parece que un laico, que no tiene órdenes sagradas, no puede bautizar.

2. Aún más: es más importante bautizar que administrar los otros sacramentales relacionados con el bautismo, como catequizar, exorcizar y bendecir el agua bautismal. Pero estas cosas no puede hacerlas un laico, sino solamente los sacerdotes. Luego parece que mucho menos podrá bautizar un laico.

3. Y también: la penitencia es un sacramento tan necesario como el bautismo. Pero un laico no puede absolver en el foro penitencial. Luego tampoco puede bautizar.

En cambio el papa Gelasio 1[15] y San Isidoro[16] dicen que *en caso de necesidad se concede generalmente a los laicos cristianos el que puedan bautizar.*

Solución. *Hay que decir.* Pertenece a la misericordia de aquel que *quiere que todos los hombres se salven,* 1 Tim 2,4, que el hombre encuentre remedio fácil en las cosas que son necesarias para la salvación. Pero entre todos los sacramentos el más necesario es el bautismo, que es una regeneración del hombre para la vida espiritual —ya que a los niños no se les puede socorrer de otro modo, y los adultos no pueden conseguir la plena remisión de la culpa y de la pena más que por el bautismo—. Por eso, para que el hombre no pueda carecer de remedio tan necesario, se estableció que la materia del bautismo fuese muy común, o sea, el agua —que es muy fácil de encontrar—, y que el ministro del bautismo pudiese ser cualquiera, incluso un no ordenado, de forma que nadie ponga en peligro su salvación por falta del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Bautizar corresponde al orden sacerdotal por razones de conveniencia y de solemnidad. Pero esto no es indispensable en el sacramento. De tal forma que si un laico bautizase, fuera del caso de necesidad, pecaría ciertamente, pero conferiría el sacramento del bautismo, y no tendría que rebautizarse quien así se bautizó.

2. *A la segunda hay que decir:* Esos sacramentales relativos al bautismo pertenecen a la solemnidad, pero no son indispensables. Y por eso, un laico ni debe ni puede administrarlos, sino sólo el sacerdote, a quien corresponde bautizar solemnemente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha dicho anteriormente (q.65 a.3.4), la penitencia no es tan necesaria como el bautismo, porque la contrición puede suplir la falta de absolución sacramental, que no libra de toda la pena ni se administra a los niños. Por tanto, no es comparable con el bautis-

15. Cf. nt. 4. 16. *De eccl. off.* 1.2 c.25: ML 83,822; cf. GRACIANO, *Demtum* p.3 d.4 cn.19 *Constabat baptisma.*

c. En los a.3-6 destacan algunas ideas: 1. Los sacramentos son oferta del amor de Dios (a.3 c.), su principal ministro es Cristo, y los otros ministros sólo aportan el signo exterior (a.4 sol.3; a.5 c.); 2. El ministro debe tener la intención y observar la forma de la Iglesia (a.6).

mo, cuyo efecto no se puede suplir con otra cosa.

ARTICULO 4

¿Puede bautizar una mujer?

Objeciones por las que parece que una mujer no puede bautizar.

1. Se lee en el Concilio IV de Cartago [17]: *La mujer, por docta y santa que sea, no se atreva a enseñar a los hombres en las reuniones ni tampoco a bautizar a nadie.* Pero en las reuniones no está permitido que las mujeres enseñen de ningún modo, conforme a aquello de 1 Cor 14,35: *Es indecoroso que la mujer hable en la Iglesia.* Luego parece que en modo alguno le es permitido bautizar a la mujer.

2. Aún más: bautizar es un oficio de prelación, por lo que el bautismo debe administrarlo un sacerdote con cura de almas. Pero esto no puede corresponder a una mujer, según las palabras de 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe ni que domine al marido, sino que guarde silencio.* Luego la mujer no puede bautizar.

3. Y también: en la regeneración espiritual parece que el agua hace de seno materno, como afirma San Agustín [18] comentando las palabras de Jn 3,4: *¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?* Mientras que el que bautiza hace, más bien, el oficio de padre. Pero esto no se acomoda a la mujer. Luego la mujer no puede bautizar.

En cambio está lo que dice el papa Urbano II [19], y que se encuentra en *Decretis* XXX, q.3 [20]: *Respecto de las consultas que tu consideración nos hizo, nos parece que ha de darse esta respuesta: que hay verdadero bautismo si en caso de necesidad una mujer bautizase a un niño en el nombre de la Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo es quien principalmente bautiza, conforme a las palabras de Jn 1,33: *Sobre quien vieres descender el Espíritu Santo y posarse, ése es quien bautiza.* Ahora bien, se dice en Col 3,11 (Gal 3,28) que *en Cristo no hay hombre ni mujer.* Por eso, como un hombre laico puede bautizar como ministro de Cristo, así también una mujer.

No obstante, puesto que *la cabera de la mujer es el hombre, y la cabera del hombre es Cristo,* conforme a lo que se dice en 1 Cor 11,3, no debe bautizar una mujer si pudiera hacerlo un hombre. Como tampoco debe bautizar un laico si hay un clérigo presente, ni un clérigo si hay un sacerdote. Pero éste sí puede bautizar aunque un obispo esté presente, ya que este ministerio corresponde al oficio del sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como a la mujer no se la permite enseñar públicamente, pero en privado puede instruir o aconsejar a alguien, de la misma manera no se la permite bautizar pública y solemnemente, aunque puede bautizar en caso de necesidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se celebra el bautismo solemne y regularmente, debe recibirse el bautismo de un sacerdote que tenga cura de almas o de otro que le sustituya. Pero esto no se requiere en caso de necesidad, en el que puede bautizar una mujer.

3. *A la tercera hay que decir:* En la generación carnal el hombre y la mujer actúan en conformidad con las facultades de su propia naturaleza. Por eso, la hembra no puede ser principio activo de la generación, sino solamente pasivo. Pero en la generación espiritual ninguno de los dos actúa en conformidad con el propio poder, sino sólo como instrumentos del poder de Cristo. Por tanto, en caso de necesidad, tanto el hombre como la mujer pueden bautizar del mismo modo.

Pero si la mujer bautizase fuera del caso de necesidad, no habría que rebautizar, como se dijo (a.3 ad 1) en el caso de un laico. Pecaría, sin embargo, tanto la mujer que bautizase como los otros que actuasen en la ceremonia, ya recibiendo en ella el bautismo, ya presentándola algún bautizando.

ARTICULO 5

¿Puede bautizar un no-bautizado?

Sent. 4 d.5 q.l a.2 q."3

Objeciones por las que parece que un no bautizado no puede bautizar.

1. *Nadie da lo que no tiene.* Pero el no-bautizado no tiene el sacramento del bautismo. Luego no puede bautizar.

17. 4.°, año 398, cn.99-100; GRACIANO, *Ib.* cn.20 *Mular.* 18. *In loann. Tract.* 11 n.6: ML 35,1473. 19. *Eptst. etprivilegia* §271 *Ad vitalem Brix:* ML 151,429. 20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 c.30 q.3 en.4 *Super quibus.*

2. Aún más: uno confiere el sacramento del bautismo en cuanto que es ministro de la Iglesia. Pero el no bautizado nc pertenece a la Iglesia de ningún modo, o sea, ni realmente ni sacramentalmente. Luego no puede conferir el sacramento del bautismo.

3. Y también: es más importante conferir un sacramento que recibirlo. Pero el no-bautizado no puede recibir los otros sacramentos. Luego mucho menos podrá conferirlos.

En cambio dice San Isidoro [21]: *El romano pontífice no centra su interés en el hombre que bautiza, aunque éste sea un pagano, sino en que el Espíritu de Dios comunique la gracia del bautismo.* Pero al que está bautizado no se le llama pagano. Luego un no-bautizado puede conferir el sacramento del bautismo.

Solución. *Hay que decir:* San Agustín dejó este problema sin resolver, porque dice en II *Contra Epistolam Parmeniani* [22]\ *Esta es otra cuestión, si pueden bautizar los que nunca han sido cristianos. Acerca de lo cual no ha de darse una respuesta temeraria, sin la autoridad de un Concilio tan amplio como amplia es la cosa en importancia.*

Posteriormente, sin embargo, la Iglesia determinó que los no-bautizados, ya sean judíos o paganos, puedan conferir el sacramento del bautismo, con tal de que bauticen ateniéndose a la forma de la Iglesia. Por lo cual el papa Nicolás I responde así en *Ad Consultam Bulgarorum* [23]: *Afirmáis que en vuestra patria muchos han sido bautizaos por un individuo que no sabéis si era cristiano o pagano. Pues bien, si éstos han sido bautizados en el nombre de la Trinidad, no deben ser rebautizados.* Pero si no se emplea la forma de la Iglesia, no se confiere el sacramento del bautismo. Y así hay que entender lo que Gregorio II [24] escribe al obispo Bonifacio: *Eos que dices que fueron bautizados por los paganos,* o sea, sin emplear la forma de la Iglesia, *mandamos que los bautices de nuevo en el nombre de la Trinidad.*

La razón de esto está en que, como por parte de la materia es suficiente cualquier agua para la validez del sacramento, así también por parte del ministro es suficiente con que sea hombre. Y, por tanto, también un no-bautizado puede bautizar en caso de necesidad. De tal forma que si dos no-bautizados se bautizasen mutuamente, bautizando primero uno a otro, y después fuese bautizado aquél por éste, los dos conseguirían no sólo el *sacramento,* sino también la *res sacramenti.* Pero si lo hicieran fuera del caso de necesidad, ambos pecarían gravemente, o sea, el bautizante y el bautizado, con lo que se impediría el efecto del bautismo, aunque no se destruiría el sacramento mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El hombre que bautiza se limita a prestar exteriormente su ministerio, pero quien bautiza interiormente es Cristo, que puede servirse de todos los hombres para todo lo que él quiere. Y, por eso, los no-bautizados pueden bautizar, porque, como dice el papa Nicolás, el bautismo *no es de ellos,* o sea, de los que bautizan, sino *de él,* o sea, de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* El que no está bautizado, aunque no pertenezca a la Iglesia ni real ni sacramentalmente, puede pertenecer a ella, sin embargo, en la intención y en la semejanza de actos, o sea, intentando hacer lo que hace la Iglesia, y empleando la forma de la Iglesia para bautizar, y así actúa como ministro de Cristo, el cual no ha vinculado su virtud a los bautizados, como tampoco a los sacramentos.

3. Los otros sacramentos no son tan necesarios como el bautismo. Por eso, se concede mejor a un no-bautizado el poder de bautizar que el que pueda recibir los otros sacramentos.

ARTICULO 6

¿Pueden bautizar conjuntamente varias personas?

Supra q.66 a.5 ad 4; *Sent. 4* d.3 a.2 q."2 ad 2; d.6 q.2 a.l q.ªl ad 3

Objeciones por las que parece que varias personas pueden bautizar conjuntamente.

1. En la pluralidad está contenida la unidad, pero no viceversa. Por donde se deduce que lo que puede hacer uno pueden hacerlo muchos, pero no al revés. Muchos, por ejemplo, pueden remolcar una nave, mientras que uno solo no puede. Ahora bien, un solo hombre puede bautizar. Luego también pueden varias personas bautizar simultáneamente a uno solo.

21. Cf. *Ib.* c.l q.l en. 59 *Si quisper ignorantiam;* p.3 d.4 cn.23 *Romanus Pontifex.* 22. C.13: ML 43,72. 23. Cf. GRACIANO, *Ib.* p.2i cn.24 *A quodam.* 24. GREGORIO III, Ep.l; cf. GRACIANO, l.c cn.52 *Quos a paganis.*

2. Aún más: es más difícil que un solo agente actúe sobre varios sujetos que el que varios agentes actúen simultáneamente en uno solo. Pero un solo hombre puede simultáneamente bautizar a varias personas. Luego mucho mejor podrán varias personas bautizar simultáneamente a una sola.

3. Y también: el bautismo es un sacramento de la máxima necesidad. Pero hay casos en que parece que es necesario que varios bauticen simultáneamente a uno solo. Por ejemplo, si un niño estuviese en peligro de muerte, y estuviesen presentes dos personas, una de las cuales fuese muda, y otra sin brazos; en cuyo caso sería necesario que el mutilado dijese las palabras, y el mudo le bautizara. Luego parece que varias personas pueden bautizar simultáneamente a uno solo.

En cambio a un solo agente le corresponde una acción. Por lo que si varias personas bautizasen a una, parecería seguirse que habría varios bautismos. Lo cual está en contradicción con lo que se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* El sacramento del bautismo recibe su eficacia principalmente de la forma, que el Apóstol llama *palabra de vida,* Ef 5,26. Por lo que sería preciso examinar, en el caso de que varias personas bautizasen simultáneamente a una, la forma empleada. Porque si dijeran *nosotros te bautizamos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* según la opinión de algunos, no conferirían el sacramento del bautismo, ya que no se emplearía la forma de la Iglesia, que es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Pero este inconveniente se podría eludir utilizando la forma que tiene la Iglesia griega para bautizar. Porque podrían decir: *El siervo de Cristo N. es bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* que es la forma con que los griegos reciben el bautismo. Una forma que, en realidad, difiere mucho más de la nuestra de cuanto difiere *Nosotros te bautizamos.*

Sucede, sin embargo, que con la forma *nosotros te bautizamos,* se manifiesta la intención de concurrir varios a la confección de un solo bautismo. Y esto parece estar en contradicción con el concepto de ministro, pues el hombre no bautiza más que como ministro de Cristo y haciendo sus veces. De forma que, de la misma manera que Cristo es uno, así también debe ser uno el ministro que le represente. Por lo que dice expresamente el Apóstol en Ef 4,5: *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.* Por tanto, una intención contraria parece que excluiría el sacramento del bautismo.

Pero si cada uno de ellos dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* cada uno expresaría la intención de ser él quien confiere el bautismo. Lo cual podría acontecer en el caso de que dos personas contendiesen por bautizar a una misma persona. En cuyo caso, es claro que quien antes pronunciase las palabras requeridas, ése conferiría el bautismo. El otro, sin embargo, aunque tuviese el derecho de bautizar, si osara pronunciar las palabras, sería punible como rebautizador. Pero si pronunciasen las palabras y sumergiesen o asperjasen al hombre de modo completamente simultáneo, habrían de ser castigados por contravenir el modo de bautizar, pero no por reiteración del bautismo, ya que ambos intentarían bautizar al que no estaba bautizado, y uno y otro, en lo que de cada uno dependiera, le bautizaría. Sin embargo, no conferiría cada cual un sacramento distinto, sino que Cristo, que es el único que bautiza interiormente, conferiría a través de ambos un solo sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El argumento tiene valor tratándose de agentes que actúan con su propio poder. Pero los hombres no bautizan con su propio poder, sino con el poder de Cristo, quien, puesto que es uno, realiza su obra a través de un solo ministro.

2. *A. la segunda hay que decir.* En caso de necesidad, una sola persona podría bautizar a varias a la vez con esta forma: *Yo os bautizo:* por ejemplo, en caso de ruina inminente, persecución o cosa semejante, que no dejase el tiempo suficiente para un bautismo individual. En estos casos no sufriría alteración la forma de la Iglesia, porque el plural no es más que un singular repetido, muy especialmente si se tiene en cuenta que Mt 28,19 dice *bautizándoles.* Y no es lo mismo ser varios los bautizados que varios los bautizantes, porque Cristo, que es quien principalmente bautiza, es uno solo, mientras que, por el bautismo, muchos se hacen uno solo en Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como ya se dijo anteriormente (q.60 a.l), la integridad del bautismo depende de la forma de las palabras y del uso de la materia. Por eso, ni bautiza quien solamente profiere las palabras ni quien solamente sumerge. Por tanto,

si uno profiere las palabras y el otro sumerge, ninguna forma verbal puede expresar la verdad. Porque no se puede decir *yo te bautizo*, cuando quien lo dice no sumerge y, consecuentemente, no bautiza. Ni tampoco se puede decir *nosotros te bautizamos*, ya que ninguno de los dos bautiza. Porque si dos personas colaboran en la composición de un libro escribiendo uno una parte, y el otro, otra, no se expresarán correctamente diciendo *nosotros hemos escrito este libro*, sino que emplearían una sinécdoque, al tomar el todo por la parte.

ARTICULO 7

¿Es necesario en el bautismo que alguien saque de la fuente sagrada al bautizado? [d]

Objeciones por las que parece que no es necesario que alguien saque de la fuente sagrada al bautizado.

1. Nuestro bautismo está consagrado por el bautismo de Cristo y es una semejanza del suyo. Pero cuando Cristo se bautizó no fue recibido por nadie al salir del agua, sino que, como dice Mt 3,16: *Cristo, una vez bautizado, salió seguidamente del agua.* Luego parece que tampoco en el bautismo de los demás es necesario que nadie saque del agua al bautizado.

2. Aún más: el bautismo es una regeneración espiritual, como se ha dicho ya (a.3; q.65 a.1.2). Pero en la generación carnal no se requiere más que el principio activo, que es el padre, y el principio pasivo, que es la madre. Luego en el bautismo, teniendo el lugar del padre el que bautiza, y el lugar de la madre el agua —como dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania* [25]—, no parece que se requiera que ningún otro saque de la fuente sagrada al bautizado.

3. Y también: en los sacramentos de la Iglesia no debe haber nada ridículo. Pero parece ridículo que bautizados adultos, capaces de andar por su pie y de salir de la fuente sagrada por sí mismos, sean sacados de ella por otra persona. Luego parece que no se requiere a nadie, especialmente en el bautismo de adultos, para que saque al bautizado de la fuente sagrada.

En cambio dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [26] que *los sacerdotes, acogiendo al bautizado, se lo entregan a un padrino y guía de su educación.*

Solución. *Hay que decir:* La regeneración espiritual que tiene lugar en el bautismo se asemeja en cierto modo a la generación carnal; por lo que se dice en 1 Pe 2,2: *Como niños reden nacidos desead la leche espiritual pura.* Ahora bien, en la generación carnal, el niño recién nacido necesita una nodriza y un instructor. Por eso, también en la generación espiritual del bautismo se requiere que alguien haga las veces de nodriza y de instructor informándole e instruyéndole, como novicio que es en la fe, en las cosas pertenecientes a la fe y a la doctrina cristiana, cosa en la que no se pueden ocupar los prelados de la Iglesia, ocupados como están en la procuración del bien común. Porque los párvulos y los novicios tienen necesidad de un cuidado especial, además del común. Por eso se requiere que alguien saque al bautizado de la fuente sagrada asumiendo con ello su función de instructor y de tutor. Y esto es lo que dice Dionisio en el último capítulo *De Eccl. Hier.* [21]*: Pensaron nuestros guías,* o sea, los Apóstoles, *que estaría bien acoger a los niños de modo que los padres del niño lo entregaran a un buen pedagogo en las cosas de Dios, y que el niño pasase con él el resto de su infancia, como bajo un padre espiritual responsable de su santa salvaáón.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* Cristo no fue bautizado para ser él mismo regenerado, sino para regenerar a los demás. Por eso, después del bautismo no necesitó, como los niños, un preceptor.

2. *A la segunda hay que decir:* En la generación carnal no son estrictamente necesarios más que el padre y la madre. Mas para facilitar el parto y para la debida educación del niño se requiere la partera, la nodriza y un instructor. Y esas funciones las cumple en el bautismo el que saca de la fuente al bautizado. Por tanto, esto no es indispensa-

25. *Serm. suppos.* serm.135: ML 39,2012. 26. P.2 § 7: MG 3,396. 27. C.7 p.3 § 11: MG 3,568.

d. Los a.7 y 8 se refieren a los padrinos. El bautismo es un punto de partida en el seguimiento de Cristo; se da una vida que ha de crecer (a.7 sol.3); el neófito necesita «instrucción y tutela» (a.7 c.); éstas son imprescindibles en una «situación de no-cristiandad» (a.8 c.).

ble en el sacramento, sino que en caso de necesidad, puede bautizar uno solo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Al bautizado no le ayuda el padrino a salir de la fuente por su debilidad corporal, sino por su flaqueza espiritual, como se acaba de decir (c.).

ARTICULO 8

Quien saca a alguien de la fuente sagrada,, ¿está obligado a su instrucción?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª3 ad 3

Objeciones por las que parece que quien saca a alguien de la fuente sagrada no está obligado a su instrucción.

1. Nadie puede instruir si él no tiene instrucción. Ahora bien, son admitidos a sacar de la fuente sagrada no solamente los no instruidos, sino también los necios. Luego quien saca de la fuente al bautizado no está obligado a instruirle.

2. Aún más: el hijo es instruido mejor por el padre que por un extraño, puesto que el hijo recibe del padre *el ser, el alimento y la educación,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[28]. Si, pues, quien saca de la fuente al bautizado está obligado a instruirle, sería más conveniente que el padre sacase de la fuente a su propio hijo, y no a otro. Lo cual, sin embargo, parece que está prohibido, como se encuentra en *Decretis* 30 qu.l, cap. cn.l *«Pervenit» et «Dictum est».*

3. Y también: varias personas pueden instruir más que una sola. Si, pues, quien saca de la fuente al bautizado estuviese obligado a instruirle, deberían sacarlo varios mejor que uno solo, lo cual estaría en contradicción con el papa San León[29], que dice: *A sacar al niño de la fuente bautismal que no se presente más que uno, ja sea hombre o mujer.*

En cambio dice San Agustín en un *sermón pascual*[30]*: Ante todo os recuerdo a vosotros, hombres y mujeres que habéis sacado de la fuente a vuestros ahijados, que sepáis que os habéis hecho garantes ante Dios de aquellos que habéis sacado de la fuente sagrada.*

Solución. *Hay que decir:* Cada uno está obligado a ejercer el cargo que ha asumido. Ahora bien, ya se ha dicho antes (a.7) que quien saca a alguien de la fuente sagrada asume el oficio de instructor. Por tanto, queda obligado a cuidar de él, si el caso lo requiere, por ej. en el tiempo y lugares en que los bautizados tienen que vivir entre infieles. Pero si viven entre cristianos católicos, pueden excusarse en gran parte de este deber, presuponiendo que sus propios padres les instruirán con toda diligencia. Pero si tuviesen constancia de lo contrario, estarían obligados, en la medida de sus posibilidades, a procurar la salud de sus hijos espirituales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se prevea un peligro de futuro, el que saca de la fuente sagrada al bautizado debería ser *alguien instruido en las cosas divinas,* como dice Dionisio[31]. Pero cuando no se prevé este peligro, puesto que los niños viven entre católicos, cualquiera es admitido para este oficio, ya que las cosas pertenecientes a la vida cristiana y a la fe son conocidas públicamente por todos.

Sin embargo, el que no está bautizado no puede hacer de padrino, como se declaró en el *Concilio de Maguncia*[32], aunque el no-bautizado pueda bautizar. Esto obedece a que la persona bautizante es indispensable en el sacramento, pero el padrino no lo es, como se ha dicho (a.7 ad 2).

2. *A la segunda hay que decir.* De la misma manera que la generación espiritual y la carnal son diversas, así también deben ser diversas las disciplinas de ambas, según las palabras de Act 12,9: *Hemos tenido a nuestros padres carnales, que nos corregían y les respetábamos. ¿No hemos de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?* Por eso, deben ser distintos el padre carnal y el espiritual, a no ser que la necesidad exija lo contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* Habría confusión en la educación si no hubiese un educador principal. Por tanto, en el bautismo debe haber un solo padrino principal. Pueden admitirse otros, no obstante, como auxiliares.

28. C.12 n.5 (BK 1162a6): S. TH., lect.12. 29. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.102 *In baptismat.* 30. *Serm suposs.* serm.168: ML 39,2071; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.105 *Vos ante omnia.* 31. L.c. nota 27. 32. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.102 *In baptismat.*

CUESTIÓN 68

Los que reciben el bautismo

Ahora nos corresponde hablar de los que han de recibir el bautismo. Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Están obligados todos a recibir el bautismo?—2. ¿Puede salvarse alguien sin el bautismo?—3. ¿Debe diferirse el bautismo?—4. ¿Han de ser bautizados los pecadores?—5. ¿Se les ha de imponer obras satisfactorias a los pecadores bautizados?—6. ¿Se requiere para el bautismo la confesión de los pecados?—7. ¿Se requiere la intención por parte del bautizado?—8. ¿Se requiere la fe?—9. ¿Han de ser bautizados los niños?—10. ¿Han de ser bautizados los niños de los judíos contra la voluntad de sus padres?—11. ¿Deben ser bautizados los que están en el útero materno?—12. ¿Deben ser bautizados los exaltados y los dementes?

ARTICULO 1

¿Están obligados todos a recibir el bautismo?

Supra q.65 a.4; *infra* q.70 a.2 ad 3; q.84 a.5; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.3 q."2 ad 3; d.6 q.l a.l q."3; d.9 q.l a.5 q.[a]4 ad 2; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que no todos están obligados a recibir el bautismo.

1. Cristo no ha estrechado la vía de la salvación a los hombres. Pero antes de la venida de Cristo los hombres podían salvarse sin el bautismo. Luego también después de la venida de Cristo.

2. Aún más: el bautismo ha sido instituido principalmente como remedio del pecado original. Pero el que se bautizó, puesto que ya no tiene pecado original, no se ve cómo pueda transmitirlo a la prole. Luego los hijos de los bautizados no parece que hayan de ser bautizados.

3. Y también: el bautismo se da para que uno quede purificado del pecado mediante la gracia. Pero esto lo consiguen los que son santificados en el vientre materno sin el bautismo. Luego éstos no están obligados a recibir el bautismo.

En cambio se dice en Jn 3,5: *El que no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Y en el libro *De ecclesiastids dogmatibus*[1] se dice: *Creemos que sólo para los bautizados hay un camino de sabañón.*

Solución. *Hay que decir:* Los hombres están obligados a todo aquello sin lo cual no pueden conseguir la salvación. Ahora bien, está claro que nadie puede conseguir la salvación más que por Cristo, por lo que el Apóstol en Rom 5,18 dice: *Como por el delito de uno solo llegó la condenación a todos los hombres, así por la justicia de uno solo llega a todos los hombres la justificación de la vida.* Pero el bautismo se da precisamente para esto, para que el hombre regenerado por Cristo se incorpore a él y se convierta en un miembro suyo; por lo que se dice en Gal 3,17: *Los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de él.* Luego es claro que todos están obligados a recibir el bautismo y que sin él no hay salvación para los hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Nunca pudieron salvarse los hombres, ni siquiera antes de Cristo, sin convertirse en miembros de Cristo, porque, como se dice en Act 4,12: *No se nos ha dado otro nombre a los hombres por el que podamos salvarnos.* Pero antes de la venida de Cristo, los hombres eran incorporados a Cristo por la fe en su futura venida, de cuya fe era signo la circuncisión, como dice el Apóstol en Rom 4,11. Y antes de que fuese instituida la circuncisión, los hombres se incorporaban a Cristo, según dice San Gregorio[2], *por la fe,* testimoniada por los antiguos padres en la oblación de sacrificios. Pero después de la venida de Cristo, también los hombres se incorporan a Cristo por la fe, según aquello de Ef 3,17: *que Cristo habite por la fe en vuestros corazones.* No obstante, para manifestar la fe en una cosa presente se emplea un signo diferente del que se

1. GENADIO, c.74: ML 58,997. 2. *Moral.* 1.4 c.3: 75,635.

empleaba para manifestarla como futura, como también son diversas las palabras para significar el presente, el pasado y el futuro . Por eso, aunque el sacramento tal del bautismo no fuera siempre necesario para la salvación, la fe, de la que el bautismo es sacramento[4], siempre fue necesaria ".

2. *A la segunda hay que decir* Como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2, q.81 a.3 ad 3), los que se bautizan son renovados por el bautismo según el espíritu, mientras que el cuerpo permanece sometido a la vetustez del pecado, según aquello de Rom 8,10: *El cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia.* Por donde San Agustín deduce en VI *Contra Julianum*[5] que *en el hombre no se bautiza todo lo que hay en él.* Ahora bien, es claro que el hombre, en la generación carnal, no engendra según el espíritu, sino según la carne. Y, por eso, los hijos de los bautizados nacen con el pecado original. Por lo que necesitan ser bautizados.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los que son santificados en el seno materno consiguen, ciertamente, la gracia purificadera del pecado original, pero no por eso reciben el carácter que les configura a Cristo. Y, por eso, si alguno fuese santificado en el vientre de su madre actualmente, debería ser bautizado para que, recibiendo el carácter, quede conformado a los demás miembros de Cristo.

ARTICULO 2

¿Puede salvarse alguien sin el bautismo?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q.*2; *Contra Gentes* 4 c.72; *Quodl.* 6 q.3 a.l; *In loann.* c.3 lect.l; c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que sin el bautismo nadie se puede salvar.

1. El Señor dice en Jn 3,5: *Quien no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Pero solamente se salvan los que entran en el reino de Dios. Luego nadie puede salvarse sin el bautismo, con el que uno es regenerado por el agua y el Espíritu Santo.

2. Aún más: en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[6] se dice: *Creemos que ningún catecúmeno ha conseguido la vida eterna, aunque haya muerto en estado de buenas obras, excepción hecha del martirio, donde llegan a plenitud todos los sacramentales del bautismo.* Ahora bien, si algunos pudiesen salvarse sin el bautismo, éstos deberían ser los catecúmenos de buenas costumbres, los cuales parecen tener *la fe que obra por la caridad (Gil* 5,6). Luego parece que sin el bautismo nadie se puede salvar.

3. Y también: como anteriormente se ha dicho (a.l; q.65 a.4), el sacramento del bautismo es necesario para la salvación. Ahora bien, necesario es aquello *sin ¿o cual una cosa no puede existir,* como se dice en V *Metaphys.*[7]. Luego parece que sin el bautismo nadie puede conseguir la salvación.

En cambio dice San Agustín en *Super Levit.*[8]: *Algunos recibieron y les aprovechó la santificación invisible sin los sacramentos visibles. Mas la santificación visible, que tiene lugar por el sacramento visible, puede recibirse sin la invisible, pero no aprovecha.* Y, puesto que el sacramento del bautismo pertenece a la santificación visible, parece que sin el sacramento del bautismo es posible conseguir la salvación por la santificación invisible.

Solución. *Hay que decir:* A uno le puede faltar el sacramento del bautismo de dos maneras. Una, de hecho y de propósito, como ocurre a los que ni están bautizados ni quieren bautizarse. Esta actitud, en los que tienen uso de razón, supone desprecio del sacramento. Por eso, aquellos a quienes les falta el bautismo de esta manera, no pueden conseguir la salvación, porque ni sacramental ni intencionalmente se incorporan a Cristo, por quien únicamente viene la salvación.

Otra, a uno le puede faltar el sacramento del bautismo de hecho pero no de propósito, como es el caso de quien desea recibir el bautismo pero inopinadamente es sorprendido por la muerte antes de recibirlo. Este puede conseguir la salvación sin el bautismo de hecho, por el deseo del bautismo, un deseo que procede de *la fe que actúa por la caridad,* por la que el hombre es santificado interiormente por Dios, cuyo poder no está limitado a los sacramentos.

3. Cf. ARISTÓTELES, */perí Mermen,* c.5 lect.8. 4. Cf. *supra* q.66 a.l, nota 7. 5. L.6 cap.17: ML 44,853; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.4 cn.35 *Si quidquid.* 6. Cf. nota 1. 7. L.4 c.5 n.l (BK 1015a20): S. TH., c.5 lect.6. 8. *Quaest. in Heptat.* 1.3 super Lev. 21,15 q.84: ML 34,713.

a. Si Cristo tiene la plenitud de gracia (III q.7 a.8) y es cabeza de todos los hombres (q.8 a.3), la fe en Cristo es necesaria para la salvación.

Por eso dice San Ambrosio [9] a Valentiniano, muerto cuando era todavía catecúmeno: *Yo perdí al que había de regenerar, pero él no perdió la gracia que había solicitado* [h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En 1 Re 16,7 se lee: *Los hombres miran las apariencias, pero Dios penetra el corazón.* Ahora bien, quien desea *ser regenerado por el agua y el Espíritu Santo* en el bautismo, está ya regenerado en el corazón, aunque no lo esté en el cuerpo; y en este sentido dice el Apóstol en Rom 2,29 que *la verdadera circuncisión, la del corazón, es según el Espíritu, y no según la letra, cuya alabanza viene no de los hombres, sino de Dios.*

2. *A. la segunda hay que decir* Nadie puede entrar en la vida eterna si no está absuelto de toda culpa y del reato de la pena. Esta absolución general se consigue por el bautismo y por el martirio, por lo que se dice que en el martirio *llegan a plenitud todos los sacramentales del bautismo,* o sea, la total liberación de la culpa y de la pena. Luego si muere un catecúmeno con deseo del bautismo (de otra manera no moriría en estado de buenas obras, que no se pueden hacer sin la *fe que actúa por la caridad)* no entra seguidamente en la vida eterna, sino que sufrirá la pena de sus pecados pasados, *aunque se salvará, pero como quien pasa a través del fuego,* como se dice en 1 Cor 3,15.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el sacramento del bautismo es necesario para la salvación porque el hombre no se puede salvar si no tiene al menos deseo de recibirlo, el cual *cuenta para Dios como realizado* [w].

ARTICULO 3

¿Debe diferirse el bautismo?

Supra q.39 a.3 ad 1; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.l q."2; d.6 q.2 a.l q.[a]2 ad 1; d.17 q.3 a.l q."4

Objeciones por las que parece que el bautismo debe diferirse.

1. Dice el papa San León Magno [n]: *Dos épocas, Pascua y Pentecostés, han sido constituidas por el Romano Pontífice como tiempos legítimos de administrar el bautismo. Por tanto, os exhortamos a que no señaléis otros días para esta práctica.* Luego parece que no se puede bautizar inmediatamente, sino que debe diferirse el bautismo hasta los días señalados.

2. Aún más: en las Actas del *Concilio A.gatense* [n] se lee: *Los judíos, cuya perfidia conduce frecuentemente al vómito, si quisieran convertirse a las leyes católicas, que permanezcan a las puertas de la Iglesia durante ocho meses entre los catecúmenos, si se ve que vienen de buena fe; solamente entonces reciban la grada del bautismo.* Luego no se ha de bautizar a los hombres inmediatamente, sino que se ha de diferir su bautismo hasta un cierto tiempo.

3. Y también: en Is 27,9 se dice: *Este es todo el fruto, que desaparezca el pecado.* Pero parece que se quita mejor el pecado, o al menos disminuye, si se difiere el bautismo. En primer lugar, porque los que pecan después del bautismo pecan más gravemente, según aquello de Heb 10,29: *¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno quien despreció la sangre en que fue santificado,* o sea, por el bautismo? En segundo lugar, porque el bautismo quita los pecados pretéritos, pero no los futuros. Por lo que cuanto más se difiera el bautismo, tantos más pecados quitará. Luego parece que el bautismo debe diferirse largo tiempo.

En cambio se dice en Eclo 5,8: *No tardes en convertirte al Señor, y no lo difieras de un día para otro.* Pero la perfecta conversión a Dios es la de aquellos que son regenerados en Cristo por el bautismo. Luego no debe diferirse el bautismo de un día para otro.

Solución. *Hay que decir:* Aquí es preciso distinguir si los bautizados son niños o adultos. Porque si son niños no debe diferirse el bautismo. Primero, porque no se puede esperar de ellos una mayor instrucción o una conversión más plena. Segundo, ya que a ellos no se les puede auxiliar con otro remedio más que con el sacramento del bautismo.

Los adultos, en cambio, pueden salvarse con el solo deseo del bautismo, como acabamos de decir (a.2). Y, por eso, a los

9. *DeobituValent.:ML* 16,1428. 10. S. AGUSTÍN, *Enarrat. inpsalm.* 57,3: ML 36,675. 11. Ep.16 *Aduniv. episc.* c.5: ML 54,700; cf. GRACIANO, l.c cn.12 *Dua témpora.* 12. C.34; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.93 *Judaei quorum.*

b. Aunque no son equivalentes, tanto el «deseo del bautismo» («propósito del bautismo» según q.69 a.l sol.2) como el «bautismo de deseo», que pueden tener incluso quienes no conozcan a Cristo (q.66 a.ll; q.69 a.4 sol.2), son fruto «de la fe que actúa por la caridad».

adultos no se les debe conferir el sacramento del bautismo inmediatamente después de convertirse, sino que conviene diferirlo por un cierto tiempo. En primer lugar, por cautela de la Iglesia, no sea que se vea defraudada confiriéndolo a los que lo piden fingidamente, según las palabras de 1 Jn 4,1: *No os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios.* Ahora bien, se tiene una prueba de aquellos que piden el bautismo cuando se examinan por un cierto tiempo su fe y sus costumbres. En segundo lugar, esta espera es necesaria para el bien de los mismos que se bautizan, porque tienen necesidad de un espacio de tiempo para ser bien instruidos en la fe, y para que se vayan ejercitando en la práctica de la vida cristiana. En tercer lugar, esta dilación es necesaria para mover a una cierta veneración al sacramento, ya que son admitidos los hombres al bautismo en las solemnidades más importantes, o sea, en Pascua y Pentecostés, con lo que recibirán el sacramento con mayor devoción.

Esta dilación, no obstante, deberá omitirse en dos ocasiones. Primera, cuando los bautizandos están perfectamente instruidos en la fe y preparados para recibir el bautismo: así fue el caso de Felipe, que bautizó seguidamente al eunuco, según se dice en Act 8,36ss; y el de Pedro, que bautizó a Cornelio y a los que estaban con él, como se dice en Act 10,47.48. Segunda, por enfermedad o cualquier otro peligro de muerte, por lo que el papa León 1[13] escribe: *Aquellos que se encuentran en peligro de muerte por enfermedad, asedio, persecución y naufragio deben ser bautizados en cualquier tiempo.*

No obstante, si a alguno le sorprende la muerte sin poder recibir el bautismo de urgencia, mientras espera el tiempo establecido por la Iglesia, se salva, aunque *atravesando fuego,* como se ha dicho antes (a.2 ad 2). Pero peca quien difiere el bautismo más tiempo del establecido por la Iglesia, a no ser en caso necesario y con la licencia de los prelados de la Iglesia. Pero también este pecado puede perdonarse con los otros por una posterior contrición, que hace las veces del bautismo, como se dijo más arriba (q.66 a.11).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El mandato del papa San León acerca de dos tiempos para el bautismo ha de entenderse *excepto el caso de peligro de muerte* (que en los niños siempre es de temer), como se ha dicho (c.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa norma relativa a los judíos ha sido establecida por la Iglesia de modo cautelar para no dañar la fe de la gente sencilla, en caso de que ésta no estuviese plenamente convertida. Y, sin embargo, como allí mismo se añade, *si durante el tiempo determinado incurriesen en algún peligro de enfermedad, deben ser bautizados.*

3. *A la tercera hay que decir:* El bautismo, por la gracia que confiere, no sólo quita los pecados pasados, sino que también impide que se cometan pecados en el futuro. Y esto es lo más importante: que los hombres no pequen. Y es, en realidad, secundario el que pequen más levemente o que sean perdonados sus pecados, según la advertencia de 1 Jn 2,1-2: *Hijos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre: Jesucristo, el justo. El es propiciación por nuestros pecados.*

ARTICULO 4

¿Han de ser bautizados los pecadores?

Infra a.8 ad 4

Objeciones por las que parece que los pecadores han de ser bautizados.

1. Se dice en Zac 13,1: *Aquel día habrá una fuente abierta en favor de la casa de David y de los habitantes de Jerusalén para la purificación de los pecados y de la inmundicia.* Y esto se refiere a la fuente bautismal. Por tanto, el sacramento del bautismo debe darse también a los pecadores.

2. Aún más: el Señor dice en Mt 9,12: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.* Pero aquí los enfermos son los pecadores. Luego, puesto que el bautismo es la medicina de este médico espiritual, que es Cristo, parece que a los pecadores se les ha de dar el sacramento del bautismo.

3. Y también: no debe negarse ningún auxilio a los pecadores. Pero los pecadores bautizados encuentran una ayuda espiritual en el mismo carácter bautismal, que es una disposición para la gracia. Luego parece que se ha de dar el sacramento del bautismo a los pecadores.

En cambio dice San Agustín[14]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Pero el pecador,

13. L.c. nota 11; cf. GRACIANO, *Ib.* en.16 *Hi qui.* 38,923.

14. *Serm. adpopul.* serm. 169, c.11: ML

puesto que no tiene la voluntad bien dispuesta, no coopera con Dios. Luego inútilmente se le da el bautismo para la justificación.

Solución. 1. *Hay que decir.* Se puede decir que alguien es pecador en dos sentidos. Primero, por la mancha y el reato de la culpa pasada. Y a estos pecadores se les ha de dar el bautismo, porque el bautismo ha sido instituido especialmente para eso, para que por él queden purificadas las inmundicias de los pecadores, según la expresión de Ef 5,26: *Purificándola,* o sea, a la Iglesia, *en el baño del agua con la palabra de vida.*

Segundo, se puede decir que alguien es pecador por su voluntad de pecar y por su propósito de persistir en el pecado. Y a éstos nos se les ha de dar el bautismo. En primer lugar, porque mediante el bautismo los hombres quedan incorporados a Cristo, conforme a las palabras de Gal 3,27: *Los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.* Y mientras que el hombre persiste en la voluntad de pecar, no puede estar unido a Cristo, como se dice en 2 Cor 6,14: *¿Qué consorcio hay entre la Justina y la iniquidad?* Por lo que también San Agustín, en su libro *De Poenitentia*[15], dice que *nadie que sea dueño de su propia voluntad puede comen-°zar una vida nueva si no se arrepiente de la vida pasada.* En segundo lugar, porque en las obras de Cristo y de la Iglesia nada debe ser inútil. Ahora bien, algo es inútil cuando no consigue el fin para el que ha sido destinado. Pero nadie que persista en la voluntad de pecar puede, al mismo tiempo, ser purificado del pecado, que es a lo que está destinado el bautismo, porque esto equivale a afirmar al mismo tiempo dos cosas contradictorias. En tercer lugar, porque en los signos sacramentales no debe haber falsedad. Ahora bien, es signo falso aquel al que no corresponde la cosa significada. Pero el hecho de que una persona se presente para ser lavada en el bautismo significa que está dispuesta a la ablución interior, lo que no ocurre con quien tiene propósito de persistir en el pecado. De donde se concluye que a estos pecadores no se les puede dar el sacramento del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Este texto se refiere a los pecadores que tienen voluntad de apartarse del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* El médico espiritual, o sea, Cristo, actúa de dos modos. Uno, interiormente y por sí mismo, y de este modo predispone la voluntad del hombre para que quiera el bien y odie el mal. Otro, a través de sus ministros, administrando externamente los sacramentos. Y de este modo actúa perfeccionando lo que se ha comenzado externamente. Por lo que el sacramento del bautismo no se ha de dar más que a quien manifiesta signos de conversión interior. De la misma manera que la medicina corporal tampoco se da al enfermo si en él no se perciben signos de vida.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es el sacramento de la fe[16]. Pero la fe informe no basta para la salvación ni es su fundamento, sino sólo la fe formada, es decir, la fe *que actúa por la caridad,* como dice San Agustín en su libro *De Fide et Operibus*[17]. Por donde se deduce que el sacramento del bautismo no puede otorgar la salvación con voluntad de pecar, la cual excluye la fe formada. Además, no se ha de disponer una persona a la gracia, imprimiendo en ella el carácter bautismal, mientras permanece en ella la voluntad de pecar, porque, como dice San Juan Damasceno[18], *Dios no fuerza a nadie a la virtud.*

ARTICULO 5

¿Se les ha de imponer obras satisfactorias a los pecadores bautizados?

Supra q.49 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.19 a.3 q."2 ad 1; *Contra Gentes* 4 c.59; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que a los pecadores bautizados se les ha de imponer obras satisfactorias.

1. Es propio de la justicia divina castigar a cada cual por cada uno de sus pecados, de acuerdo con lo dicho en Eclo 12,14: *Dios convocará a juicio a cada una de las cosas que se hacen.* Pero a los pecadores se les imponen obras satisfactorias como pena por los pecados pasados. Luego parece que a los pecadores bautizados se les ha de imponer obras satisfactorias.

2. Aún más: con las obras satisfactorias los pecadores neoconvertidos se ejercitan en la virtud y se apartan de las ocasiones de

15. *Ib.* serm.351 c.2: ML 39,1537. 16. S. AMBROSIO, / *de Spir. Sancto* c.3: ML 16,742. 17. C.16: ML 40,215. 18. *Defide orth.* 1.2 c.30: ML 94,972.

pecar, porque *satisfacer es destruir las causas de los pecados y dificultar la recaída en ellos*'[19]. Pero esto es sumamente necesario a los recién bautizados. Luego parece que se les han de imponer a los bautizados obras satisfactorias.

3. Y también: dar satisfacción a Dios no es menos obligatorio para el hombre que dar satisfacción al prójimo. Ahora bien, a los recién bautizados se les impone la satisfacción al prójimo, si en algo lesionaron sus derechos. Luego también se les ha de imponer la satisfacción a Dios con obras de penitencia.

En cambio, comentando la frase de Rom 11,29: *¿os donesy la vocación de Dios son irrevocables,* dice San Ambrosio [20]: *La gracia de Dios en el bautismo no requiere gemidos ni llantos ni ninguna otra obra, sino solamente fe, y todo se condona gratuitamente.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 6,3-4: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús hemos sido bautizados para participar en su muerte. Hemos sido sepultados con él por el bautismo para participar de su muerte.* De tal manera que el hombre, por el bautismo, queda incorporado a la misma muerte de Cristo. Ahora bien, por lo que se ha dicho más arriba (q.48 a.2.4; q.49 a.3), es claro que la muerte de Cristo es suficientemente satisfactoria por los pecados, *no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo,* como se dice en 1 Jn 2,2. Por lo que, a quien se bautiza, no hay que imponerle ninguna satisfacción por ninguno de los pecados que tenga, ya que esto constituiría una injuria a la pasión y muerte de Cristo, y como dar a entender que esta muerte no habría sido suficiente para satisfacer plenamente por los pecados de los que se bautizan.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como dice San Agustín en su libro *De Baptismo Parvulorum* : *El bautismo sirve para que los que se bautizan se incorporen a Cristo como miembros suyos.* Por eso, la pasión de Cristo fue satisfactoria por los pecados de los que se bautizan, como el sufrimiento de un miembro puede satisfacer por el pecado de otro miembro. Por lo que en Is 53,4 se dice: *Eran nuestras enfermedades las que él llevaba, y nuestros dolores los que soportaba.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los recién bautizados tienen que ejercitarse en la virtud no por obras penales, sino por obras más fáciles, *como si fuesen promovidos por una espede de leche de fácil digestión a cosas más perfectas,* como dice la *Glosa*[22], comentando aquello del Sal 130,2: *Como un niño destetado en el regado de su madre.* Por eso el Señor excusó del ayuno a sus discípulos cuando hacía poco que se habían convertido, como consta en Mt 9,14ss. Y esto es lo que se dice en 1 Pe 2,2: *Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual afín de que crezcáis con ella para la salvación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Restituir lo que se ha quitado al prójimo y satisfacer por las injurias inferidas es abandonar el pecado, porque el hecho mismo de retener lo ajeno y no restituir al prójimo es ya pecado. Y por eso, se ha de imponer a los pecadores bautizados que satisfagan al prójimo, lo mismo que se les impone que dejen de pecar. Pero no se les ha de imponer ninguna pena para satisfacer por los pecados pasados.

ARTICULO 6

¿Están obligados a confesar sus pecados los pecadores que se acercan al bautismo?

In Rom. c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que los pecadores que se acercan al bautismo están obligados a confesar sus pecados.

1. Se dice en Mt 3,6 que *muchos eran bautizados por Juan en el Jordán confesando sus pecados.* Pero el bautismo de Cristo es más perfecto que el bautismo de Juan. Luego parece que con mayor motivo los que han de ser bautizados con el bautismo de Cristo tengan que confesar sus pecados.

2. Aún más: en Prov 28,13 se dice: *El que oculta sus pecados no prosperará, pero el que los confiesay se enmienda alcanzará misericordia.* Pero algunos se bautizan precisamente para esto, para conseguir misericordia de sus pecados. Luego los bautizados tienen que confesar sus pecados.

3. Y también: la penitencia es un requisito para el bautismo, según el texto de Act 2,38: *Hacedpenitenciay que cada uno de vosotros se haga bautizar.* Pero la confesión es parte de la penitencia. Luego parece que antes de

19. GENADIO, *De eccl. dogm.* c.54: ML 58,994.
20. AMBROSIASTER, *In Rom.* 11,20: ML 17,161.
21. *Depecc. remiss. et bapt. parv.* 1.1 c.26: ML 44,131.
22. *Ordin.*

recibir el bautismo se requiere la confesión de los pecados.

En cambio la confesión de los pecados debe hacerse con lágrimas, como dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[2]\ *Cada una de esta clase de pecados debe ser consideraday llorada.* Pero, como dice San Ambrosio[24], *la gracia de Dios en el bautismo no requiere gemidos ni llantos.* Luego a los bautizandos no se les ha de exigir la confesión de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble confesión de los pecados. Una, interior, que se hace a Dios. Y esta confesión de los pecados se requiere antes del bautismo, de tal manera que el hombre, reconociendo sus propios pecados, se duela de ellos, *porque no puede comentar una nueva vida si no se arrepiente de la vida pasada,* como dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[25].

La otra confesión de los pecados es exterior, y se hace al sacerdote. Pues bien, esta confesión no se requiere antes del bautismo. En primer lugar, porque esta confesión, puesto que hace entrar en causa la persona del ministro, pertenece al sacramento de la penitencia, que no se requiere antes del bautismo, que es *la puerta de los otros sacramentos.* En segundo lugar, porque la confesión exterior, que se hace al sacerdote, tiene por finalidad que el sacerdote absuelva al penitente de sus pecados y le someta a unas obras de satisfacción que no se han de imponer a los bautizados, como se ha dicho antes (a.5). Y tampoco los bautizados tienen necesidad de que sus pecados sean perdonados a través de las llaves de la Iglesia, porque el bautismo les perdona todos. En tercer lugar, porque la misma confesión privada hecha a un hombre es penosa por la vergüenza que origina en el que se confiesa. Ahora bien, al bautizado no se le pone ninguna pena externa. Y, por eso, no se requiere que los que se bautizan hagan confesión especial de sus pecados, sino que es suficiente la confesión general que tiene lugar, según el rito de la Iglesia, cuando *renuncian a Satanásy a todas sus obras.* Y en este sentido dice una *G/osa*[26] de Mt 3,6 que en el bautismo de Juan *se da a los bautizados un ejemplo de confesión de los pecados y de promesa de un comportamiento mejor.*

No obstante, si alguno de los bautizados, movido por devoción, quisiera hacer confesión de sus pecados, debe oírse esta confesión no para imponerle una satisfacción, sino para orientarle en la vida espiritual contra sus pecados habituales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* El bautismo de Juan no perdonaba los pecados, sino que era un *bautismo de penitencia,* Me 1,4. Por tanto, era conveniente que quienes se acercaban a recibirlo confesasen sus pecados para imponerles una penitencia adecuada. Pero el bautismo de Cristo no requiere penitencia externa, como dice San Ambrosio[27]. Luego no son comparables los dos bautismos.

2. *A la segunda hay que decir.* A los bautizados les basta la confesión interior, hecha a Dios, y la exterior general para ser orientados y recibir misericordia, y no se requiere que hagan confesión especial exterior, como se ha dicho (c.).

3. *A. la teñera hay que decir.* La confesión es una parte de la penitencia sacramental, que no se requiere para el bautismo, como se ha dicho (c.). Pero sí que se requiere la virtud de la penitencia interior.

ARTICULO 7

¿Se requiere, por parte del bautizando, la intención de recibir el sacramento del bautismo?

Infra q.69 a.9; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q."3; d.27 q.l a.2 q."4

Objeciones por las que parece que por parte del bautizando no se requiere la intención de recibir el sacramento del bautismo.

1. En este sacramento el bautizando adopta una actitud pasiva. Ahora bien, la intención es requerida no por parte del receptor, sino por parte del agente. Luego parece que por parte del bautizando no se requiere la intención de recibir el bautismo.

2. Aún más: si se omite lo que es indispensable para el bautismo, esa persona debe ser bautizada de nuevo, como cuando se omite la invocación de la Santísima Trinidad, según se dijo (q.66 a.6 s.c.; a.9 ad 3). Pero por falta de intención de recibir el bautismo no parece que nadie haya de ser rebautizado. Si así fuera, puesto que la intención es indemostrable, cualquiera podría pedir el bautismo de nuevo por falta de intención. Luego no parece que se requiera

23. *De vera etfalsapoenit.* c.14: ML 40,1124. 24. Cf. nota 20. 25. Cf. nota 14. 26. *Ordin.* 27. Cf. nota 20.

la intención por parte del bautizando de recibir el bautismo.

3. Y también: el bautismo se da contra el pecado original. Pero el pecado original se contrae sin la intención del que nace. Luego el bautismo, por lo que se ve, no requiere intención por parte del bautizando.

En cambio los bautizandos piden a la Iglesia el bautismo, según el ritual de la Iglesia. Con esto expresan su intención de recibir el sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Por el bautismo uno muere a su vida anterior de pecado y comienza una vida nueva, según el texto de Rom 6,4: *Hemos sido sepultados con Cristo por el bautismo para participar en su muerte, para que, como él resucitó de entre los muertos, también nosotros vivamos una vida nueva.* Por eso, como para morir a la vida pasada se requiere, según San Agustín[28], en quien tiene uso de razón, voluntad de *arrepentirse de su vida anterior,* del mismo modo se requiere voluntad de emprender una vida nueva, cuyo principio es la recepción del sacramento. Por lo que, por parte del bautizando, se requiere voluntad o intención de recibir el sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la justificación obtenida por el bautismo no hay pasividad coaccionada, sino voluntaria. Y, por eso, se requiere la intención de recibir lo que se da.

2. *A la segunda hay que decir* Si en el adulto ha faltado la intención de recibir el sacramento, debe ser bautizado de nuevo. Sin embargo, si esto no constase, debe decirse: *Si no estás bautizado, yo te bautizo.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo está destinado no sólo contra el pecado original, sino también contra los pecados actuales que voluntaria e intencionadamente se cometen.

ARTICULO 8

¿Se requiere la fe por parte del bautizando?

Sent. 4 d.2 q.2 a.4; d.4 q.2 a.3 q."2 ad 2 q."3; d.6 q.l a.3 q.M; q.2 a.2 q."3; d.9 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que por parte del bautizando se requiere la fe.

1. El sacramento del bautismo ha sido instituido por Cristo. Pero Cristo, al entregarnos la forma del bautismo, presupone la fe cuando dice: *El que creyere y se bautizare, se salvará.* Luego parece que si no hay fe, no puede haber sacramento del bautismo.

2. Aún más: nada se hace en los sacramentos de la Iglesia que no tenga sentido. Pero, según el rito de la Iglesia, quien se acerca al bautismo es interrogado acerca de su fe cuando se le dice: *¿Crees en Dios Padre todopoderoso?* Luego parece que se requiere la fe para el bautismo.

3. Y también: para recibir el sacramento del bautismo se requiere la intención de recibirle. Pero no puede haber recta intención si no hay verdadera fe, ya que, como dice San Agustín en I *De Baptismo Parvulorum*[29], por él *quedan incorporados* los hombres *a Cristo,* incorporación que no podría realizarse sin la verdadera fe, según la frase de Ef 3,17: *que habite Cristo en vuestros corazones por la fe.* Luego parece que quien no tenga la verdadera fe no puede recibir el sacramento del bautismo.

4. Y todavía más: la infidelidad es un pecado gravísimo, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2, q.10 a.3). Pero los que persisten en el pecado no han de ser bautizados. Luego tampoco los que persisten en la infidelidad.

En cambio dice San Gregorio escribiendo al obispo Quirico[30]: *Hemos aprendido desde la antigua tradición de los padres que los que son bautizados por los herejes en nombre de la Trinidad, al volver a la santa Iglesia, deben ser acogidos en su seno maternal con una unción crismal o con una imposición de manos o con la sola profesión de fe.* Ahora bien, esto no sucedería si la fe fuese un requisito indispensable para recibir el bautismo.

Solución. *Hay que decir.* Como queda bien patente por lo dicho (q.63 a.6; q.66 a.9), el bautismo produce en el alma un doble efecto, o sea, el carácter y la gracia. Luego, de dos modos se requiere una cosa para el bautismo. Primero, cuando sin ella no se puede recibir la gracia que es el último efecto del sacramento. Y en este sentido, se requiere para el bautismo indispensablemente la verdadera fe, ya que se dice en Rom 3,22: *La justicia de Dios se obtiene por la fe en Jesucristo.*

28. Cf. nota 15. 29. Cf. nota 21. 30. *Registrum* 1.2 indict.4 ep.67: ML 77,1205; cf. GRACIANO, l.c. cn.44 *Ab antiqua.*

Segundo, para el bautismo se requiere una cosa indispensablemente cuando sin ella no se puede imprimir el carácter. Y en este sentido no es requisito indispensable para el bautismo la verdadera fe del bautizando, como tampoco lo es la verdadera fe del que bautiza, con tal de que se cumplan en la realización del sacramento todos los demás requisitos. Porque la eficacia del bautismo no depende de la justicia del hombre que le administra ni de la justicia del hombre que le recibe, sino del poder de Dios[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Señor habla así del bautismo en cuanto que conduce a los hombres a la salvación por la gracia justificante, la cual no se puede obtener sin la verdadera fe. Por eso puntualiza: *el que creyere y se bautizare se salvará.*

2. *A la segunda hay que decir.* La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que se queden purificados de sus pecados, según la frase de Is 27,9: *éste será todo el fruto, que desapareja el pecado.* Por eso, en lo que depende de ella, no quiere dar el bautismo más que a los que tienen la fe verdadera, sin la cual no hay remisión de los pecados. Este es el motivo de que pregunte a los bautizandos si creen. Pero si alguien, sin la fe verdadera, recibe el bautismo fuera de la Iglesia, no le aprovecharía para la salvación. Por lo que dice San Agustín[31]: *A la Iglesia se la compara con el paraíso para indicar que los hombres pueden recibir su bautismo también fuera de ella, pero la salvación nadie puede recibirla o tenerla fuera de ella.*

3. *A la tercera hay que decir:* Uno que no tenga verdadera fe acerca de los otros artículos del credo, puede tener verdadera fe acerca del sacramento del bautismo, hecho que no le impediría poder tener intención de recibir el sacramento del bautismo. Y, aunque su error se extienda a este sacramento, basta para recibirlo la intención general de recibirlo como Cristo lo instituyó y como la Iglesia lo administra.

4. *A la cuarta hay que decir.* De la misma manera que no debe darse el sacramento del bautismo a quien no quiere apartarse de los otros pecados, así tampoco se le debe dar a quien no quiere abandonar la infidelidad. Uno y otro, sin embargo, reciben el sacramento si se les administra, aunque nada les aprovecha para la salvación.

ARTICULO 9

¿Han de ser bautizados los niños?

1-2 q.113 a.3 ad 1; *Seat.* 4 d.4 q.3 a.l q.'l; d.9 a.5 q."4 ad 2; d.18 q.l a.3 q."l; *De malo* q.4 &.\; *Quodl. 4* q.7 a.1; q.12 a.l

Objeciones por las que parece que los niños no han de ser bautizados.

1. Como se acaba de decir (a.7), en el que se bautiza se requiere la intención de recibir el bautismo. Pero los niños no pueden tener esta intención por no tener uso de razón. Luego parece que los niños no pueden recibir el sacramento del bautismo.

2. Aún más: como ya se ha dicho anteriormente (a.4 ad 3; q.39 a.5; q.66 a.l ad 1), el bautismo es el *sacramento de la fe.* Pero los niños no tienen fe, ya que ésta reside *en la voluntad de los que creen,* como dice San Agustín en *Super lo.*[32]. Pero tampoco puede decirse que se salven por la fe de los padres, porque los padres, a veces, son infieles, con lo que su infidelidad más bien les dañaría.

3. Y también: en 1 Pe 3,21 se dice que *el bautismo salva* a los hombres *no quitando la suciedad del cuerpo, sino examinando ante Dios la buena conciencia.* Pero los niños no tienen conciencia, ni buena ni mala, por no tener uso de razón, ni tampoco se les puede examinar, puesto que no entienden. Luego los niños no deben ser bautizados.

En cambio dice Dionisio en el último capítulo de *Eccl. Hier.*[33]: *Nuestros divinos guías,* o sea, los Apóstoles, *aprobaron el bautismo de los niños.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 5,17: *Si por la transgresión de uno solo,* o sea, por Adán, *reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo.* Ahora bien, los niños contraen el pecado original del pecado de Adán. Y esto se prueba por el hecho de que están sujetos a la muerte, que *se transmitió a todos,* por el pecado del primer hombre, como el Apóstol dice allí mismo (v.12). Luego con mayor razón pueden re-

31. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.l: ML 43,153. 32. *Tract.* 26 super 6,44: ML 35,1607; cf. *De Praedest. sanct.* 1.1 c.5: ML 44,968. 33. C.7 p.3 § 11: MG 3,568.

c. El carácter sacramental expresa la oferta gratuita de Dios en el sacramento.

cibir los niños la gracia de Cristo para reinar en la vida eterna. El mismo Señor dice en Jn 3,5: *el que no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Por tanto, se hizo necesario bautizar a los niños para que, como naciendo incurren en la condena por vía de Adán, así renaciendo consigan la salvación a través de Cristo.

Se hizo conveniente también bautizar a los niños para que, alimentados desde la infancia con las cosas de la vida cristiana, perseveren en ella con más entereza, conforme a las palabras de Prov 22,6: *Instruye al niño al empegar su camino, que luego, de viejo, no se apartará de él.* Y ésta es la razón que da Dionisio en *Ecclesiasticae hierarchiae*[34 d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La regeneración espiritual, que tiene lugar en el bautismo, es en cierto modo semejante al nacimiento carnal en el sentido siguiente: como los niños cuando están en el útero materno no se alimentan por sí mismos, sino que se nutren del sustento de la madre, así también los niños, que no tienen uso de razón y que están como en el útero de la madre Iglesia, no reciben la salvación de ellos mismos, sino de la Iglesia. Por lo que San Agustín dice en I *Depeccatorum mentís et remissionez: La madre Iglesia ofrece a los niños su boca maternal para que sean instruidos en los santos misterios, ya que no pueden todavía por su propia voluntad creer para la justicia, ni proclamar la fe con su boca para la salvación. Ahora bien*[36]*, si por este motivo se les llama correctamente fieles, porque en cierto modo proclaman su fe por boca de sus padrinos, ¿por qué no se les ha de considerar también como penitentes cuando por boca de los mismos padrinos renuncian al demonio y a este mundo?* Y por la misma razón, puede decirse de ellos que tienen intención, no por un acto propio, puesto que ellos a veces se resisten y lloran, sino por la acción de quienes les presentan.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín escribiendo a Bonifacio[3?]: *Son presentados los niños para recibir la gracia espiritual no tanto por aquellos que les llevan en bracos (aunque también por ellos si son buenos fieles) cuanto por toda la sociedad de los santos y de los fieles. Se entiende, pues, que son presentados por todos aquellos que se alegran de que sean presentadosz por cuya caridad son asociados a la comunión del Espíritu Santo'.* Sin embargo, la infidelidad de los propios padres, aunque después del bautismo intenten iniciarles en los sacrificios de los demonios, no daña a los niños. Porque, como ahí mismo dice San Agustín : *El niño es engendrado una sola vezpor la voluntad de otros. Después no puede ser atado con el vínculo de la iniquidad ajena si no consiente en ello por su propia voluntad, conforme a las palabras de Ez 18,4: «La vida del padre es mía, lo mismo que la del hijo. El que peque es quien morirá». Pero por eso contrajo de Adán lo que es borrado con la gracia de este sacramento, porque su alma no era todavía un ser vivo independiente.* Sin embargo, la fe de una persona, incluso de toda la Iglesia, beneficia al niño por obra del Espíritu Santo, que da unidad a la Iglesia y comunica los bienes de uno a otro.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que el niño, cuando se bautiza, no cree por sí mismo, sino que cree a través de otros, así es interrogado no personalmente, sino a través de otros, y los interrogados confiesan la fe de la Iglesia en nombre del niño, quien se incorpora a esta fe por el *sacramento de la fe.* Y en lo que se refiere a la buena conciencia, el niño la consigue también en sí mismo no de modo actual, sino habitualmente por la gracia justificante.

ARTICULO 10

Los niños de los judíos o de los infieles, ¿han de ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

2-2 q.10 &.\2; *Quodl. 2* q.4 a.2; *Quodl.* 3 q.5 a.l

Objeciones por las que parece que los niños de los judíos o de otros infieles han

34. *Ib.* 35. L.1 c.25: ML 44,131. 36. *Ib.* c.19: ML 44,131. 37. Cb*fr. ¿«or *ep. Pelag.* 1.1 c.22: ML 44,570. 38. *Epist.* 98: ML 33,359.

d. La posibilidad del bautismo de los niños queda justificada: si al entrar en este mundo contraen sin más el pecado del mismo, pueden recibir también gratuitamente la salvación de Dios en Cristo. Esta doctrina debe ser completada y actualizada conforme a la Instr. *Pastoralis actio,* 20 de oct. de 1980, sobre el bautismo de los niños: AAS 72 (1980) 1137-1156.

e. Supone la comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo y misterio de comunión, cuyo dinamismo vivo es la solidaridad entre todos sus miembros (q.69 a.6 sol.3; q.71 a.l sol.2 y 3; q.73 a.3 c.). Con esta visión el Conc. de Trento confesó que los niños son bautizados «en la sola fe de la Iglesia» (DS 1626).

de ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

1. Al hombre se le ha de proteger más contra el peligro de la muerte eterna que contra el peligro de la muerte temporal. Pero habría que socorrer a un niño en peligro de muerte temporal aunque por maldad sus padres se opusieran. Luego con mayor razón se debe proteger a los niños hijos de infieles contra el peligro de la muerte eterna, incluso contra la voluntad de sus padres.

2. Aún más: los hijos de los esclavos son esclavos y sometidos a la potestad de sus señores. Pero los judíos son esclavos de reyes y príncipes, lo mismo que los demás infieles. Luego pueden los príncipes, inmunes de toda injuria, hacer bautizar a los hijos de los judíos o de otros esclavos infieles.

3. Y también: cualquier hombre es más de Dios, de quien ha recibido el alma, que del padre carnal, de quien recibió el cuerpo. No será, pues, injusto sustraer los niños de los infieles a sus padres carnales, y consagrarles a Dios por el bautismo.

En cambio se dice en *Decretis,* dist. XLV [39], tomado del Concilio de Toledo[40]: *Acerca de losjudíos el Santo Sínodo establece que a nadie se obligue a creer, porque no han de ser salvados contra su voluntad, sino voluntariamente, para que sea cumplida la justicia en toda su integridad.*

Solución. *Hay que decir:* Los hijos de los infieles o tienen uso de razón o no lo tienen. Si lo tienen ya comienzan a ser dueños de sí mismos en lo que se refiere al derecho divino y natural. Y, por tanto, pueden por su propia voluntad, contra la voluntad de sus padres, recibir el bautismo, como pueden contraer matrimonio. Por lo que estas personas pueden ser instruidas e inducidas a recibir el bautismo.

Pero si no tienen uso de razón, por derecho natural están bajo el cuidado de sus padres todo el tiempo que no sean capaces de valerse por sí mismos. Por lo que también se decía de los niños de los antiguos que *se salvaban en lafe de lospadres* [41]. Por eso, sería contra la justicia natural si se bautizase a estos niños contra la voluntad de sus padres, como también lo sería bautizar a uno que tiene uso de razón contra su propia voluntad. Sería, además, peligroso bautizar a los hijos de los infieles en esas circunstancias, ya que fácilmente volverían a la infidelidad por el natural afecto que tienen a sus padres. Por lo que la Iglesia no acostumbra a bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padresz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Nadie puede ser librado de la muerte corporal contra el orden jurídico civil, como si, por ej., uno es condenado por el juez, nadie puede librarle violentamente de la muerte. Luego, del mismo modo, nadie puede quebrantar el orden jurídico natural —según el cual el hijo está bajo la tutela de su padre— para librarlo de la muerte eterna.

2. A la segunda hay que decir: Los judíos son esclavos de los príncipes en el sentido de una esclavitud civil, que no excluye el respeto al orden jurídico natural y divino.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre se ordena a Dios mediante la razón, por la que puede conocerle. Por lo que el niño, antes del uso de la razón, se ordena a Dios, según el orden natural, a través de la razón de sus padres, a cuya tutela está naturalmente sometido y por cuyas disposiciones se cumple la voluntad divina en él.

ARTICULO 11

¿Pueden ser bautizados losfetos en el seno materno?

Sent. 3 d.3 q.l a.l q."3 ad 1; 4 d.l q.2 a.6 q."2 ad 2; d.3 q.l a.l q."3 ad 1; d.6 q.l a.l q."l; q."2 ad 1; d.23 q.2 a.2 q.'l ad 1.2

Objeciones por las que parece que los fetos en el seno materno pueden ser bautizados.

1. Es más eficaz el don de Cristo para la salvación que el pecado de Adán para la condenación, como dice el Apóstol en Rom 5,15ss. Pero los niños que están en el seno materno se condenan por el pecado de Adán. Luego con mayor razón pueden ser salvados por el don de Cristo, que tiene lugar por el bautismo. Luego los niños que

39. GRACIANO, *Decretum* p.l d.45 cn.5 *De judaeis.* 40. *Conc. Toledano IV* año 633 cn.57. 41. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 4* dist.1 c.8.

/ El 28 de febrero de 1747, en la Instr. *Postremo mense* (DS 2552) Benedicto XIV remite a la doctrina de este art., expuesta ya en II-II q.10 a.12.

están en el seno materno pueden ser bautizados.

2. Aún más: el niño que está todavía en el seno materno parece ser algo todavía de la madre. Pero, bautizada la madre, se bautiza todo lo que está dentro de ella. Luego parece que, bautizada la madre, se bautiza también el niño que está en su seno.

3. Y también: la muerte eterna es peor que la muerte corporal. Pero, de dos males, se ha de elegir el menor. Si, pues, no se puede bautizar al niño en el seno materno, sería mejor abrir a la madre, sacar al niño y bautizarlo, que dejar que el niño se condene eternamente muriendo sin bautismo.

4. Todavía más: alguna vez acontece que sale antes un miembro del niño, como el caso que se narra en Gen 38,27ss, que *en elparto de Tamar uno de los niños sacó la mano y la partera le agarróy le ató una cinta escarlata a la mano diciendo: Este ha salido primero. Pero entonces, retiró él la manoyfue su hermano el que salió.* Pero, a veces, en tales casos, hay peligro de muerte. Luego parece que deba bautizarse ese miembro, aunque esté el niño todavía en el seno materno.

En cambio dice San Agustín en su Epístola *Ad Dardanum*[42]: *Nadie renace si primeramente no nace.* Luego nadie debe ser bautizado antes de salir del útero materno.

Solución. *Hay que decir:* El bautismo lleva consigo necesariamente que el cuerpo del bautizando sea lavado en cierto modo con agua, puesto que el bautismo, como se ha dicho más arriba (q.66 a.l), es una cierta ablución. Ahora bien, el cuerpo del infante, antes de salir del útero, no puede ser lavado, a no ser que se diga que la ablución bautismal con la que se lava el cuerpo de la madre alcanza también al hijo que está en su vientre. Pero esto es imposible, ya porque el alma del niño, a cuya santificación está destinado el bautismo, es distinta del alma de la madre, ya porque el cuerpo del niño en gestación ya está formado y, consiguientemente, es distinto del cuerpo de la madre. Por eso, el bautismo que recibe la madre no alcanza a la prole que está en su seno. Por lo que San Agustín dice en VI *Contra Julianum*[43]: *Sierteneciese al cuerpo de la madre lo que en ella es concebido hasta elpunto de considerarlo como una parte de ella, no sería bautizado el infante cuya madre fue bautizada en peligro de muerte, cuando todavía legestaba a él. Ahora bien, puesto que se le bautiza,* o sea, al infante, *es claro que no pertenecía al cuerpo de la madre, aunque estuviese en su seno.* De donde se deduce que los fetos que están todavía en el seno materno, de ningún modo pueden ser bautizados [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los niños que están en el seno materno no han venido todavía a la luz para convivir con los demás hombres. Consiguientemente, no pueden someterse a la acción de los hombres de tal manera que por su ministerio reciban los sacramentos para la salvación. Pueden, sin embargo, estar sometidos a la acción de Dios, en cuya presencia viven, para conseguir la santificación por un privüegio de gracia, como es el caso de los santificados en el seno materno.

2. *A la segunda hay que decir:* Un miembro interior de la madre es parte integrante de ella por la continuación y la unión material de la parte con el todo. Ahora bien, el niño que está todavía en el seno materno es una parte de la madre por el contacto que existe entre dos cuerpos distintos. Luego no hay similitud.

3. *A la tercera hay que decir: No se debe hacer el malpara que venga el bien,* como se dice en Rom 3,8. Luego tampoco se puede matar a la madre para bautizar al niño. Pero si la madre muriese, y el niño estuviese vivo todavía en su seno, debe ser abierta para bautizar al niño.

4. *A la cuarta hay que decir.* Es preciso esperar que el niño salga totalmente del seno materno para bautizarlo, a no ser que haya peligro de muerte. No obstante, si asoma la cabeza —fundamento de todos los sentidos—, y existe peligro de muerte, debe ser bautizado, y, aunque nazca después perfectamente, no ha de ser rebautizado. Y lo mismo parece que ha de hacerse, en caso de peligro de muerte, con cualquier otro miembro que salga. Pero, como en ningún otro miembro del cuerpo está compendiada la integridad como en la cabeza, a algunos les parece que, por ser dudoso el bautismo administrado en otro miembro

42. *Epist.* 87 c.9: ML 33,844. 43. L.6 c.14: ML 44,847.

g. Hoy tenemos medios técnicos para bautizar el feto dentro del seno materno, y así se comprende la legislación del CIC, can.871.

del cuerpo, el niño debe ser bautizado después de su perfecto nacimiento con esta fórmula: *Si no estás bautizado, jo te bautizo.*

ARTICULO 12

¿Deben ser bautizados los exaltados y dementes?

1-2 q.113 a.3 ad 1; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.l q."3; d.6 q.l a.2 q."3 ad 2; d.23 q.2 a.2 q.ª3; d. 25 q.2 a.l q.ª2; d.34 a.4 ad 1; *De Verit.* q.28 a.3 ad 2

Objeciones por las que parece que los exaltados y dementes no deben ser bautizados.

1. Para recibir el bautismo se requiere la intención en el que se bautiza, como se ha dicho más arriba (a.7). Pero los exaltados y dementes, puesto que carecen del uso de la razón, no pueden tener más que una desordenada intención. Luego no deben ser bautizados.

2. Aún más: el hombre supera a los animales brutos en la facultad de su razón. Pero los exaltados y dementes no tienen uso de razón y, a veces, no se espera que lo puedan tener, como se espera en el caso de los niños. Luego parece que, como no se bautiza a los animales brutos, tampoco se ha de bautizar a los exaltados y dementes.

3. Y también: el uso de la razón está más impedido en los exaltados y dementes que en los que duermen. Pero no se acostumbra a dar el bautismo a los que duermen. Luego no se les debe dar a los exaltados y dementes.

En cambio dice San Agustín, en IV *Confess.*[M], de un amigo suyo que *vino a quedar por largo tiempo sin sentido, y estando ya desahuciado, le bautizaron sin saberlo él.* Y, sin embargo, tuvo eficacia el bautismo en él. Por donde se deduce que a los que carecen del uso de la razón, a veces, se les debe bautizar.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los dementes y exaltados es necesario distinguir. Porque algunos son así de nacimiento, sin intervalo alguno de lucidez y sin que en ellos aparezca nunca el uso de la razón. Con éstos, en lo que a recibir el bautismo se refiere, parece que lo sensato es hacer lo mismo que con los niños, que son bautizados en la fe de la Iglesia, como se ha dicho antes (a.9 ad 2).

Otros, sin embargo, son dementes que primeramente tuvieron la mente sana y después cayeron en la demencia. A éstos hay que juzgarles según la voluntad que tenían cuando estaban bien. Y, por eso, si tuvieron intención de recibir el bautismo cuando estaban bien, se les debe bautizar en estado de exaltación o de demencia, aunque se opongan a ello. Por el contrario, si nunca tuvieron intención de recibir el bautismo cuando se encontraban en estado de cordura, no se les debe bautizar.

Hay otros que, aunque sean exaltados y dementes de nacimiento, tienen, sin embargo, intervalos de lucidez en los que pueden utilizar la razón correctamente. Pues bien, si en estos intervalos quisieron bautizarse, se les puede bautizar, aun en estado de demencia. E incluso se les puede conferir el sacramento si se teme un peligro para ellos. Pero si no es así, es mejor esperar un tiempo de lucidez para que reciban el sacramento con más devoción. Y si en estos intervalos de lucidez no manifiestan la voluntad de recibir el bautismo, no se debe bautizar a estos dementes.

Y, finalmente, hay algunos que, aunque no son plenamente normales, razonan lo suficiente para pensar en su salvación y entender el valor del sacramento. Con éstos hay que comportarse como con los que gozan de salud mental, que reciben el bautismo si lo quieren, y nunca contra su voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los dementes que nunca tuvieron ni tienen uso de razón reciben el bautismo con la intención de la Iglesia, como con un rito de la Iglesia creen y se arrepienten, conforme a lo dicho anteriormente de los niños (a.9). Pero los que durante algún tiempo tuvieron o tienen uso de razón, reciben el bautismo en conformidad con su propia intención, una intención que tienen o tuvieron en el período de lucidez.

2. *A. la segunda hay que decir.* Los exaltados y dementes carecen del uso de la razón accidentalmente, o sea, a causa de algún impedimento orgánico, pero no por falta de alma racional, como es el caso de los ani-

44. C.4: ML 32,696.

males brutos. Luego no es válida la comparación.

3. *A la tercera hay que decir.* A los que duermen no se les debe bautizar si no es en peligro de muerte. En cuyo caso se les debe bautizar si previamente manifestaron la voluntad de recibir el bautismo, como se ha dicho de los dementes (c.) y como San Agustín narra en IV *Confess.*[45] de un amigo suyo que *fue bautizado en estado de inconsciencia* por el peligro que corría de morir.

45. L.c.

CUESTIÓN 69

Los efectos del bautismo[a]

Ahora nos corresponde estudiar los efectos del bautismo (cf. q.66, Intr.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Borra el bautismo todos los pecados?—2. ¿Libra el bautismo al hombre de pagar cualquier clase de pena?—3. ¿Suprime el bautismo las penalidades de la vida presente?—4. ¿Confiere el bautismo al hombre la gracia y las virtudes?—5. Efectos de las virtudes conferidas por el bautismo.—6. ¿Reciben también los niños las gracias y las virtudes en el bautismo?—7. ¿Abre el bautismo a los bautizados la puerta del reino de los cielos?—8. ¿Produce el bautismo el mismo efecto en todos?—9. ¿Impide la simulación al sacramento producir su efecto?—10. ¿Produce el bautismo su efecto al desaparecer la simulación?

ARTICULO 1

¿Borra el bautismo todos los pecados?

Infra q.79 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 arg. 1 sed cont.; a.2 ad 3; 4 d.4 q.2 a.1 q."l; d.12 q.2 a.2 q."l ad 3; d.14 q.2 a.1 q."2 ad 3; d.17 q.2 a.2 q.ªó ad 3; *Contra Cent.* 4 c.59,72

Objeciones por las que parece que el bautismo no borra todos los pecados.

1. El bautismo es una regeneración espiritual que se contrapone a la generación carnal. Ahora bien, por la generación carnal el hombre contrae sólo el pecado original. Luego el bautismo borra solamente el pecado original.

2. Aún más: para la remisión de los pecados personales basta el arrepentimiento. Ahora bien, en los adultos, antes del bautismo, se requiere el arrepentimiento, según las palabras de Act 2,38: *Arrepentiosy bautizaos.* Luego el bautismo no tiene eficacia para borrar los pecados personales.

3. Y también: diversas enfermedades requieren diversas medicinas, porque, como dice San Jerónimo *: *No sana el ojo con lo que sana el calcañal.* Pero el pecado original, que se borra con el bautismo, pertenece a un género de pecado diverso del pecado personal. Luego el bautismo no perdona todos los pecados.

En cambio dice Ez 36,25: *Os rociaréis con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras manchas.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 6,3: *Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro.* De lo cual se deduce que el hombre por el bautismo muere a la vejez del pecado, y comienza a vivir para la novedad de la gracia. Pero todo pecado pertenece a la primitiva vejez. Luego queda claro que el bautismo borra todos los pecados *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Dice el Apóstol en Rom 5,15 que el pecado de Adán no tiene tanto poder como el don de Cristo que se recibe en el bautismo *porque si por el delito de uno solo murieron todos, cuánto más la gracia, después de muchos delitos, justificará a todos.* Por lo que dice San Agustín en el libro *De Baptismo Parvulorum*[2] que *por la generación de la carne solamente se contrae el pecado original, mientras que por la regeneración del espíritu no solamente se obtiene la remisión del pecado original, sino también la de los pecados voluntarios.*

1. *In Me.* 9,27: ML 30,638. 2. *De pea. remiss. et bapt. parv.* 1.1 c.15: ML 44,120.

a. El efecto del bautismo es doble: carácter sacramental y gracia. Aquí sólo se habla de la gracia, y se aplica el esquema de la q.60 a.3: el bautismo actualiza la pasión de Cristo (a.1-3), da la gracia (a.4-6) y es signo profético de la gloria (a.7). Para el carácter sacramental habrá que recurrir a lo dicho en la q.63.

b. Rom 6,3-4 es fundamental en esta cuestión. Ya en la q.68 a.5 c. se dice que «el hombre por el bautismo se incorpora a la muerte misma de Cristo». En q.69 a.2 c. hay una expresión muy lograda: «la pasión de Cristo es remedio para todo bautizado como si él mismo hubiera padecido y hubiera muerto»; también a.2 sol.l.

2. *A la segunda hay que decir:* De ningún pecado se puede alcanzar la remisión si no es por la virtud de la pasión de Cristo, por lo que el Apóstol dice en Heb 9,22 que *no hay remisión sin derramamiento de sangre.* Por consiguiente, el arrepentimiento de la voluntad humana no sería suficiente para la remisión de la culpa sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en ella recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por eso, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo obtiene, ciertamente, la remisión de todos sus pecados con el deseo del bautismo, pero más perfectamente todavía si le recibe en realidad.

3. *A la tercera hay que decir* El razonamiento es válido para cada una de las medicinas en particular. Pero el bautismo actúa en virtud de la pasión de Cristo, que es una medicina universal para todos los pecados, de tal manera que el bautismo borra todos los pecados.

ARTICULO 2

¿Libra el bautismo al hombre de pagar cualquier clase de pena?

Sufra q.49 a.3 ad 2; q.68 a.5; *infra* q.79 a.5 ad 1; q.86 a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.19 a.3 q."2 Expos. text.; 4 d.4 q.2 a.l q."2; d.14 q.2 a.l q.ª2 ad 3; d.18 q.l a.3 q."2; *Contra Geni. 4* c.59.72; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que el bautismo no libra al hombre de pagar cualquier clase de pena.

1. Dice el Apóstol en Rom 13,1 que *cuanto procede de Dios está bien ordenado.* Pero la culpa, como dice San Agustín[3], no se pone en orden más que con la pena. Luego el bautismo no libra de pagar la pena debida a los pecados anteriores.

2. Aún más: el efecto del sacramento guarda una cierta semejanza con el mismo sacramento, porque los sacramentos de la nueva ley *realizan lo que significan,* como se ha dicho ya (q.62 a.l ad 1). Ahora bien, la ablución bautismal tiene cierta semejanza con la ablución de una mancha, y ninguna semejanza con la sustracción de una pena.

3. Y también: cuando a uno se le libra de pagar la pena, no queda sujeto a la pena, de tal manera que sería injusto castigarlo. Luego si el bautismo libra de pagar la pena, sería injusto, después de recibir el bautismo, ahorcar a un ladrón culpable de homicidio, con lo que el bautismo debilitaría el vigor de la justicia humana. Y esto no parece razonable. Luego el bautismo no libra de pagar la pena.

En cambio comentando las palabras de Rom 11,29: *los donesy la vocación de Dios son irrevocables,* dice San Ambrosio[4]: *la gracia de Dios condona todo gratuitamente en el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho más arriba (q.49 a.3 ad 2; q.68 a.l.4.5.), uno se incorpora a la pasión y muerte de Cristo a través del bautismo, según la expresión de Rom 6,8: *Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él.* De donde se deduce que a todo bautizado se le aplica la pasión redentora de Cristo como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, como se ha dicho anteriormente (q.68 a.5), ha satisfecho de modo suficiente por los pecados de todos los hombres. Por tanto, el que se bautiza queda libre de la pena que debería pagar por sus pecados, como si él mismo hubiese satisfecho de modo suficiente por todos ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Al hacerse miembro de Cristo, la pena de la pasión de Cristo se le aplica al bautizado como si él mismo la hubiese sufrido. Por tanto, sus pecados quedan puestos en orden por la pena de la pasión de Cristo'.

2. *A la segunda hay que decir.* El agua no solamente limpia, sino que también refresca. Y así, el frescor significa la liberación de pagar la pena, como la ablución, la liberación de la culpa.

3. *A la tercera hay que decir.* En las penas que están sometidas a la justicia humana, no sólo se tiene en cuenta el castigo que el hombre merece ante Dios, sino también las deudas contraídas con respecto a los hombres a quienes se ha dañado y escandalizado con el pecado de alguien. Por tanto, aunque el homicida quede liberado por el bautismo de pagar la pena con respecto a Dios, queda obHgado todavía con respecto a los hombres, a los que es justo restituir con la pena,

3. *Epist.* \4Q *A(J Honorat.* c.2: ML 33,539.

4. AMBROSIASTER, *In Rom.* 11,29: ML 17,161.

c. Luego la pasión de Cristo se comunica al bautizado en cuanto se incorpora a la Iglesia, cuerpo de Cristo.

de la misma manera que antes se les lesionó con la culpa.

ARTICULO 3

¿Debe el bautismo suprimir las penalidades de la vida presente?

Supra q.49 a.3 ad 3; q.52 a.5 ad 2; *infra* a.7 ad 3; 1-2 q.85 a.5 ad 2; q.87 a.7 ad 1; q.109 a.9; 2-2 q.104 a.6 ad 1; *Sent.* 2 d.32 q.l a.2; d.44 1.2 a.2 ad 2.3; a.3 q."2; 4 d.4 q.2 a.l q."3; d.46 q.2 a.2 q.ªl ad 3; *Contra Geni.* 4 c.55; *De Malo* q.4 a.6 ad 4; *Quodl.* 6 q.9 a.l

Objeciones por las que parece que el bautismo debería suprimir las penalidades de la vida presente.

1. Como dice el Apóstol en Rom 5,15, el don de Cristo es más potente que el pecado de Adán. Ahora bien, por el pecado de Adán, como allí mismo (v.12) dice el Apóstol, *entró la muerte en el mundo,* y con ella, todas las penalidades de la vida presente. Luego, con mayor motivo, el don de Cristo, que se recibe en el bautismo, debería liberar al hombre de las penalidades de la vida presente.

2. Aún más: el bautismo borra la culpa original y la personal, como se acaba de decir (a.l). Y de tal modo libra de pagar la culpa personal que libra de pagar la pena merecida por la culpa personal. Luego debe liberar también de las penalidades de la vida presente, que son la pena del pecado original.

3. Y también: suprimida la causa, desaparece el efecto. Pero la causa de estas penalidades es el pecado original, que se borra con el bautismo. Luego no deben permanecer todas estas penalidades.

En cambio comentando las palabras de Rom 6,6: *para que fuera destruido este cuerpo de pecado,* dice la *Glosa*[5]: *Por el bautismo se obtiene la crucifixión del hombre viejo y la destrucción del cuerpo pecador, aunque no de tal manera que repentinamente desaparezca de la carne la concupiscencia, innata y como salpicada en toda ella, sino que lo que se obtiene es que no dañe, después de la muerte, la que llevamos con nosotros desde el nacimiento.*

Solución. *Hay que decir:* El bautismo es capaz de quitar las penalidades de la vida presente, pero no las quita ahora, sino que por su virtud desaparecerán de los justos en la resurrección, cuando *este ser corruptible se revista de inmortalidad,* como se dice en 1 Cor 15,54. Y es razonable que suceda así. Lo primero, porque por el bautismo el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo, como queda dicho (a.2; q.68 a.5). Por tanto, es justo que se realice en el miembro incorporado lo que se ha realizado en la cabeza. Ahora bien, Cristo, desde el primer instante de su concepción, estuvo lleno de gracia y de verdad. Asumió, sin embargo, un cuerpo pasible que a través de la pasión y la muerte fue resucitado a la vida gloriosa. Pues, de modo parecido, el cristiano recibe en el bautismo la gracia para el alma, aunque conserva un cuerpo pasible, con el que pueda padecer por Cristo, pero, finalmente, será resucitado para una vida impasible. Por lo que el Apóstol dice en Rom 8,11: *Quien resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en nosotros.* Y poco después (v.17) añade: *Herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser con él también glorificados.*

En segundo lugar, es conveniente que no desaparezcan las penalidades ahora por el ejercicio espiritual, o sea, para que combatiendo el hombre contra la concupiscencia y las demás flaquezas, obtenga la corona de la victoria. Por eso, comentando las palabras de Rom 6,6: *para que fuera destruido el cuerpo de pecado,* dice la *Glosa*[6]: *Si después del bautismo continúa el hombre viviendo en esta tierra, tiene que luchar contra la concupiscencia y, con la ayuda de Dios, tiene que vencerla.* Este combate fue prefigurado así en Jue 3,1-2: *Estos son los pueblos que Yave dejó subsistir para probar con ellos a Israel... para que las generaciones de los hijos de Israel aprendieran el arte de la guerra.*

En tercer lugar, fue conveniente que no desapareciesen las penalidades aquí para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de obtener la impasibilidad de la vida presente en lugar de acercarse para alcanzar la vida eterna. Por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 15,19: *Si solamente pensando en esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de todos los hombres*[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir.* Comentando la expre-

5. LOMBARDI: ML 191,1404; AGUST., *De pea. remiss.* 1.1 c.39: ML 44,150. 6. *Ib.*

d. El bautismo es una peregrinación con Cristo: «se ha de realizar en los miembros lo que se ha realizado ya en la cabeza». Toda la existencia cristiana es bautismal.

sión de Rom 6,6: *para que no sirvamos al pecado,* dice la *Glosa*[7]*: De la misma manera que quien hace prisionero a un enemigo ferocísimo, no lo mata en el acto, sino que lo deja vivir algún tiempo con deshonor y sufrimiento, así Cristo primero nos ha ligado a la pena, para desligarnos de ella en el futuro.*

2. A. la segunda hay que decir: En el lugar anteriormente citado, dice la *Glosa: La pena del pecado es doble: infernal y temporal. Cristo destruyó enteramente la infernal para que no la experimenten los bautizados y los verdaderamente arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal: ya que permanece el hambre, la sed, la muerte, pero ha destruido su reino y su dominio,* de tal modo que el hombre no les *tema, pero al final la destruirá del todo.*

3. *A la teñera hay que decir.* Como se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.81 a.l; q.82 a.l ad 2), el pecado original siguió este proceso: primero, la persona contagió a la naturaleza, y, después, la naturaleza contagió a la persona. Pero Cristo, siguiendo un orden inverso, repara primeramente lo concerniente a la persona, y, después, repara, de modo simultáneo en todos, lo concerniente a la naturaleza. Por tanto, el bautismo borra instantáneamente en el hombre la culpa del pecado original y también la pena, consistente en carecer de la visión divina —cosas ambas que pertenecen a la persona—. Pero las penalidades de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, cuyos principios las causan, en la medida en que está despojada de la justicia original. Por tanto, estos defectos sólo desaparecerán en la reparación definitiva de la naturaleza mediante la resurrección gloriosa.

ARTICULO 4

¿Confiere el bautismo al hombre la gracia y las virtudes?

Sent. 4 d.3 a.l q.ª3; d.4 q.3 a.l q."2 ad 2; d.9 a.l q."2; d.18 q.l a.3 q.ªl

Objeciones por las que parece que el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

1. Como se ha dicho ya (a.2 obj. 2; q.62 a.l ad 1), los sacramentos de la nueva ley *realizan lo que significan.* Ahora bien, la ablución del bautismo significa que el alma es purificada de sus culpas, y no que se le infundan la gracia y las virtudes. Luego parece que el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

2. Aún más: lo que uno ha conseguido ya no necesita recibirlo de nuevo. Ahora bien, algunos se acercan al bautismo teniendo ya la gracia y las virtudes, como se lee en Act 10,1-2: *Había en Cesárea un hombre, llamado Cornelio, centurión de la cohorte itálica, piadoso y temeroso de Dios,* quien, sin embargo, fue después bautizado por Pedro (v.48). Luego el bautismo no confiere la gracia y las virtudes.

3. Y también: la virtud es un hábito definido como una cualidad difícilmente mudable, por la que uno actúa fácil y deleitablemente. Ahora bien, después del bautismo permanece en el hombre la inclinación al mal, por el que desaparece la virtud, y uno encuentra dificultades para el bien, que es el acto virtuoso. Luego el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

En cambio dice el Apóstol en Tit 3,5-6: *Nos salvó por el baño de la regeneración,* o sea, por el bautismo *¡y por la renovación del Espíritu Santo, que derramó abundantemente sobre nosotros;* es decir, *para la remisión de los pecados y para la abundancia de las virtudes,* como explica la *Glosa*[8]. Luego el bautismo confiere la gracia del Espíritu Santo y la abundancia de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Dice San Agustín en I *De Baptismo Parvulorum*[9] que *el bautismo sirve para que los bautizados se incorporen a Cristo como miembros suyos.* Ahora bien, de Cristo Cabeza fluye a todos sus miembros la plenitud de gracia y de virtud, según las palabras de Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Es, por tanto, manifiesto que con el bautismo se consiguen la gracia y las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como el agua del bautismo significa por la ablución la purificación de la culpa, y por el frescor la liberación de la pena, así por su transparencia significa el esplendor de la gracia y las virtudes*'*.

1. LOMBARDI: ML 191,140. 8. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 192,393. 9. *De pea. nmiss.* 1.1 c.26: ML 44,131.

e. En el bautismo somos perdonados para entrar en una vida nueva; remisión de la culpa e infusión de la gracia son dos aspectos del único dinamismo (I-II q.l 13 a.6 sol.2; a.8 sol.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dijo anteriormente (a.l ad 2; q.68 a.2), antes del bautismo se puede conseguir la remisión de los pecados por el deseo del mismo, ya sea explícito o implícito. Y, sin embargo, al recibirlo realmente, se verifica una remisión de la pena mucho más completa. Pues así también Cornelio y otros en su caso, consiguen la gracia y las virtudes antes del bautismo por la fe en Cristo y por el deseo del bautismo, ya sea implícito o explícito. Pero después, al recibirlo, consiguen una mayor abundancia de gracia y de virtudes. Por eso, comentando las palabras del Sal 22,2: *hacia las aguas de reposo me conduce,* dice la *Glosa*[10]: *Hacia el aumento de la virtud y de las buenas obras me conduce en el bautismo.*

3. *A la tercera hay que decir:* La dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentra en los bautizados no por la falta de hábitos y virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece con el bautismo. Pero de la misma manera que el bautismo disminuye la concupiscencia, de modo que no domine ya en el hombre, así también disminuye la dificultad para el bien y la inclinación al mal, de modo que el hombre no sea vencido por ellas.

ARTICULO 5

Ciertos actos de las virtudes, como son la incorporación a Cristo, la iluminación y la fecundidad, ¿son atribuidles al bautismo como efectos de él?f

Sent. 4 d.3 q.l a.l q."4 ad 3; a.3 q.ªl; d.4 q.2 a.2 q."3ss; d.5 q.2 a.l q."2; d.8 q.l a.l q.M ad 1

Objeciones por las que no parece razonable considerar como efectos del bautismo ciertos actos de las virtudes, a saber: la incorporación a Cristo, la iluminación y la fecundidad.

1. No se da el bautismo al adulto si no cree, conforme a lo que se dice en Me 16,16: *El que creyere y se bautizare se salvará.* Pero a Cristo uno se incorpora por la fe, según lo que se dice en Ef 3,17: *Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones.* Luego nadie se bautiza sin que ya esté incorporado a Cristo. Y, consiguientemente, la incorporación a Cristo no es efecto del bautismo.

2. Aún más: la iluminación se produce a través de la enseñanza, conforme a lo que se dice en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada la gracia de iluminar a todos...* Pero la enseñanza catequética precede al bautismo. Luego la iluminación no es efecto del bautismo.

3. Y también: la fecundidad pertenece a la generación activa. Pero por el bautismo uno es pasivamente reengendrado a la vida espiritual. Luego la fecundidad no es efecto del bautismo.

En cambio dice San Agustín en el libro *De Baptismo Parvulorumz: El bautismo sirve para que los bautizados se incorporen a Cristo.* Y Dionisio en II *De Eccl. Hier.*[12] atribuye *la iluminación* al bautismo. Y, comentando las palabras del Sal 22,2: *hacia las aguas de reposo me conduce,* dice la *Glosa*[13] que *el alma de los pecadores, estéril por la aridez¿ es fecundada por el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* A través del bautismo uno es regenerado a la vida espiritual, que es propia de los fieles de Cristo, como dice el Apóstol en Gal 2,20: *la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios.* Ahora bien, la vida pertenece a los miembros que están unidos a la cabeza, de la que reciben sensibilidad y movimiento. Por consiguiente, el bautismo incorpora necesariamente a Cristo, como miembro suyo. Pues bien, como de la cabeza natural fluye a los miembros la sensibilidad y el movimiento, así de la cabeza espiritual, que es Cristo, fluye a sus miembros la sensibilidad espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad, y también el movimiento espiritual, que es un impulso de la gracia. Por lo que se dice en Jn 1,14-16: *Le hemos visto lleno de gracia y de verdad... De su plenitud hemos recibido todos.* Por tanto, se deduce que los bautizados son iluminados por Cristo con el conocimiento de la verdad, y son fecundados por él con la fecundidad de las buenas obras mediante la infusión de la gracia.

10. LOMBARDI: ML 191,242. 11. Cf. nota 9. Cf. GRACIANO, *Decretum* p. 3 *De consecr.* d.4 en. 143 *Adhoc baptismus.* 12. P.2 in titulo: MG 3,393. 13. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 191,242.

/ Resume aspectos importantes de la espiritualidad del bautismo según la tradición: una vida nueva, comunitaria, que ilumina y transforma nuestros corazones (sol.2) y nos permite realizar «obras buenas» (sol.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los adultos que ya creen en Cristo están incorporados a él mentalmente. Pero cuando se bautizan, se incorporan a él en cierto modo corporalmente, o sea, a través del sacramento visible, sin cuyo propósito ni mentalmente se hubiesen podido incorporar a él.

2. *A. la segunda hay que decir.* El sabio ilumina desde fuera enseñando, pero Dios ilumina interiormente a los bautizados disponiendo los corazones para recibir la doctrina de la verdad, según las palabras de Jn 6,45: *Está escrito en los profetas: todos serán enseñados por Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es efecto del bautismo la fecundidad por la que una persona produce buenas obras, pero no la fecundidad por la que uno engendra a otros en Cristo, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 4,15: *Yo os enseñaré en Cristo Jesús por el evangelio.*

ARTICULO 6

¿Reciben la gracia y las virtudes los niños en el bautismo?

2-2 q.47 a.14 ad 3; *Sent.* 4 d.4 q.2 a.2 q.[a]1

Objeciones por las que parece que los niños en el bautismo no reciben la gracia y las virtudes.

1. No se tienen la gracia y las virtudes sin la fe y la caridad. Pero dice San Agustín [14] que la fe se funda en la voluntad de los que creen, como la caridad se funda en la voluntad de los que aman, de cuyo uso carecen los niños, por lo que no tienen ni fe ni caridad. Luego los niños no reciben en el bautismo la gracia y las virtudes.

2. Aún más: comentando el texto de Jn 14,12: *hará cosas más grandes que ésta,* dice San Agustín [15] que, para transformar a un hombre de pecador en justo, *Cristo actúa en él, pero no sin él.* Ahora bien, el niño, al faltarle el uso del libre albedrío, no coopera con Cristo para su justificación e, incluso, a veces, se resiste con todas sus fuerzas. Luego no queda justificado por la gracia y las virtudes.

3. Y también: se dice en Rom 4,5: *A. quien no cumple con las obras (de la ley), pero cree en el que justifica al impío, le es computada su fe como justicia, según el propósito de la gracia de Dios.* Ahora bien, el niño *no cree en el que justifica al impío.* Luego no recibe la gracia justificante ni las virtudes.

4. Todavía más: lo que se realiza con un deseo carnal no parece que pueda tener un efecto espiritual. Pero, a veces, se bautiza a los niños con una intención carnal, como, por ej., para que sanen corporalmente. Luego no reciben el efecto espiritual de la gracia y las virtudes.

En cambio dice San Agustín en *Enchirid.* [16]: *Los niños renaciendo mueren al pecado que contrajeron naciendo, por lo que también se refieren a ellos las palabras que dicen «Hemos sido consepultados por el bautismo para participar en su muerte»,* pero añade *«para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva».* Pero esta vida nueva proviene de la gracia y las virtudes. Luego los niños reciben en el bautismo la gracia y las virtudes.

Solución. *Hay que decir.* Ciertos autores antiguos [17] opinaron que los niños en el bautismo no reciben la gracia y las virtudes, sino que se imprime en ellos el carácter de Cristo, por cuya virtud reciben la gracia y las virtudes al llegar a la madurez.

Pero esta opinión es evidentemente falsa. Primero, porque los niños, lo mismo que los adultos, se convierten en miembros de Cristo por el bautismo, por lo que necesariamente reciben de la cabeza el influjo de la gracia y las virtudes. Segundo, porque, en ese supuesto, los niños que mueren después del bautismo no conseguirían la vida eterna, porque, como se dice en Rom 6,23: *la grada de Dios es la vida eterna.* Y, consiguientemente, de nada les hubiese servido para la salvación el hecho de haber sido bautizados.

Ahora bien, la causa de este error está en que no supieron distinguir entre el hábito y el acto[g]. Y así, al comprobar que los niños son incapaces de un acto de virtud, pensaron que después del bautismo no había en ellos ninguna virtud. Pero esta incapacidad

14. *Epist.* 98 *Ad Bonifac.:* ML 33,364. 15. /» *loann.* 14,2: ML 35,1823. 16. C.52: ML 40,257. 17. Cf. *Decretal Gregor. IX 1.3* tit.42 c.3 *Majares.*

g. «Hábito» es una cualidad que modifica las potencias del alma para ser y actuar (I-II q.49 a.1-3).

de obrar no procede en ellos de la carencia de hábitos, sino del impedimento corporal, como es el caso de los que duermen, que, aunque tengan los hábitos de las virtudes, no los pueden ejercitar a causa del sueño.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La fe y la caridad se fundan en la voluntad humana, con la diferencia de que los hábitos de estas virtudes y de todas las demás requieren la potencia de la voluntad, que existe en los niños, mientras que los actos de las virtudes requieren el acto de la voluntad, del que un niño es incapaz. Por eso dice San Agustín en su libro *De Baptismo Parvulorum* que *aunque un niño no tenga la fe que se funda en la voluntad de los creyentes, tiene, sin embargo, la del sacramento de la fe,* que causa el hábito de la fe, o sea, *le hace fiel.*

2. A la segunda hay que decir: Dice San Agustín en su libro *De Caritate*[19] que *nadie renace del agua y del Espíritu sin quererlo.* Lo cual ha de ser entendido no referido a los niños, sino a los adultos. Y del mismo modo han de ser referidas a los adultos las palabras: *no serájustificado sin él.*

El que los niños se resistan con todas sus fuerzas cuando van a ser bautizados *no se les tiene en cuenta porque hasta tal punto ignoran lo que hacen, que ni parece que lo hacen,* como dice San Agustín en su libro *De praesentia Dei ad Dardanum*[20].

3. *A la tercera hay que decir:* Dice San Agustín[21] que *la santa Madre Iglesia presta a los niños los pies de otros para que vengan, el corazón de otros para que crean, la lengua de otros para que confiesen.* Y así los niños creen no por un acto propio, sino por la fe de la Iglesia que se les transmite. Y, en virtud de esta fe, se les confieren la gracia y las virtudes.

4. *A. la cuarta hay que decir:* La intención carnal de los que presentan los niños al bautismo no les perjudica, como la culpa de uno no perjudica a otro, a no ser que consienta en ella. Por eso dice San Agustín en su Epístola *Ad Bonifacium*[22]*: No te preocupes porque algunos lleven a bautizar a sus hijos no para que sean regenerados para la vida eterna, sino porque piensan que por este remedio conservarán o recobrarán la salud corporal. Porque no dejan de ser regenerados, aunque sus padres no les presenten con esa intención.*

ARTICULO 7

¿Tiene el bautismo como efecto la apertura de la puerta del reino de los cielos?

Supra q.39 a.5; *Sent.* 3 d.18 a.6 q."3 ad 2; 4 d.4 q.2 a.2 q."6; *Contra Gent.* 4 c.59

Objeciones por las que parece que el bautismo no tiene como efecto abrir las puertas del reino de los cielos.

1. Lo que ya está abierto no necesita de apertura. Ahora bien, la puerta del reino de los cielos fue abierta por la pasión de Cristo, por lo que se dice en Ap 4,1: *después tuve la siguiente visión: una puerta estaba abierta en el délo.* Luego no es efecto del bautismo la apertura de la puerta del reino celestial.

2. Aún más: desde el momento en que fue instituido, el bautismo produce su efecto en todo tiempo. Pero algunos fueron bautizados con el bautismo de Cristo antes de su pasión, como se dice en Jn 3,22-26, por lo que si éstos hubiesen muerto entonces no hubiesen podido entrar en el reino de los cielos, ya que nadie podía entrar en él antes que Cristo, de acuerdo con la profecía de Miq 2,13: *El que abre camino subirá delante de ellos.* No tiene, pues, por efecto el bautismo abrir la puerta del reino de los cielos.

3. Y también: los bautizados continúan sujetos a la muerte y demás penalidades de la vida presente, como dijimos más arriba (a.3). Pero nadie que esté sujeto a una pena tiene abierta la puerta del reino de los cielos, como ocurre a los que están en el purgatorio. Luego no es efecto del bautismo la apertura de la puerta del reino de los cielos.

En cambio comentando las palabras de Le 3,21: *se abrió el cielo,* dice la *G/osa*[23] de Beda: *Aquí se manifiesta el poder del bautismo: cuando uno sale de él se le abre la puerta del reino de los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Abrir la puerta del reino de los cielos es quitar el obstáculo que impide entrar en él. Ahora bien, el obstáculo es la culpa y la pena consiguiente. Pero, como ya se demostró (a. 1-2), el bautismo borra totalmente toda clase de culpas y de penas. Luego el bautismo tiene como efecto consiguiente la apertura de la puerta del reino de los cielos.

18. Cf. nota 14. 19. *In loann.* 2,18 tr.3: ML 35,1997. 20. *Epist.* 187 c.7: ML 33,841. 21. *Sena, adpopul.* serm.176 c.2: ML 38,951. 22. *Epist.* 98 n.5: ML 33,361. 23. *In Le.* 3,21: ML 92,358.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El bautismo en tanto abre al bautizado la puerta del reino de los cielos en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo aplicándole la virtud de sus méritos.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cuando la pasión de Cristo no se había consumado realmente, sino solamente en la fe de los creyentes, el bautismo proporcionalmente abría las puertas no realmente, sino sólo en esperanza. Por lo que los bautizados que faUecían entonces aguardaban la entrada en el reino de los cielos con una esperanza cierta.

3. *A la tercera hay que decir:* El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente como débito personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino celestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya pagó por entero lo que debía a la naturaleza.

ARTICULO 8

¿Produce el bautismo el mismo efecto en todos?

Sent. 4 d.4 q.2 a.3 q.[a]!.2.3

Objeciones por las que parece que el bautismo no produce en todos el mismo efecto.

1. El efecto propio del bautismo es borrar la culpa. Pero en unos borra más pecados que en otros, porque en los niños borra sólo el pecado original, mientras que en los adultos borra también los pecados personales, algunos de los cuales tienen muchos, y otros, pocos. Luego el efecto del bautismo no es el mismo en todos los casos.

2. Aún más: el bautismo confiere al hombre la gracia y las virtudes. Pero algunos, después del bautismo, parecen tener una mayor gracia y más perfecta virtud que otros bautizados. Luego el bautismo no produce en todos el mismo efecto.

3. Y también: la naturaleza es perfeccionada por la gracia, como la materia por la forma. Pero la forma es recibida en la materia según la capacidad de ésta. Y, como algunos bautizados, incluso de niños, tienen mayor capacidad natural que otros, parece que algunos han de recibir mayor gracia que otros.

4. Todavía más: algunos obtienen en el bautismo no sólo la salud espiritual, sino también la corporal, como es el caso del emperador Constantino, que al ser bautizado quedó limpio de la lepra *. Pero no todos los enfermos obtienen en el bautismo la salud corporal. Luego no produce en todos el mismo efecto.

En cambio se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero una misma causa produce en todos el mismo efecto. Luego el bautismo produce en todos el mismo efecto.

Solución. *Hay que dedr.* El bautismo produce un doble efecto: uno esencial, y otro accidental. El efecto esencial es aquello para lo cual el bautismo ha sido instituido, o sea, la regeneración de los hombres a la vida espiritual. Por tanto, puesto que todos los niños tienen las mismas disposiciones para el bautismo —ya que son bautizados no en la propia fe, sino en la fe de la Iglesia—, todos reciben el mismo efecto. Los adultos, sin embargo, que se acercan al bautismo por su propia fe, no se encuentran todos en las mismas disposiciones con respecto al bautismo: unos se acercan con más devoción que otros, por lo que unos reciben más gracia de la nueva vida, y otros menos, de la misma manera que del mismo fuego recibe más calor quien más se acerca a él, aunque el fuego, de suyo, difunda su calor a todos por igual.

El efecto accidental, sin embargo, es aquel al que el bautismo no está destinado, pero que la divina providencia produce de modo milagroso, como, comentando el siguiente texto de Rom 6,6: *para que no seamos esclavos del pecado,* explica la *Glosa*[24]: *no se obtiene en el bautismo, a no ser por un milagro inefable del Creador, que la ley del pecado, ley inherente a nuestros miembros, sea totalmente destruida.* Pues bien, estos efectos no son recibidos en la misma medida por todos los bautizados, aunque todos los reciban con la misma devoción, sino que se conceden según el plan de la providencia divina.

24. LOMBARDI: ML 191,1404; AGUST., *De pecc. remiss.* 1.1 c.39: ML 44,150.

h. La curación milagrosa de Constantino al recibir su bautismo del papa Silvestre (314-335) es una leyenda sin fundamento histórico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que dedr:* La más mínima gracia bautismal es suficiente para borrar todos los pecados. Luego, que en unos casos borre más que en otros, no depende de la mayor eficacia del bautismo, sino de las condiciones del sujeto, porque en cada uno destruye lo que encuentra'.

2. *A. la segunda hay que decir:* El hecho de que en los bautizados se manifieste una mayor o menor gracia puede suceder por dos motivos. Primero, porque uno recibe en el bautismo más gracia que otro por su mayor devoción, como se ha dicho ya (c.). Segundo, porque, aunque todos reciban la gracia en la misma medida, no todos hacen uso de ella del mismo modo, sino que el más diligente progresa más en la gracia, mientras que el más negligente no corresponde a ella.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversa capacidad en los hombres no proviene de la diversidad de alma, que por el bautismo se renueva —ya que todos los hombres, al ser de la misma especie, tienen la misma forma—, sino de la diversa disposición de los cuerpos. No sucede así, sin embargo, con los ángeles, los cuales difieren específicamente. Y, por eso, a los ángeles se les otorgan los dones de la gracia según la capacidad natural. Con los hombres no es así.

4. *A la cuarta hay que decir.* La salud corporal no es propiamente un efecto del bautismo, sino una acción milagrosa de la divina providencia.

ARTICULO 9

¿Impide la simulación el efecto del bautismo?z

Infra q.87 a.3 ad 2; *Sent.* 4 d.4 q.2 a.l q."l ad 3; q.3 a.2 q."1.2; d.12 q.2 a.1 q.*3 ad 3

Objeciones por las que parece que la simulación no impide el efecto del bautismo.

1. Dice el Apóstol en Gal 3,27: *Los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo.* Pero todos los que reciben el bautismo de Cristo son bautizados en Cristo. Luego todos son revestidos de Cristo, es decir, todos reciben el efecto del bautismo. Por lo que la simulación no impide el efecto del bautismo.

2. Aún más: en el bautismo actúa la virtud divina, que puede plegar la voluntad del hombre hacia el bien. Pero el efecto de la causa agente no puede ser impedido por lo que esta misma causa puede eliminar. Luego la simulación no puede impedir el efecto del bautismo.

3. Y también: el efecto del bautismo es la gracia, a la cual se opone el pecado. Pero hay otros muchos pecados mucho más graves que la simulación, de los que no se dice que impidan el efecto del bautismo. Luego tampoco la simulación impide el efecto del bautismo.

En cambio se dice en el libro de la Sab 1,5: *El Espíritu Santo que nos educa huye de la doblez.* Pero el efecto del bautismo procede del Espíritu Santo. Luego la simulación impide el efecto del bautismo.

Solución. *Hay que dedr:* Como dice San Juan Damasceno : *Dios no fuerza al hombre a ser justo.* Por eso, para que uno sea justificado por el bautismo se requiere que su voluntad quiera el bautismo y los efectos del bautismo. Ahora bien, se dice que una persona simula cuando su voluntad está en contradicción con el bautismo o con sus efectos. Porque según San Agustín[26] se puede simular de cuatro modos. Primero, cuando uno no cree, mientras que el bautismo es *el sacramento de la fe.* Segundo, cuando uno desprecia el mismo sacramento. Tercero, cuando uno celebra el sacramento de un modo distinto al modo observado en el rito de la Iglesia. Cuarto, cuando se recibe sin devoción. Es, pues, manifiesto que la simulación impide el efecto del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir. Estar bautizado en Cristo*

25. *Defide orth.* 1.2 c.30: ML 94,972.

26. *De bapt. contra Donat.* 1.17 c.53: ML 43,242.

/. El bautismo exige conversión o penitencia interior (q.68 a.4 sol.2). Según sea la intensidad de la misma, será la eficacia del sacramento. Estamos en buen camino para interpretar bien el *ex opere operato* (DS 1608).

j. Finge «quien manifiesta que quiere una cosa cuando en realidad no la quiere» (sol.3). Aquí no se refiere a la intención de recibir el sacramento (q.68 a.7), sino más bien a las disposiciones morales requeridas.

se puede entender de dos maneras. Primera, *en Cristo,* o sea, *en conformidad con Cristo.* Y en este sentido, los que se bautizan en Cristo, conformados a él por la fe y la caridad, se revisten de Cristo por la gracia. Segunda, se dice de alguien que está bautizado en Cristo en cuanto que recibe el sacramento de Cristo. Y en este sentido, todos los bautizados se revisten de Cristo por la configuración del carácter, aunque no por la configuración de la gracia.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cuando es Dios quien cambia la voluntad del hombre del mal al bien, no hay ficción en el hombre. Pero no siempre hace Dios esto. Ni tampoco está destinado el sacramento a hacer de un simulador un sincero, sino que está destinado a justificar a quien se acerca a él sinceramente.

3. *A. la tercera hay que decir.* Simulador es el que manifiesta querer algo que en realidad no quiere. Ahora bien, quienquiera que se acerca al bautismo, por el hecho de acercarse, manifiesta que su fe en Cristo es sincera, que siente veneración por el sacramento, que quiere configurarse con la Iglesia y que quiere alejarse del pecado. Por tanto, cualquiera que sea el pecado al que el hombre desea permanecer ligado, si se acerca al bautismo, es un simulador, y se acerca a él sin devoción. Pero esto ha de entenderse del pecado mortal, que está en contradicción con la gracia, no del pecado venial. Por lo que aquí la palabra *ficción* incluye en cierto modo cualquier clase de pecado.

ARTICULO 10

¿Produce su efecto el bautismo al desaparecer la simulación?

Sent. 4 d.l q.2 a.4 q.ªl ad 3; d.4 q.3 a.2 q.ª3; d.15 q.l a.3 q."3 ad 2

Objeciones por las que parece que al desaparecer la simulación el bautismo no produce su efecto.

1. Una obra muerta, es decir, sin caridad, nunca puede ser vivificada. Pero quien se acerca al bautismo simulando recibe el sacramento sin caridad. Luego nunca podrá revivir el sacramento de tal modo que confiera la gracia.

2. Aún más: puesto que impide el efecto, la simulación es más fuerte que el bautismo. Pero el más fuerte no es eliminado por el más débil. Luego el pecado de simulación no puede ser eliminado por un bautismo impedido por simulación. Por lo que este bautismo no producirá su efecto, que es la remisión de los pecados.

3. Y también: puede acontecer que alguien se acerque con simulación al bautismo y que después de éste cometa muchos pecados más. Ahora bien, estos últimos pecados no pueden ser borrados por el bautismo, porque el bautismo quita los pecados pasados, no los futuros. Luego este bautismo nunca producirá su efecto, que es la remisión de todos los pecados.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Baptismo*[21]*: El bautismo comentaría a ser eficazpara la salvación cuando, con una sincera confesión, cesase aquella simulación que, manteniendo el corazón en la malicia o en el sacrilegio, no permitía la ablución de los pecados.*

Solución. *Hay que decir.* Como se ha dicho más arriba (q. 66, a.9), el bautismo es una regeneración espiritual. Ahora bien, cuando se engendra una cosa, esa cosa recibe, juntamente con la forma, el efecto de la forma, a no ser que un obstáculo lo impida. Pero una vez desaparecido el obstáculo, la forma de la cosa engendrada produce su efecto. Por ej., un cuerpo grávido, nada más ser engendrado, tiende a moverse hacia abajo, a no ser que un obstáculo se lo impida, pero, una vez apartado el obstáculo, comienza a descender. Pues una cosa parecida sucede cuando alguien se bautiza: recibe el carácter, a modo de forma, y recibe su propio efecto, que es la gracia que perdona todos los pecados. Pero este efecto se impide, a veces, por la simulación. Por consiguiente, una vez eliminada esta simulación por la penitencia, el bautismo produce inmediatamente su efecto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El sacramento del bautismo es obra de Dios, y no de los hombres. Por tanto, no es obra muerta en el simulador, aunque lo reciba sin caridad.

2. *A la segunda hay que decir.* La simulación no desaparece con el bautismo, sino con la penitencia. Pero, desaparecida aquélla, el bautismo borra toda culpa y todo débito de pena por los pecados cometidos antes del bautismo y simultáneamente con el bautismo. Por lo que dice San Agustín en

27. L.1 c.12: ML 43,119.

su libro *De Baptismo*[28]: *Se cancela el ayer, el presente, la hora, el momento anteriory hasta el mismo momento del bautismo. Pero inmediatamente después comienza la cuenta de las culpas.* Por tanto, a producir el efecto del bautismo concurren el bautismo y la penitencia. Pero el bautismo como causa esencial; la penitencia como causa accidental, o sea, removiendo los obstáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* El efecto del bautismo no consiste en borrar los pecados futuros, sino los pasados y presentes. Por consiguiente, una vez desaparecida la simulación, quedan perdonados los pecados cometidos después del bautismo. Por tanto, no quedan remitidos en lo que se refiere a las penas, como ocurre con los pecados anteriores al bautismo.

28. *Ib.*

CUESTIÓN 70

La circuncisión [a]

Ahora nos corresponde abordar el estudio de las cosas que sirven de preparación para el bautismo (cf. q.66 Introd.). En primer lugar trataremos de la preparación que precedió al bautismo, o sea, de la circuncisión (q.70). En segundo lugar, de los preparativos que lleva consigo el bautismo, o sea, de la catcquesis y del exorcismo (q.71).

Esta cuestión plantea y exige" respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Fue la circuncisión una preparación y figura del bautismo?—2. Su institución.—3. Su rito.—4. Su efecto.

ARTICULO 1

¿Fue la circuncisión una preparación y figura del bautismo?

1-2 q.102 a.5 ad 3; *Sent.* 4 d.8 q.l a.2 q."2 ad 5

Objeciones por las que parece que la circuncisión no fue preparación y figura del bautismo.

1. Toda figura tiene una cierta semejanza con la cosa representada en ella. Pero la circuncisión no tiene ninguna semejanza con el bautismo. Luego parece que no fue preparación y figura del bautismo.

2. Aún más: hablando de los antiguos padres dice el Apóstol en 1 Cor 10,2 que *todos fueron bautizados en la nube y en el mar,* y no que fueran bautizados en la circuncisión. Luego la protección de la columna de nube y el paso del mar Rojo fueron con más razón preparación y figura del bautismo que la circuncisión.

3. Y también: más arriba se dijo (q.38 a.1.3) que el bautismo de Juan fue una preparación para el bautismo de Cristo. Luego si la circuncisión fue preparación y figura del bautismo de Cristo, parece que el bautismo de Juan fue superfluo. Pero esta afirmación es inadmisible. Luego la circuncisión no fue preparación y figura del bautismo.

En cambio dice el Apóstol en Col 2,11-12: *Fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha con mano de hombre, mutilando vuestros cuerpos de carne, sino con la circuncisión de Jesucristo sepultándoos con él en el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* Al bautismo se le llama *sacramento de la fe*' en cuanto que en el bautismo se hace una profesión de fe y por el bautismo queda el hombre congregado a la comunidad de los fieles. Ahora bien, nuestra fe y la de los antiguos padres es la misma, según las palabras del Apóstol en 2 Cor 4,13: *Creemos con el mismo espíritu de fe.* Pero la circuncisión era una profesión de fe, de tal modo que por la circuncisión los antiguos quedaban integrados en la comunidad de los fieles. Luego es manifiesto que la circuncisión fue preparación del bautismo y figura del mismo en cuanto que a los antiguos padres *todas las cosas les sucedían en figura* del futuro, como se dice en 1 Cor 10,11, de la misma manera que también su fe era acerca del futuro *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La circuncisión tenía semejanza con el bautismo en lo que se refiere al efecto espiritual del bautismo, pues así como por la circuncisión se cortaba una pequeña membrana de la carne, así por el bautismo el hombre corta con los comportamientos carnales.

2. *A la segunda hay que decir.* La protección de la columna de nube y el paso del mar Rojo fueron efectivamente figuras de nuestro bautismo, en el que renacemos por el agua, significada en el mar Rojo, y por el

1. Cf. S. AMBROSIO, *De Spir. Sancto* 1.1 c.3: ML 16,743; S. AGUST., ep.98 n.9: ML 33,364.

a. Esta cuestión debe ser leída en conexión con la q.61 a.3: necesidad de sacramentos después del pecado y antes de Cristo.

b. La semejanza entre circuncisión y bautismo radica en que los dos ritos son «profesiones de fe en Cristo» (c. sol.2; a.2 c.). Según Gen 15,6 y Rom 4,11, la circuncisión es el sello de la fe.

Espíritu Santo, significado en la columna de nube. Estas cosas, sin embargo, no llevaban consigo una profesión de fe, como la llevaba la circuncisión. Por eso, estas dos cosas eran solamente figuras, no sacramentos. Pero la circuncisión era un sacramento y una preparación para el bautismo, aunque, en lo referente a los elementos externos, le prefiguraba de un modo menos claro que la nube y el mar. De ahí que el Apóstol haga mención más bien de estas cosas que de la circuncisión.

3. *A. la tercera hay que decir.* El bautismo de Juan fue una preparación para el bautismo de Cristo en lo que se refiere al modo de practicarlo. Pero la circuncisión fue una preparación en lo que se refiere a la profesión de fe, que, como se ha dicho (c.), se requiere en el bautismo[c].

ARTICULO 2

¿Fue convenientemente instituido el rito de la circuncisión?

1-2 q.102 a.5 ad 1; *Sent.* 4 di q.l a.2 q."4; q.2 a.l q."2.3; a.2 q."1.2

Objeciones por las que parece que la circuncisión no fue un rito convenientemente instituido.

1. Como acabamos de decir (a.l), la circuncisión llevaba consigo una profesión de fe. Ahora bien, desde el pecado del primer hombre nadie se ha salvado nunca más que por la fe en la pasión de Cristo, según las palabras de Rom 3,25: *A quien Dios ha designado como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre.* Luego la circuncisión debió instituirse inmediatamente después del pecado del primer hombre, y no en tiempo de Abrahán.

2. Aún más: en la circuncisión el hombre prometía observar la ley antigua, como en el bautismo promete observar la ley nueva. Por lo que el Apóstol dice en Gal 5,3: *Declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a observar toda la ley.* Pero la observancia de la ley no fue dada en tiempo de Abrahán, sino en el de Moisés. Luego no fue conveniente instituir la circuncisión en tiempo de Abrahán.

3. Y también: la circuncisión fue figura y preparación para el bautismo. Pero el bautismo se ofrece a todos los hombres, conforme a las palabras de Mt 28,19: *Idy enseñad a todas las gentes, bautizándolas.* Luego la circuncisión no debió instituirse para observancia sólo del pueblo judío, sino para observancia de todos los pueblos.

4. Todavía más: la circuncisión carnal debe responder a la espiritual, como la figura a lo representado en ella. Pero la circuncisión espiritual, que tiene lugar a través de Cristo, se aplica indiferentemente a ambos sexos, porque *en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer,* como se dice en Col 3,11. Luego no fue convenientemente instituida la circuncisión, que se aplica únicamente a los varones.

En cambio la circuncisión, como se dice en Gen 17,10, fue instituida por Dios, cuyas *obras son perfectas* (Dt 32,4).

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.l), la circuncisión era una preparación para el bautismo en cuanto que llevaba consigo una profesión de fe en Cristo, una fe que nosotros confesamos en el bautismo. Ahora bien, entre los antiguos padres, Abrahán fue el primero en recibir la promesa del futuro nacimiento de Cristo cuando se le dijo, según Gen 22,18: *Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra.* Y, por mandato del Señor, él fue también el primero en apartarse del trato con los infieles, cuando se le dijo: *Sal de tu tierra y de tu patria.* Por lo que se ve la conveniencia de que la circuncisión fuese instituida en tiempo de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Inmediatamente después del pecado del primer hombre, por la ciencia de las cosas divinas con que éste había sido instruido, la fe y la razón natural conservaban todavía tanto vigor en el hombre, que no se requería la prescripción de signos de fe y salvación, sino que cada cual manifestaba su fe con los signos que él quería. Pero en los tiempos de Abrahán la fe había ya disminuido, y muchos se habían desviado hacia la idolatría. También se había oscurecido la'razón natural por la concupiscencia de la carne hasta llegar al pecado contra la naturaleza. Por lo que fue conveniente la institución de la circuncisión entonces, y no antes, como una profesión de fe y como un remedio contra la concupiscencia de la carne.

2. *A la segunda hay que decir:* La observancia de la ley no podía imponerse más que a

La circuncisión es figura del bautismo, «circuncisión espiritual» (a.2 dif.4; a.3 sol.3).

un pueblo ya constituido, puesto que la ley, como se dijo ya en la *Segunda Parte* (1-2 q.90 a.2), está destinada al bien común. Ahora bien, el pueblo de los fieles tenía que reunirse en torno a algún signo sensible, que siempre es necesario para que los hombres se reúnan, de cualquier religión que sean, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[2]. Por eso es razonable que se instituyese la circuncisión antes que la ley. Pero los Patriarcas que vivieron antes de la ley instruyeron a sus familiares en las cosas divinas por medio de exhortaciones personales. Por lo que el mismo Señor dice de Abrahán: *Sé bien que mandará a sus hijos y a su casa para que, después de él, guarden los caminos de Yavé.*

3. *A. la tercera hay que decir.* El bautismo contiene en sí la perfección de la salvación, para la cual Dios llama a todos los hombres, según las palabras de 1 Tim 2,4: *Dios quiere que todos los hombres se salven.* Por eso el bautismo se ofrece a todos los pueblos. Pero la circuncisión no contenía la perfección de la salvación, sino que la significaba, como que se había de realizar por Cristo, que había de nacer del pueblo judío. Por lo que sólo a ese pueblo se le dio la circuncisión.

4. *A. la cuarta hay que decir:* La circuncisión fue instituida como signo de la fe de Abrahán, que creyó que había de ser padre del Cristo que se le había prometido (Rom 4,11). Por eso la circuncisión se hace sólo a los varones. Además, el pecado original, contra el que especialmente estaba destinada la circuncisión, procede del padre, no de la madre, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.81 a.5). Sin embargo, el bautismo contiene la virtud de Cristo, que es causa universal de salvación para todos y *perdón de todos los pecados.*

ARTICULO 3

¿Fue conveniente el rito de la circuncisión?

1-2 q.102 a.5 ad 1; *Sení.* 4 d.l q.2 a.3; *In Rom.* c.4 lect. 2

Objeciones por las que parece que el rito de la circuncisión no fue conveniente (Gen 17,10).

1. Como acabamos de decir (a.1.2), la circuncisión es una profesión de fe. Pero la fe reside en la facultad cognoscitiva, cuyas operaciones se manifiestan sobre todo en la cabeza. Luego el signo de la circuncisión debería haberse realizado más bien en la cabeza que en el miembro genital.

2. Aún más: para la administración de los sacramentos utilizamos las cosas que son de uso más frecuente, como son el agua para lavar y el pan para alimentar. Pero para cortar utilizamos más comúnmente cuchillos de hierro que de piedra. Luego la circuncisión no debería hacerse con un cuchillo de piedra.

3. Y también: dice San Beda[3] que tanto el bautismo como la circuncisión fueron instituidos para remedio del pecado original. Pero actualmente el bautismo no se demora hasta el octavo día por el peligro de condenación que corren los niños a causa del pecado original, si mueren sin el bautismo. Y, a veces, por el contrario, se retrasa el bautismo más de ocho días. Luego tampoco para la circuncisión debió determinarse el día octavo, sino que algunas veces debería adelantarse, y otras, retrasarse (Jos 5,4).

En cambio comentando las palabras de Rom 4,11, *recibió el signo de la circuncisión,* la *Glosa*" justifica el rito de la circuncisión.

Solución. *Hay que decir.* Como se ha dicho ya (a.2), la circuncisión es un signo de fe instituido por Dios, *cuya sabiduría no tiene límites* (Sal 146,5). Ahora bien, determinar los signos convenientes es obra de la sabiduría. Luego hay que conceder que el rito de la circuncisión era conveniente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Era justo que la circuncisión se hiciese en el miembro genital. Primero, porque era signo de la fe, por la que Abrahán creyó que había de nacer de su semen (Rom 4,11). Segundo, porque era para remedio del pecado original, que se transmite con el acto de la generación. Tercero, porque estaba destinado a mitigar la concupiscencia de la carne, la cual tiene más vigor en esos miembros por la intensidad del deleite venéreo.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuchillo de piedra no era imprescindible para la circuncisión. De hecho, no hay un precepto divino que determine este instrumento, ni los judíos lo utilizaban comúnmente para

2. L.19 c.ll: ML 42,355. 3. *Homiliae* 1.1 Homil.10: 94,54. 4. *Ordin.;* LOMBARDI: ML 191,1370.

circuncidar, ni ahora tampoco lo emplean. Se lee, sin embargo, que algunas circuncisiones famosas se hicieron con cuchillo de piedra, como la que se narra en Ex 4,25, según la cual *Séfora, con un cuchillo de pedernal, circuncidó elprepucio de su hijo;* y en Jos 5,2 se dice: *Hazte cuchillos de pedernal y circuncida por segunda vez a los hijos de Israel.* Con esto se significaba la circuncisión espiritual, que sería realizada por Cristo, de quien se dice en 1 Cor 10,4: *Y la roca era Cristo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para la circuncisión fue determinado el día octavo, sea por el misterio contenido en él: ya que en la octava edad, la edad de la resurrección [5], como en el octavo día, Cristo completará la circuncisión espiritual liberando a los elegidos no sólo de la culpa, sino también de la pena; sea también por la delicadeza del niño antes del octavo día. De hecho, también de los animales se preceptúa en el Lev 22,27: *Cuando nazca un ternero, un cordero o un cabrito quedará siete días con su madre; a partir del día octavo en adelante será grato como ofrenda para Yave.*

El precepto de circuncidar el octavo día, aunque fuese sábado, era tan obligatorio que los que no lo cumplían pecaban, según se dice en Jn 7,23: *Se circuncida a un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés.* Pero este cumplimiento no era necesario para la validez del sacramento, ya que quienes omitían la circuncisión el día octavo podían hacerlo después.

Sin embargo, hay algunos [6] que dicen que en peligro de muerte, se podía circuncidar antes del octavo día. Pero esto no consta ni en textos de la Sagrada Escritura ni en las costumbres de los judíos. Luego es mejor decir con Hugo de San Víctor[7] que ninguna clase de necesidad autorizaba a circuncidar antes de los ocho días. Por eso, comentando las palabras de Prov 4,3: *yo era hijo único ante los ojos de mi madre,* dice la *Glosa*[8] que no se contaba el otro hijo de Betsabé porque, habiendo muerto antes de los ocho días, no se le había dado un nombre y, por tanto, tampoco fue circuncidado. Cf. 2 Re 17,27; 12,18.

ARTICULO 4

¿Confería la circuncisión la gracia santificante?

Supra q.62 a.6 ad 3; *Sent.* 4 d.l q.2 a.4 q."3; *De verít.* q.28 a.2 ad 12; *In Rom.* c.4 lect.2

Objeciones por las que parece que la circuncisión no confería la gracia santificante.

1. Dice el Apóstol en Gal 2,21: *Si por la ley se obtiene lajustificación, Cristo hubiese muerto en vano,* o sea, sin motivo[9]. Pero la circuncisión implicaba la obligación de cumplir la ley, según se advierte en Gal 5,3: *A.dvierto a todo hombre que se circuncida que queda obligado a cumplir la ley.* Luego si la justicia viene de la circuncisión, *Cristo murió en vano,* o sea, sin motivo. Pero esto es inadmisible. Luego la circuncisión no confería la gracia que purifica del pecado.

2. Aún más: antes de ser instituida la circuncisión, bastaba la fe para obtener la justificación. De hecho, dice San Gregorio en *Moral.*[10]: *Lo que hace en nosotros el agua del bautismo, lo hacía la sola fe para los antiguos en los niños.* Pero la fe no disminuye su eficacia con el precepto de la circuncisión. Luego la sola fe justificaba a los niños, y no la circuncisión.

3. Y también: se lee en Jos 5,5-6 que *el pueblo que nació en el desierto durante los cincuenta años no fue circuncidado.* Luego si la circuncisión borraba el pecado original, todos los que murieron en el desierto, tanto niños como adultos, se condenaron. Y esta objeción vale también para los niños que morían antes de los ocho días, ya que, como acabamos de decir (a.3 ad 3), la circuncisión no debía anticiparse a esa fecha.

4. Todavía más: nada hay que impida la entrada en el reino de los cielos más que el pecado. Pero a los circuncisos antes de la pasión les estaba impedida la entrada en el reino de los cielos. Luego la circuncisión no justificaba a los hombres del pecado.

5. Por último: el pecado original no se perdona sin el perdón también del pecado personal, porque, como dice San Agustín [11], *es impío esperar de Dios un perdón a medias.* Pero en ninguna parte se lee que la circuncisión

5. Véase SAN AGUSTÍN, *In loann.* 7,12 tr.30: ML: 35,1634; PEDRO LOMBARDO *Sent.* 4 d.l c.9; SAN BEDA, l.c. nota 3; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.4 c.l: ML 176,119. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Ib.* c.10; GUILLER. ALTISIOD., *Summa áurea tí. De sacram. Vet. legis c. De dignitate circumcisionis.* 7. *De sacram* 1.1 p.12 c.2: ML 176,350. 8. *Inferí* 3,313r; cf. *Ordin.* 3,313 A. 9. LOMBARDI: ML 192,117. 10. L.4 c.3: ML 75,635. 11. *De vera etfalsapoenit.* c.9: ML 40,1121 Ínter op. AUGUST.; GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 33 q.3 cn.42 *Suntplures.*

perdonase el pecado personal. Luego tampoco perdonaba el original.

En cambio dice San Agustín en *Ad Valeríum contra Julianum*[12]: *Desde que en el pueblo de Dios se instituyó la circuncisión, que era el «signo de la justificación por la fe», servía para perdonar el pecado original a los niños, como también el bautismo comentó a producir la renovarían del hombre desde el instante en que fue instituido.*

Solución. *Hay que decir:* Comúnmente, todos están de acuerdo en afirmar que la circuncisión perdonaba el pecado original. Algunos afirman, sin embargo, que no confería la gracia, sino que sólo borraba el pecado. Esta es la opinión del Maestro en *I dist., IV Sent.,* y en la *Glosa* a Rom 4,11 [13]. Pero esto es imposible, porque la culpa solamente se perdona por la gracia, según las palabras de Rom 3,24: *Justificados gratuitamente por su gracia, etc.*

Por eso otros [14] dijeron que la circuncisión confería la gracia para perdonar la culpa, pero no para producir efectos positivos, para no verse obligados a decir que la gracia otorgada en la circuncisión era suficiente para cumplir los preceptos de la ley, con lo que hubiese sido superfiua la venida de Cristo. Pero tampoco se puede mantener esta opinión. Primero, porque la circuncisión concedía a los niños la posibilidad de alcanzar a su debido tiempo la gloria, que es el último efecto positivo de la gracia. Segundo, porque en el orden de la causa formal, los efectos positivos preceden naturalmente a los negativos —aunque en el orden de la causa material suceda lo contrario—, ya que la forma no excluye la privación más que informando al sujeto.

Por eso otros [15] han dicho que la circuncisión confería la gracia con el efecto positivo de hacer al hombre digno de la vida eterna, pero no con todos los efectos, puesto que no era suficiente para reprimir la concupiscencia y para mover al cumplimiento de los preceptos de la ley. Y éste fue mi parecer en algún tiempo [16]. Pero, bien considerada la cosa, se ve que tampoco esto es acertado. Porque la más mínima gracia es suficiente para resistir a cualquier concupiscencia y para evitar todo pecado mortal, que se comete en la transgresión de los preceptos de la ley, ya que un mínimo de caridad ama más a Dios que el deseo de *millones de oro y plata* (Sal 118,72).

Por eso se debe concluir que la circuncisión transmitía la gracia con todos los efectos de la misma, pero de diverso modo que el bautismo. Porque el bautismo confiere la gracia por su propia virtud, una virtud que el sacramento tiene como instrumento de la ya realizada pasión de Cristo. Mientras que la circuncisión confería la gracia como signo que era de la fe en la pasión futura de Cristo, de tal manera que el hombre que recibía la circuncisión manifestaba que abrazaba esta fe: el adulto, por sí mismo; los niños, por otro. Por eso dice el Apóstol en Rom 4,11 que *Abrahán recibió el signo de la circuncisión como sello de la justicia de la fe,* porque la justificación venía de la fe significada, y no de la circuncisión significante. Y puesto que el bautismo, no así la circuncisión, actúa como instrumento de la pasión de Cristo, el bautismo imprime carácter, por el que el hombre es incorporado a Cristo, y confiere una gracia más abundante que la circuncisión, ya que es mayor el efecto de una realidad ya presente que el de una realidad esperada .

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Esa razón sería válida si la justificación de la circuncisión no viniese a través de la fe en la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Antes de instituir la circuncisión, lo que justificaba tanto a los niños como a los adultos era la fe en el Cristo futuro. Y una vez que fue instituida, lo mismo. Pero antes, no se requería un signo manifestativo de esa fe, porque los hombres fieles aún no habían comenzado a formar comunidad separadamente de los infieles para dar culto al único Dios. Es probable, no obstante, que los padres fieles dirigiesen a Dios algunas ple-

12. *De nupt. et concup.* 1.2 c.ll: ML 44,50. 13. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.l c.9; *Glosa* sobre Rom. 4,11: ML 191,1372. 14. GUILLERMO ALTISIOD., l.c, n.6 *Quid sit circumcitio.* 15. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.4 q.7 m.7 a.4 § 2; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.l p.2 a.2 q.3; SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.l a.19. 16. *In Sent.* 4 d.l q.2 a.4 q."3.

d. Con la pasión de Cristo ha llegado la novedad: los bienes celestiales ya están presentes y a nuestra disposición (I-II q.103 a.2 y 3). Esta novedad explica la eficacia de los sacramentos de la Nueva Ley (q.62 a.5 y 6).

garlas en favor de sus hijos recién nacidos, sobre todo cuando estuviesen en peligro de muerte, o que tuvieran para ellos alguna bendición, que viniese a ser como un signo de la fe. De la misma manera que los adultos ofrecían preces y sacrificios por ellos mismos.

3. *A. la tercera hay que decir:* El pueblo estaba excusado de observar en el desierto el precepto de la circuncisión, ya porque desconocían cuándo deberían levantar el campamento, ya porque, como dice San Juan Damasceno , no necesitaban tener otro signo de distinción mientras vivían separados de los otros pueblos. Pero, como dice San Agustín [18], pecaban de desobediencia quienes incumpliesen el precepto por desprecio.

Sin embargo, parece que no murió ningún incircunciso en el desierto, porque se dice en el Sal 104,37: *No había entre sus tribus un enfermo,* sino que, a lo que parece, sólo murieron en el desierto los que habían sido circuncidados en Egipto. Pero si hubo incircuncisos que muriesen allí, para ellos vale la explicación dada para los muchos que murieron antes de que fuese instituida la circuncisión. Y esta explicación vale también para los niños que morían antes del octavo día en la época de la ley.

4. *A la cuarta hay que decir.* La circuncisión borraba el pecado original en lo que afectaba a la persona, pero permanecía el impedimento de entrar en el reino de los cielos para toda la naturaleza, impedimento que fue removido por la pasión de Cristo. Por eso el bautismo, antes de la pasión de Cristo, no introducía en el reino. Mientras que la circuncisión, si tuviera lugar después de la pasión de Cristo, sí introduciría en el reino.

5. *A ¿a quinta hay que decir* Cuando los adultos se circuncidaban conseguían la remisión no sólo del pecado original, sino también de los pecados personales. Sin embargo, no quedaban libres de toda la deuda de la pena, como en el bautismo, ya que en éste se confiere una gracia más abundante.

17. *Defide orth.* 1.4 c.25: MG 94,1213.

18. *Quaest. in Heptat.* 1.4 q.6 Super los. 5,2: ML 34,778.

CUESTIÓN 71

La catcquesis y el exorcismo

Vamos a tratar aquí de los preparativos inmediatos al bautismo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Debe preceder al bautismo la instrucción catequética?—2. ¿Debe preceder al bautismo el exorcismo?—3. La catcquesis y el exorcismo, ¿producen algún efecto o solamente significan?—4. ¿Deben ser instruidos y exorcizados por el sacerdote los bautizandos?

ARTICULO 1

¿Debe preceder al bautismo la instrucción catequética?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.M

Objeciones por las que parece que la instrucción catequética no debe preceder al bautismo.

1. Con el bautismo los hombres son regenerados para la vida espiritual. Pero el hombre recibe antes la vida que la doctrina. Luego el hombre no debe ser catequizado, o sea, adoctrinado, antes de ser bautizado.

2. Aún más: el bautismo se da no solamente a los adultos, sino también a los niños incapaces de recibir instrucción por no tener uso de razón. Luego es ridículo catequizarles.

3. Y también: en la instrucción catequética, el catecúmeno confiesa su fe. Pero el niño no puede confesar su fe ni por sí mismo ni tampoco otro por él: ya porque nadie debe obfigar a otro a nada, ya porque nadie puede saber si el niño, al llegar a la adultez adecuada, asentirá a la fe. Luego la instrucción catequética no debe preceder al bautismo.

En cambio dice Rábano Mauro en *De Institutione Clericorum*[1]: *Antes del bautismo, quien desempeña el oficio de catequista debe instruir al catecúmeno para que éste reciba primeramente los rudimentos de la fe.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.70 a.l), el bautismo es el *sacramento de la fe,* ya que es una profesión de la fe cristiana. Ahora bien, para que uno reciba la fe se requiere una instrucción sobre ella, conforme a lo que se dice en Rom 10,14: *¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar? ¿ Y cómo oirán hablar de él si nadie se lo anuncia?* Por eso es conveniente que la instrucción catequética preceda al bautismo. De ahí que el mismo Señor, al transmitir a los discípulos el precepto de bautizar, puso la instrucción antes que el bautismo al decir: *Idy enseñad a todas las gentes, bautizándolas,* etc. (Mt 28,19).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La vida de la gracia, a la que el hombre es regenerado por el bautismo, presupone la vida de la naturaleza racional, que es la que le permite recibir la instrucción.

2. *A. la segunda hay que decir:* La madre Iglesia, como hemos visto ya (q.69 a.6 ad 3), no sólo *presta a los niños que han de ser bautizados los pies de otros para que vengan, y el corazón de otros para que crean,* sino que también les presta los oídos de otros para que oigan, y la inteligencia de otros para ser instruidos. Por tanto, son catequizados por la misma razón que son bautizados.

3. *A la tercera hay que decir.* Quien responde *creo* por el niño bautizado, no predice que el niño creerá cuando llegue a la madurez adecuada. Si así fuera, respondería *creerá.* Lo que hace es profesar la fe de la Iglesia en nombre del niño, al que se comunica la fe, recibe el sacramento de esta fe, y queda obligado a ella a través de otro. De hecho, nada impide que uno quede obligado a través de otro en las cosas que son indispensables para la salvación. De igual modo, el padrino que responde por el niño, promete que él hará todo lo que pueda para que el niño crea. Esto, sin embargo, no sería

1. L.1 c.25: ML 107,310.

suficiente en el caso de los adultos que tienen uso de razón".

ARTICULO 2

¿Debe el exorcismo preceder al bautismo?[b]

Infra a.3 ad 3; *Sent.* 4 d.6 q.2 a.3 q.a1; q.a2 ad 4

Objeciones por las que parece que el exorcismo no debe preceder al bautismo.

1. El exorcismo está prescrito contra los energúmenos, o sea, contra los posesos. Pero no todos los bautizandos son eso. Luego el exorcismo no debe preceder al bautismo.

2. Aún más: todo el tiempo que el hombre permanece en pecado, el diablo tiene poder sobre él, como se dice en Jn 8,34: *El que peca se hace esclavo del pecado.* Pero el pecado se borra con el bautismo. Luego antes del bautismo no han de ser exorcizados los hombres.

3. Y también: el agua bendita fue introducida para frenar el poder de los demonios. Luego no era necesario aplicar para este fin otro remedio con los exorcismos.

En cambio dice el papa Celestino[2]: *Tanto los niños como los jóvenes que vienen al sacramento de la regeneración, no deben acercarse a la fuente de la vida antes que los exorcismos y las exudaciones de los clérigos hayan arrojado de ellos al espíritu inmundo.*

Solución. *Hay que decir.* Todo el que se propone hacer sabiamente una cosa, quita primero los impedimentos de su acción, por lo que se dice en Jer 4,3: *Cultivad el barbecho, y no sembréis entre cardos.* Ahora bien, el diablo es enemigo de la salvación que el hombre alcanza por el bautismo, y tiene un cierto poder sobre el hombre por el mismo hecho de que éste se encuentra bajo el pecado original y también el personal. Por eso es conveniente que antes del bautismo se expulsen los demonios con el exorcismo, para que no impidan la salvación de los hombres. Esta expulsión está significada en la exufiación. Y la bendición, que tiene lugar con la imposición de manos, cierra al expulsado la vía de retorno. La sal que se le pone en la boca y la unción con saliva en narices y oídos significan: la recepción de la doctrina de la fe para los oídos, la aprobación para las narices, y la confesión para la boca. La unción con el óleo significa la capacitación del hombre para luchar contra el demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir Energúmenos* equivale a *interiormente activos,* movidos por la influencia externa del diablo. Y aunque no todos los que se acercan al bautismo estén corporalmente atormentados por él, todos los no bautizados, sin embargo, están sometidos a su poder, aunque no sea más que como una consecuencia del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* La ablución bautismal sustrae el poder que el demonio tiene sobre el hombre para impedirle alcanzar la gloria. Pero los exorcismos sustraen el poder que el demonio tiene para impedir que el hombre reciba el sacramento.

3. *A la tercera hay que decir.* El agua bendita sirve contra los asaltos externos del demonio. Mientras que el exorcismo se destina contra los asaltos internos. De ahí que se denominen *energúmenos,* o sea, como *interiormente activos,* a los que son exorcizados.

También podría decirse que, como el segundo remedio contra el pecado lo constituye la penitencia, ya que el bautismo no se puede repetir, así el segundo remedio contra las asechanzas del demonio lo constituye el agua bendita, ya que los exorcismos bautismales tampoco se pueden repetir.

ARTICULO 3

Los ritos del exorcismo, ¿producen algo o solamente significan?

Sent. 4 d.6 q.2 a.3 q.a2

Objeciones por las que parece que los ritos del exorcismo no producen nada y solamente significan.

1. Si un niño muere después del exorcismo y antes del bautismo, no se salva. Ahora bien, el efecto pretendido en los ritos

2. Ps. CELESTINO I, *Capitula* c.9; GRACIANO, *Decretum* q.3 d.4 en. 53 *Sive parvuli.*

a. La catcquesis ha de servir para la confesión de fe. De ahí la responsabilidad de los adultos cuando es bautizado un niño.

b. Los exorcismos eran oraciones y gestos de la comunidad que acompañaba a los catecúmenos en su proceso de conversión para recibir el bautismo (a.3).

sacramentales es que el hombre consiga la salvación, por lo que en Me 16,16 se dice: *El que creyere y se bautizare se salvará.* Luego los ritos del exorcismo no producen nada, y solamente significan.

2. Aún más: como ya se ha dicho más arriba (q.62 a.l), para que una cosa se constituya en sacramento de la nueva ley solamente se requiere que sea signo y causa. Luego, si los ritos practicados en el exorcismo producen algo, cada uno de ellos será un sacramento.

3. Y también: como el exorcismo es una disposición para el bautismo, así un posible efecto del exorcismo dispondrá también para el efecto del bautismo. Ahora bien, la disposición precede necesariamente a la perfección de la forma, ya que la forma perfecta no se recibe más que en la materia dispuesta. Pero esto quiere decir que nadie podría conseguir el efecto del bautismo si previamente no ha recibido el exorcismo, lo que manifiestamente es falso. Luego los ritos del exorcismo no producen efecto alguno.

4. Todavía más: de la misma manera que los ritos del exorcismo son anteriores al bautismo, hay otros ritos que son posteriores a él, como la unción que el sacerdote hace al bautizado en la coronilla. Ahora bien, estos ritos posbautismales no parece que tengan eficacia alguna, ya que, de ser así, el efecto del bautismo no sería perfecto. Luego tampoco los ritos prebautismales del exorcismo.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Symbolo*[3]: *Los niños son exufladosy exorcizados para que el poder hostil del demonio, que engañó al hombre, sea arrojado fuera de ellos.* Ahora bien, la Iglesia no hace cosas sin sentido. Luego estas exufiaciones contribuyen a arrojar el poder del demonio.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[4] han dicho que los ritos del exorcismo no producen nada y que son sólo signos. Pero esto es manifiestamente falso, porque, en los exorcismos, la Iglesia emplea la forma imperativa del verbo para arrojar fuera la potestad del demonio, como cuando dice: *Luego, maldito diablo, sal de él.*

Por eso, tenemos que afirmar que producen algún efecto, aunque de diverso modo que el bautismo. Porque el bautismo otorga al hombre la gracia con la plena remisión de las culpas. Mientras que los ritos del exorcismo eliminan los dos obstáculos que impiden recibir la gracia salvífica. El primero es un obstáculo extrínseco, constituido por los intentos que hacen los demonios para impedir la salvación del hombre. Pues bien, este obstáculo se elimina por las exuflaciones, que, como consta en el texto citado de San Agustín[5], reprimen el poder del demonio para que no impida recibir el sacramento. Permanece, no obstante, en el hombre el poder del demonio por la mancha del pecado y la deuda de la pena hasta que el pecado sea borrado en el bautismo. De acuerdo con esto, dice San Cipriano[6]: *Has de saber que la maldad del demonio puede resistir hasta el momento de recibir el agua salvífica, pero en el bautismo perderá todo poder de dañar.*

El otro, sin embargo, es un obstáculo intrínseco, y consiste en que el hombre, debido a la enfermedad del pecado original, tiene los sentidos embotados para percibir los misterios de la salvación. Por lo que Rábano Mauro, en *De Institutione Clericorum*[7], dice que *con la saliva simbólica y el tacto de los sacerdotes, la sabiduría y el poder divinos operan la salvación en los catecúmenos, de tal manera que se abran sus narices para percibir el perfume del conocimiento de Dios, sus oídos para oír los preceptos divinos y sus sentidos más íntimos para responder.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los ritos del exorcismo no borran la culpa por la que el hombre es castigado después de la muerte, sino que solamente apartan los impedimentos para recibir, mediante el sacramento, la remisión de la culpa. Por eso, el exorcismo sin el bautismo no tiene valor después de la muerte.

Prepositino[8], no obstante, dice que los niños exorcizados y muertos sin el bautismo padecerán unas tinieblas menores. Pero esto no parece que pueda ser verdad, porque las tinieblas a que hace alusión son la carencia de la visión divina, que no admite más y menos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio del sacramento es conferir el efecto principal, que es la gracia remisiva de la culpa o supletiva de algún defecto del hombre. Los ritos del exorcismo no producen este efec-

3. C.l: ML 40,628. 4. S. CIPRIANO, ep. 76 *AdMagnum:* ML 3,1198; GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea\Á* tr. *De Bapt. c. De exorcismo.* 5. Nota 3. 6. Cf. nota 4. 7. L.l c.27: ML 107,312; cf. GRACIANO, l.c cn.68 *Postea tanguntur.* 8. *Summa* p.4 c. *De exorcismo.*

to, sino que solamente quitan los impedimentos para que se produzca. Luego no son sacramentos, sino sacramentales.

3. *A la tercera hay que decir.* La disposición suficiente para recibir la gracia bautismal es la fe y la intención: propia, si el que se bautiza es un adulto; o de la Iglesia, si el que se bautiza es un niño. Pero los ritos del exorcismo se dirigen a remover los impedimentos. Luego sin ellos se puede conseguir el efecto del bautismo.

Sin embargo, no se deben omitir, si no es en caso de necesidad. Pero, una vez que ha pasado el peligro, se deben suplir para guardar la uniformidad en el bautismo. Y no se crea que esta suplencia es inútil, porque de la misma manera que se puede impedir el efecto del bautismo antes de recibirlo, también se puede impedir después de haberlo recibido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay ritos posbautismales realizados en el bautismo que no solamente significan, sino que también producen. Es el caso, por ej., de la unción en la coronilla, que produce la conservación de la gracia bautismal. Otros ritos, sin embargo, no producen nada y solamente significan, como, por ej., el vestido blanco dado al bautizado para significar la nueva vida.

ARTICULO 4

¿Pertenecen al sacerdote la instrucción catequéticay el exorcizar?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.*2; a.3 q."3

Objeciones por las que parece que no pertenece al sacerdote la instrucción catequética y el exorcizar.

1. A los ministros incumbe, como dice Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[9], ocuparse de los inmundos. Ahora bien, los catecúmenos, que reciben instrucción catequética, y los energúmenos, sometidos a la purificación del exorcismo, son considerados como inmundos, como el mismo Dionisio dice [10]. Luego la instrucción catequética y el exorcizar no es oficio de los sacerdotes, sino más bien de los ministros.

2. Aún más: a los catecúmenos se les instruye en la fe a través de la *Sagrada Escritura,* que en la Iglesia la proclaman los ministros; así como los lectores leen en la Iglesia el Antiguo Testamento, así también los diáconos y subdiáconos leen el Nuevo. Y así se ve cómo es propio de los ministros la instrucción catequética. Y, de modo semejante, el exorcizar parece que es propio también de los ministros. Porque dice en una *Epístola* San Isidoro [n]: *El exorcista debe saber de memoria lasfórmulas de los exorcismos, y debe imponer las manos sobre los energúmenos y catecúmenos en el momento del rito.* Luego no es oficio del sacerdote la instrucción catequética y el exorcizar.

3. Y también: *instrucción catequética* es lo mismo que enseñar, y enseñar es lo mismo que perfeccionar. Pero esto último, como dice Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[12], es oficio de los obispos. Luego no es oficio del sacerdote.

En cambio dice el papa Nicolás 1[13]: *Los sacerdotes de cada Iglesia pueden dar la instrucción catequética a los bautizados.* E, igualmente, San Gregorio en *Super Ez.*[14] dice: *¿Qué hacen los sacerdotes sino expulsar a los demonios cuando, en virtud del exorcismo, imponen la mano sobre los creyentes'?*

Solución. *Hay que decir:* El *ministro,* como indica su mismo nombre, se compara al sacerdote como el agente secundario e instrumental al agente principal. Ahora bien, el agente secundario no actúa sin la actuación del principal. Y cuanto más importante es la operación, tanto más importantes instrumentos necesita el agente principal. Pero la operación del sacerdote es más importante en la confección del sacramento que en la preparación del mismo. Por eso los ministros supremos, llamados diáconos, cooperan con el sacerdote en la administración de los sacramentos. Porque dice San Isidoro [15] que *al diácono pertenece asistir a los sacerdotes y servir en todo lo que se hace en los sacramentos de Cristo, como son el bautismo, la confirmación, la patena y el cáliz.* En cambio, los ministros inferiores cooperan con el sacerdote en las cosas preparatorias para los sacramentos, como los lectores en la instrucción catequética, y los exorcistas en el exorcismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Acerca de los inmundos

9. P.l § 6: MG 3,508. 10. C.3 p.3 § 7: MG 3,433. 11. Ep.l *Ad Leudefredum:* ML 83,895; cf. GRACIANO, *Decretum* p.l d.25 cn.l *Perlectis.* 12. P.l § 6.7: MG 3,505-508. 13. NICOLÁS I, *Decreta* tit.16 § 2. 14. Cf. *In Evang.* 1.2 homil.39: ML 76,1215; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.4 en.67 *Sacerdotes.* 15. Cf. nota 11.

los ministros tienen una ocupación ministerial y como instrumental, pero la del sacerdote es principal.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los lectores y los exorcistas tienen el oficio de instruir y de exorcizar, no como agentes principales, sino como ministros de los sacerdotes en esas tareas.

3. *A la tercera hay que decir:* La instrucción tiene muchas etapas. Una, la instrucción de conversión a la fe. Dionisio, en II *De Eccl. Hier.*[16], la atribuye al obispo, aunque la puede desempeñar cualquier predicador o cualquier fiel. La segunda tiene por objeto los rudimentos de la fe y el modo de comportarse en la recepción de los sacramentos. Esta incumbe secundariamente a los ministros, y principalmente a los sacerdotes. La tercera enseña a vivir cristianamente. Y ésta incumbe a los padrinos. La cuarta es una instrucción acerca de los grandes misterios de la fe y de la perfección de la vida cristiana. Y ésta incumbe, en virtud de su oficio, a los obispos[c].

16. P.2 § 1: MG 3,393.

c. Indica bien las distintas fases en el proceso catequético.

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

La confirmación es el segundo sacramento de la iniciación cristiana. En él se perfecciona el bautismo, se concede nueva fuerza del Espíritu Santo (q.65 a.l c.). La reflexión tiene como punto de partida la práctica litúrgica que celebra la confirmación como un sacramento propiamente dicho. Se remite a los textos del evangelio y de los escritos apostólicos que todavía hoy siguen siendo lugar común cuando se habla de este sacramento. También se alude a la tradición, cuyas referencias sin embargo son menos abundantes que para el bautismo. Se ve gran interés por encontrar apoyaturas en la legislación canónica de papas y de concilios. En todo caso es importante hacer notar cómo la tarea teológica, una reflexión sobre la fe, tiene como lugar y marco ineludibles de inspiración y de confrontación, además de la *Escritura*, la práctica litúrgica y el magisterio de la Iglesia.

Santo Tomás tenía un conocimiento limitado de la tradición y a veces eran apócrifas las fuentes a su alcance. Es posible que ni siquiera estuviese informado de que la crismación era la práctica de la Iglesia oriental. Pero se dio cuenta de tres cuestiones fundamentales que todavía hoy plantea este sacramento.

1. La confirmación es *un sacramento distinto del bautismo.* Sigue siendo válida la razón de conveniencia dada en la q.72 a.l: hay una necesidad del hombre (afianzar y perfeccionar su vocación de bautizado); para llenar esa necesidad se concede una gracia especial, un nuevo don del Espíritu. Como en Cristo encarnación y bautismo en el Jordán son dos momentos cada uno con distinta efusión del Espíritu Santo, bautismo y confirmación son dos momentos de gracia en la constitución de la existencia cristiana (q.72 a.l sol.4).

2. *La institución por Jesucristo.* Santo Tomás es consciente de que no encontramos palabras directas de Jesús donde se instituya la confirmación. Pero nos ofrece una pista muy sugerente: Cristo instituye este sacramento no mostrando la materia y la forma, sino «prometiendo el Espíritu» (q.72 a.l sol.l).

3. *Efecto y espiritualidad de la confirmación.* Nueva efusión del Espíritu que perfecciona el bautismo. Este sacramento hace que los bautizados lleguen a su mayoría de edad y confiesen con valentía públicamente la fe cristiana *quasi ex officio* (a.5 c.). Aunque aquí no se desarrolla, «la mayoría de edad» no sólo es para confesar la fe ante los extraños a la Iglesia, sino también para tomar la palabra responsablemente dentro de la misma. Es la base sacramental para la promoción del laicado, muy urgente hoy en una Iglesia evangelizadora.

CUESTIÓN 72

El sacramento de la confirmación

En conformidad con lo establecido (q.66 Intr.), nos corresponde tratar ahora del sacramento de la confirmación.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Es sacramento la confirmación?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Es indispensable al sacramento la anterior consagración del crisma por parte del obispo?—4. ¿Cuál es su forma?—5. ¿Imprime carácter?—6. ¿Presume el carácter de la confirmación el carácter del bautismo?—7. ¿Confiere la gracia?—8. ¿A quién compete recibir este sacramento?—9. ¿En qué parte se ha de administrar?—10. ¿Se requiere padrino para el confirmando?—11. ¿Solamente los obispos confieren este sacramento?—12. ¿Cuál es su rito?

ARTICULO 1

¿Es sacramento la confirmación?

Sufra q.65 a.l; *Sent.* 4 d.2 q.l a.2; d.7 q.l a.l q.M; *Contra Geni.* 4 c.58

Objeciones por las que parece que la confirmación no es sacramento.

1. Los sacramentos producen su eficacia por institución divina, como se ha dicho ya (q.64 a.2). Pero no consta que Cristo haya instituido la confirmación. Luego no es sacramento.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley estaban prefigurados en la antigua, como dice el Apóstol en 1 Cor 10,2ss: *Todos fueron bautizados con Moisés por la nube y el mar, j todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual.* Pero la confirmación no estuvo prefigurada en el *Antiguo Testamento.* Luego no es sacramento.

3. Y también: los sacramentos están destinados a la salvación de los hombres. Pero sin la confirmación puede haber salvación, ya que los niños bautizados y muertos sin la confirmación se salvan. Luego la confirmación no es sacramento.

4. Todavía más: todos los sacramentos de la Iglesia configuran al hombre con Cristo, que es el autor de los sacramentos. Pero la confirmación no puede configurar con Cristo, ya que no consta que Cristo se haya confirmado.

En cambio está lo que el papa Melquíades ' respondía a los obispos españoles: *Acerca de lo que me habéis pedido que os informe, es decir, qué sacramento es más importante: la imposición de manos del obispo o el bautismo, os hago saber que los dos son importantes.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos de la nueva ley están destinados a producir especiales efectos de gracia. Por eso, donde quiera que se encuentre un efecto especial de la gracia, allí hay un sacramento especial. Ahora bien, puesto que las cosas sensibles y corporales son imagen de las espirituales e inteligibles, por las cosas que suceden en la vida corporal podemos percibir lo que ocurre de especial en la vida del espíritu. Es manifiesto que en la vida corporal supone una cierta perfección el hecho de que el hombre llegue a una edad madura, que es cuando el hombre es capaz de realizar acciones perfectas, por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 13,11: *al hacerme hombre abandoné las cosas de niño.* Efectivamente, sabemos que, además del proceso generativo, por el que uno recibe la vida corporal, se da en nosotros un proceso evolutivo por el que uno llega a la edad perfecta. Así que el hombre recibe la vida espiritual también con el bautismo, que es una regeneración espiritual. En la confirmación, sin embargo, el hombre llega en cierto modo a la edad perfecta de la vida espiritual. Por lo que el papa Melquíades[2] dice: *El Espíritu Santo, que con vuelo salvador descendió sobre las aguas del bautismo, en la fuente otorga la plenitud de la inocencia, y en la confirmación, el aumento de la gracia. En el bautismo somos regenerados a la vida, después del bautismo somos fortalecidos.* Por eso es ma-

1. C.2; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.5 cn.3 *De his vero.* 2. Cf. nota 1.

nifiesto que la confirmación es un sacramento especial[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Acerca de la institución de este sacramento hay tres opiniones. Algunos[3] dijeron que este sacramento no fue instituido ni por Cristo ni por los apóstoles, sino posteriormente, pasado ya un cierto tiempo, por un Concilio[4]. Otros[5], sin embargo, dijeron que lo instituyeron los apóstoles. Pero esto es imposible, porque instituir un nuevo sacramento pertenece a la potestad de excelencia, que compete sólo a Cristo.

Por eso hay que decir que Cristo instituyó este sacramento no confiriéndolo él, sino haciendo una promesa sobre él cuando dijo en Jn 16,7: *Si yo no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito, pero si me voy os lo enviaré.* Y lo hizo así porque en este sacramento se da la plenitud del Espíritu Santo, plenitud que no debía conferirse antes de la Resurrección y de la Ascensión de Cristo, ateniéndonos a las palabras de Jn 7,39: *No se había dado todavía el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado aún.*

2. *A la segunda hay que decir.* La confirmación es el sacramento de la plenitud de la gracia, por lo que en el *Antiguo Testamento* pudo tener una prefiguración correspondiente, ya que la ley no llevó nada a la perfección, como se dice en Heb 7,19. .

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo más arriba (q.65 a.4), todos los sacramentos son de algún modo necesarios para la salvación, pero hay algunos sin los cuales esta salvación no se puede conseguir, mientras que hay otros que concurren a la perfección de la misma. En este sentido la confirmación es necesaria para la salvación: aunque sin ella pueda obtenerse la salvación, no debe ser omitida, sin embargo, por desprecio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que reciben la confirmación, que es el sacramento de la plenitud de la gracia, quedan configurados a Cristo, que desde el primer momento de su concepción estuvo *lleno de gloria y de verdad,* como se dice en Jn 1,14. Y esta plenitud fue manifestada en el bautismo cuando el *Espíritu Santo descendió sobre él en forma corpórea* (Le 3,22). Por lo que en Le 4,1 se dice *cze. Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió al Jordán.* Pero no convenía a la dignidad de Cristo, que es el autor de los sacramentos, recibir la plenitud de la gracia en un sacramento.

ARTICULO 2

¿Es el crisma materia adecuada de este sacramento?[b]

Infra q.84 a.l ad 1; *Sent. 4* d.7 q.l a.2 q.ªl,2; *Contra Gent.* 4 c.60

Objeciones por las que parece que el crisma no es materia adecuada de este sacramento.

1. Este sacramento, como acabamos de decir (a.l ad 1), fue instituido por Cristo al prometer el Espíritu Santo a sus discípulos. Pero él les envió el Espíritu Santo sin la unción del crisma. Y los mismos Apóstoles le conferían con la sola imposición de manos, sin crisma. De hecho se lee en Act 3,17 que *los Apóstoles imponían las manos sobre los bautizados y recibían el Espíritu Santo.* Luego el crisma no es la materia de este sacramento, porque la materia es imprescindible en el sacramento.

2. Aún más: como se dijo más arriba (q.65 a.3.4), la confirmación perfecciona en cierto modo el sacramento del bautismo,

3. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.4; BUENAVENTURA, *In Sent. 4,* d.7 q.l ad 1; q.2. 4. Conc. Meldense año 845. 5. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa áurea* 1.4 tr. *De conftrm. c. Quare confirm. datur tantum ab episcopis;* PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.7 q.l a.l.

a. Según la q.65 a.l, hay un efecto especial de gracia, luego hay un sacramento. Cristo instituyó la confirmación, no determinando el signo con sus dichos o gestos («no practicó unciones visibles», a.3 c.), sino «prometiendo»; según I-II q.108 a.2 c., «Cristo prometió la confirmación por el envío del Espíritu Santo». Para justificar este sacramento debemos acudir a la conciencia de la Iglesia animada por el Espíritu.

b. En Occidente el gesto más antiguo fue la imposición de manos, mientras que en Oriente era la unción. Más tarde la unción pasó a Occidente, y los dos gestos se unieron en el rito actual: «el sacramento de la confirmación se confiere por la unción del crisma en la frente mediante la imposición de la mano» (PABLO VI, Const. *Divinae consortium naturae,* 15 de agosto de 1971: AAS 63 [1971] 663; CIC, can.880 § 1).

por lo que debe relacionarse con él como la perfección a lo perfectible. Pero en el bautismo, la materia, que es el agua, es un elemento simple. Luego el crisma, que se compone de aceite y bálsamo, no es materia adecuada de este sacramento.

3. Y también: el aceite se utiliza en el sacramento como materia para ungir. Pero con cualquier clase de aceite se puede hacer la unción, por ej. con aceite de nueces o de cualquier otra cosa. Luego para este sacramento no debe utilizarse solamente aceite de oliva.

4. Todavía más: más arriba se ha dicho (q.66 a.3) que el agua se utiliza en el bautismo como materia porque en todas partes se encuentra fácilmente. Pero el aceite de oliva no se encuentra en todas partes y mucho menos el bálsamo. Luego el crisma, que se compone de estos dos elementos, no es materia adecuada para este sacramento.

En cambio dice San Gregorio en el *Registro*[6]: *Que los presbíteros no osen signar a los niños bautizados en la frente con el santo crisma.*

Solución. *Hay que decir:* El crisma es materia adecuada para este sacramento. Como ya se dijo (a.l; q.65 a.l), en este sacramento se da la plenitud del Espíritu Santo para obtener el robustecimiento espiritual que es el propio de la edad madura. Ahora bien, el hombre cuando llega a esta madurez comienza a comunicarse con los demás, mientras que antes vivía solamente para sí mismo. Pues bien, la gracia del Espíritu Santo es designada con el óleo, ya que se dice que Cristo fue *ungido con el óleo de la alegría* por la plenitud que tuvo del Espíritu Santo. Y, por tanto, el óleo es materia adecuada de este sacramento. Se mezcla, sin embargo, con bálsamo para indicar el perfume que llega hasta los otros, por lo que el Apóstol dice en 2 Cor 2,15: *Somos la fragancia de Cristo,* etc. Y, aunque haya otras muchas sustancias olorosas, se utiliza principalmente el bálsamo por la intensidad de su perfume y porque confiere incorrupción, por lo que se dice en Eclo 24,21: *Mi olor es como bálsamo puro.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** Cristo, por el poder que tiene sobre los sacramentos, confirió a los Apóstoles el efecto de este sacramento, o sea, la plenitud del Espíritu Santo, prescindiendo del sacramento, ya que *ellos recibieron las primicias del Espíritu Santo,* como se dice en Rom 8,23.

No obstante, algo parecido a la materia de este sacramento fue dado a los Apóstoles sensiblemente en la entrega del Espíritu Santo. Porque el hecho de que el Espíritu Santo descendiese sobre ellos visiblemente en forma de fuego tiene el mismo significado que el óleo, excepción hecha de que el fuego tiene una fuerza activa, mientras que el óleo la tiene pasiva, ya que es materia y combustible del fuego. Y esta diferencia significaba que la gracia del Espíritu Santo había de comunicarse a los demás a través de los Apóstoles. Sobre los Apóstoles el Espíritu Santo descendió también en forma de lenguas. El significado es el mismo que el del bálsamo, con la diferencia de que la lengua se comunica con otro a través de la palabra, mientras que el bálsamo lo hace a través del olor. Porque los Apóstoles quedaban llenos del Espíritu Santo como doctores de la fe, y los otros creyentes quedaban llenos del Espíritu Santo para trabajar en la edificación de los fieles.

De modo semejante, también cuando los Apóstoles imponían las manos, y cuando predicaban (Act 10,44), descendía la plenitud del Espíritu Santo sobre los fieles con signos visibles, como en el principio había descendido sobre los Apóstoles, por lo que San Pedro dice en Act 11,15: *Cuando comencé a hablar descendió el Espíritu Santo sobre ellos, al igual que sobre nosotros al principio.* Y, por eso, no hacía falta la materia sacramental sensible cuando Dios ofrecía signos sensibles de modo milagroso.

No obstante, los Apóstoles utilizaban el crisma al conferir este sacramento cuando estos signos visibles no se producían. Dice, en efecto, Dionisio en IV *De Eccl. Hier.*[7]: *Hay un rito perfectivo que nuestros guías,* o sea, los Apóstoles, *llaman misterio del crisma,*

2. A la segunda hay que decir. El bautismo se da para obtener la vida espiritual elemental. Por eso se utiliza para este sacramento una materia simple. Pero este sacramento se da para conseguir la plenitud del Espíritu Santo, cuyas operaciones son múltiples, según las palabras de Sab 7,22: *En ella hay un Espíritu Santo único y múltiple,* y en 1 Cor 12,4 se dice: *Hay diversidad de dones, pero uno solo es el Espíritu.* Y, por eso, adecuadamente la materia de este sacramento es compuesta.

6. L.4 ep.9 *Adjanuarium episc.:* ML 77,677.

7. P.l: MG 3,472.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las propiedades del óleo por las que es significado el Espíritu Santo, se encuentran mejor en el aceite de oliva que en cualquier otro aceite. El mismo olivo, en efecto, con sus ramas siempre verdes, significa el vigor y la misericordia del Espíritu Santo. Además, este aceite es el aceite propiamente dicho. Y cualquier otro líquido se denomina aceite por comparación con éste. Ni es de uso común, sino que viene a suplir la falta del aceite de oliva. Y, por eso, solamente se utiÜ2a este aceite para este y para otros sacramentos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El bautismo es un sacramento de necesidad absoluta, por lo que su materia ha de encontrarse en cualquier parte. Para este sacramento, sin embargo, que no es tan necesario, es suficiente que la materia sea fácilmente trasladable a cualquier sitio.

ARTICULO 3

¿Es imprescindible para este sacramento la anterior consagración del crisma, que es su materia, por parte del obispo?

Sent. 4 d.2 q.l a.l q."2 ad 2; d.7 q.l a.2 q."3; d.23 q.l a.3 q."2.3; *De Verít.* q.27 a.4 ad 10

Objeciones por las que parece que la anterior consagración del crisma, que es la materia de este sacramento, por parte del obispo no es indispensable para el sacramento.

1. El bautismo, por el que se obtiene la plena remisión de los pecados, no es de menor eficacia que este sacramento. Pero, aunque se dé una bendición al agua bautismal antes del bautismo, no es absolutamente indispensable, ya que en peligro de muerte puede ser omitida. Luego tampoco es indispensable en este sacramento que el crisma sea consagrado por el obispo.

2. Aún más: una misma cosa no debe ser consagrada dos veces. Pero la materia de un sacramento es santificada en la administración del mismo por la forma verbal en que se confiere, por lo que San Agustín dice en *Superlo.* [8]: *Cae la palabra sobre el e ¡emento y se hace el sacramento.* Luego no se debe consagrar el crisma antes de administrar este sacramento.

3. Y también: toda consagración que tiene lugar en los sacramentos va dirigida a la consecución de la gracia. Pero la materia sensible, compuesta de óleo y bálsamo, no es capa2 de la gracia. Luego no debe recibir ninguna consagración.

En cambio dice el papa Inocencio[9]: *Está permitido a los presbíteros, cuando bautizan, ungir a los bautizados con el crisma consagrado por el obispo, pero no signar en la frente con el mismo óleo, ya que esto compete a los obispos cuando transmiten el Paráclito,* cosa que sucede en este sacramento. Luego para este sacramento se requiere que la materia sea consagrada previamente por el obispo.

Solución. *Hay que decir:* Toda la virtud santificadora de los sacramentos se deriva de Cristo, como se dijo ya (q.64 a.3). Ahora bien, hay que tener en cuenta que hay sacramentos, como el bautismo y la Eucaristía, cuya materia sensible había sido ya usada por Cristo. Y es este uso de Cristo lo que les dio a estas materias aptitud para constituir un sacramento. Por lo que San Juan Crisóstomo [10] dice que *nunca hubiesen podido las aguas del bautismo purificar los pecados de los fieles si no hubiesen sido santificadas con el contacto del cuerpo del Señor.* Y, de modo semejante, el mismo Señor *tomando el pan lo bendijo, y lo mismo el cáliz* como se dice en Mt 26,26-27 y Le 22,19-20. Y, debido a esta bendición, no es necesaria en estos sacramentos una bendición previa de la materia: basta la bendición de Cristo. Y si alguna bendición se da es para solemnizar el sacramento, pero no es imprescindible.

Pero Cristo no hizo uso de unciones visibles para no prejuzgar la unción invisible con la que fue *ungido sobre todos sus compañeros* (Sal 44,8). Por eso, tanto el crisma como el óleo santo, y como el óleo de los enfermos, se bendicen antes de utilizarlos para el sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La respuesta se infiere de lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Una y otra consagración se refieren a distinto fin. Porque como el instrumento adquiere la virtud instrumental en dos tiempos: cuando recibe la forma de instrumento y cuando es movido por el agente principal, así también la materia del sacramento necesita una doble

8. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 9. INOCENCIO I, ep. *Ad Decentium;* GRACIANO, l.c. cn.l 19 *Presbyteris.* 10. Cf. CROMACIO, *In Mt.* 3,15 tr.l: ML 20,329; cf. GRACIANO, l.c. cn.10 *Nunquam aquae.*

santificación: una por la que se constituye en materia adecuada del sacramento, y otra por la que produce el efecto.

3. *A. la tercera hay que decir:* La materia sensible no es capaz de la gracia como sujeto, sino como instrumento, como se ha dicho ya (q.62 a.3). Y para este fin la materia del sacramento es consagrada por el mismo Cristo o por el obispo que hace en la Iglesia las veces de Cristo.

ARTICULO 4

Te signo con la señal de la cruz, ¿es la forma adecuada de este sacramento?

Infra q.84 a.3; *Sent.* 4 d.7 q.l a.3 q."l ad 3; q."2 Opuse. 22, *Deform. Absolut.* c.l

Objeciones por las que parece que la forma *te signo con la señal de la cruz te confirmo con e I crisma de la salvación en el nombre del Padre, del Hijo j del Espíritu Santo. Amén,* no es la forma adecuada de este sacramento.

1. El uso de los sacramentos se deriva de Cristo y de los Apóstoles. Pero ni Cristo instituyó esta forma ni se lee que los Apóstoles la hayan utilizado. Luego ésta no es la forma adecuada de este sacramento.

2. Aún más: como el sacramento es lo mismo para todos, así su forma debe ser también la misma, ya que cada cosa debe su unidad y su ser a su forma. Pero no todos utilizan esta forma, puesto que algunos dicen: *Te confirmo con el crisma de la santificación.* Luego ésta no es la forma adecuada de este sacramento.

3. Y también: como se ha dicho ya (a.2 obj.2), este sacramento debe relacionarse con el bautismo como lo perfecto con lo perfectible. Pero en la forma del bautismo no se hace mención de la impresión del carácter ni de la cruz de Cristo, si bien por el bautismo el hombre muere con Cristo, como dice el Apóstol en Rom 6,3ss; ni tampoco se menciona el efecto de salvación, si bien el bautismo es necesario para la salvación. Además, en la forma del bautismo se habla sólo de una acción, y se menciona expresamente la persona del bautizante cuando se dice: jo *te bautizo.* Todo lo contrario de lo que ocurre en la forma de la confirmación. Luego no es la forma adecuada de este sacramento.

En cambio la autoridad de la Iglesia utiliza comúnmente esta fórmula [c].

Solución. *Hay que decir:* La forma en cuestión es la adecuada para este sacramento. Porque, como la forma de una cosa natural le da a esta cosa la especie, así la forma del sacramento debe contener todo lo que pertenece a la especie del sacramento. Ahora bien, como se ha dicho antes (a.1-2), en este sacramento se da el Espíritu Santo como fuerza para el combate espiritual. Por eso son necesarias en este sacramento las tres cosas que se contienen en la forma. La primera es la causa que confiere la plenitud de la fuerza espiritual, que es la Santa Trinidad, y se expresa cuando se dice *en el nombre del Padre, etc.* La segunda es el mismo robustecimiento espiritual que al hombre se le confiere para su salvación a través del signo de la materia visible. A esto se alude cuando se dice *te confirmo con el crisma de la salvación.* La tercera es el signo que se le da al luchador, como sucede en la lucha corporal cuando los soldados van sellados con los signos de sus jefes. Y con este fin se dice: *Te signo con la señal de la cruz¡* en la que, como se dice en Col 2,15, *nuestro rey triunfó.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como se ha dicho ya (a.2 ad 1), por el ministerio de los Apóstoles a veces venía conferido el efecto de este sacramento, que es la plenitud del Espíritu Santo, acompañado de milagros visibles hechos por Dios, que puede producir el efecto del sacramento sin sacramento. Y en estos casos no se requería ni la materia ni la forma de este sacramento.

Otras veces, sin embargo, los Apóstoles administraban este sacramento como ministros de los sacramentos, y entonces utilizaban tanto la materia como la forma, establecidas por Cristo. Los Apóstoles, en efecto, practicaban ritos en la colación de los sacramentos que no nos han sido transmitidos en las *Escrituras.* Por lo que Dionisio dice al final de *Eccl. Hier.* [n]: *No estápermitido a los intérpretes de la Sagrada Escritura sacar del*

11. C.7 p.3 § 10: MG 3,565.

c. Se refiere a la forma del *Pontifical Romano,* transcrita al principio del art. Pero la Const. *Divinae consortium naturae* ha preferido la fórmula del rito bizantino: «recibe el sello del don del Espíritu Santo» (AAS 63 [1971] 663).

secreto a la luz común laspreces completivas, o sea, las palabras con que se administran los sacramentos, *ni los misterios que contienen, ni los efectos que Dios produce en nosotros a través de ellas. De todas estas cosas nos instruye nuestra sagrada tradición sin pompa,* o sea, ocultamente. E, igualmente, el Apóstol, hablando de la celebración de la Eucaristía, dice en 1 Cor 11,34: *lo demás lo dispondré cuando vaya.*

2. A. la segunda hay que decir: La santidad es la causa de la salvación. Por consiguiente, es lo mismo decir *con el crisma de la salvación,* que *de la santificación.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es la regeneración para la vida espiritual, por la que el hombre vive en sí mismo. Atendiendo a esto, en el bautismo solamente se menciona la acción por la que el mismo hombre es santificado. Pero la confirmación no sólo se destina a la santificación del hombre en sí mismo, sino que le prepara para la lucha exterior. Y, por eso, no sólo se hace mención de la santificación interior, cuando se dice: *Te confirmo con el crisma de la salvación,* sino también, en cierto modo, se le marca al hombre exteriormente con la insignia de la cruz para sostener el combate espiritual externo, lo cual viene significado cuando se dice: *Te signo con la señal de la cruz.*

Pero el verbo *bautizar,* que significa ablución, puede indicar tanto la materia, que es el agua que lava, como el efecto de salvación. Mas esto no sucede con el verbo *confirmar.* Por eso hacía falta precisar.

Y ya se dijo más arriba (q.66 a.5 ad 1) que la palabra *yo* no es imprescindible en la forma bautismal, pues se sobreentiende cuando el verbo está en primera persona. Pero se pone para manifestar la intención, lo cual no es tan necesario en la confirmación, puesto que se administra por un ministro superior, como se dirá más adelante (a.ll).

ARTICULO 5

¿Imprime carácter el sacramento de la confirmación?

Supra q.63 a.6; *Sent. 4* d.7 q.2 a.l q."l; q.3 a.3 q."3

Objeciones por las que parece que el sacramento de la confirmación no imprime carácter.

1. El carácter es un signo distintivo. Pero el sacramento de la confirmación no distingue al fiel del infiel —esta distinción la hace el bautismo—, ni a los fieles entre sí —pues la lucha espiritual a que está destinado este sacramento es común a todos—. Luego este sacramento no imprime carácter.

2. Aún más: más arriba se ha dicho (q.63 a.2) que el carácter es una potestad o potencia espiritual. Ahora bien, la potencia es activa o pasiva. Pero la potencia activa en los sacramentos la confiere el sacramento del orden, mientras que la pasiva o receptiva la confiere el sacramento del bautismo. Luego el sacramento de la confirmación no confiere ningún carácter.

3. Y también: la circuncisión, que era un carácter corporal, no imprimía ningún carácter espiritual. Pero en el sacramento de la confirmación se imprime un cierto carácter corporal al ser el hombre signado en la frente con el crisma y el signo de la cruz. Luego este sacramento no imprime carácter espiritual.

En **cambio** todos los sacramentos que no se reiteran imprimen carácter. Es así que este sacramento no se reitera, porque dice San Gregorio [12]: *Está prohibida la repetición de la confirmación a quien la haya recibido del obispo.* Luego la confirmación imprime carácter.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.63 a.3), el carácter es una potestad espiritual destinada a ejercer acciones sagradas. Pero hemos dicho también (a.l; q.65 a.l) que, como el bautismo es una generación espiritual para la vida cristiana, así la confirmación es un crecimiento espiritual por el que el hombre alcanza la edad espiritual perfecta. Ahora bien, por analogía con la vida corporal, es evidente que el comportamiento de un recién nacido es diferente del comportamiento de un hombre maduro. Y, por ello, el sacramento de la confirmación otorga al hombre una potestad espiritual para ejercer unas acciones sagradas distintas de las que puede realizar con la potestad del bautismo. Por el bautismo, en efecto, se recibe la potestad de ejercer actos encaminados a la propia salvación, ya que en esta etapa uno se ocupa de sí mismo. Pero por la confirmación uno recibe la potestad para ejercer acciones destinadas al combate espiritual contra los enemigos de la fe. Esto es lo que resulta del ejemplo de los Apóstoles, los cuales, antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo, estaban *en el cenáculo perseverando*

12. GREGORIO II, ep.13 *Ad Bonifac.* § 4; cf. GRACIANO, *Ib.* d.5 c.9 *De homine.*

en la oración (Act 1,13.14), pero cuando salieron no temían confesar su fe públicamente, aun ante los enemigos de la religión cristiana [13]. Por lo que queda probado que el sacramento de la confirmación imprime carácter [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La lucha espiritual contra los enemigos invisibles obliga a todos. Pero luchar contra los enemigos visibles, o sea, contra los perseguidores de la fe, confesando el nombre de Cristo, es competencia de los confirmados que, espiritualmente hablando, han alcanzado ya la edad viril, según lo que se dice en 1 Jn 2,14: *Os escribo, jóvenes, porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros, j habéis vencido al maligno.* El carácter de la confirmación, por tanto, es un signo que distingue no a los fieles de los infieles, sino a los espiritualmente provectos de los que son *como niños recién nacidos,* según se dice en 1 Pe 2,2.

2. *A. la segunda hay que decir:* Todos los sacramentos son afirmaciones de la fe. Y de la misma manera que el bautizado recibe la potestad espiritual para profesar su fe recibiendo otros sacramentos, así el confirmado recibe la potestad de profesar verbalmente en público su fe cristiana, como por encargo oficial.

3. *A la tercera hay que decir:* Los sacramentos de la antigua ley se llaman *justicia de la carne,* como se dice en Heb 9,10, porque interiormente no producían ningún efecto. Por eso la circuncisión imprimía carácter solamente en el cuerpo y no en el alma. La confirmación, sin embargo, además del carácter corporal imprime también el espiritual, por ser un sacramento de la nueva ley.

ARTICULO 6

El carácter de la confirmación, ¿presupone necesariamente el carácter del bautismo?

Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.*3

Objeciones por las que parece que el carácter de la confirmación no presupone necesariamente el del bautismo.

1. El carácter de la confirmación está destinado a confesar públicamente la fe cristiana. Pero muchos, incluso antes del bautismo, confesaron su fe en Cristo públicamente derramando su sangre por la fe. Luego el carácter de la confirmación no presupone el carácter bautismal.

2. Aún más: en ninguna parte se lee que los Apóstoles hayan sido bautizados. E, incluso, se dice en Jn 4,2 que *Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos.* Y, sin embargo, posteriormente fueron confirmados por la venida del Espíritu Santo. Luego, de modo semejante, otros pueden ser confirmados antes de ser bautizados.

3. Y también: en Act 10,44ss se dice que *todavía estaba hablando Pedro cuando cayó el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban su palabra...y les oían hablar en lenguas,* y después *mandó que fueran bautizados.* Luego, por la misma razón, otros pueden ser confirmados antes de ser bautizados.

En cambio dice Rábano Mauro en *De Institut. Cleric.* [14]: *Finalmente, el bautizado recibe la imposición de manos del sumo sacerdote afín de que sea fortalecido con el Espíritu Santo para predicar.*

Solución. *Hay que decir:* El carácter de la confirmación supone necesariamente el carácter del bautismo. De tal manera que si alguien se confirmase sin haber recibido el bautismo, no recibiría nada y tendría que confirmarse de nuevo después del bautismo. Y la razón se funda en que, como ya vimos (a.l; q.65 a.l), la confirmación viene a ser con relación al bautismo lo que el crecimiento al nacimiento. Ahora bien, es evidente que nadie puede llegar a la madurez si previamente no nace. Y, de modo semejante, nadie puede recibir la confirmación si antes no se bautiza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La potencia divina no está vinculada a los sacramentos. Por lo que al hombre se le puede otorgar el vigor espiritual de confesar públicamente su fe cristiana prescindiendo del sacramento de la confirmación, de la misma manera que también puede conseguir la remisión de los pecados sin el bautismo. Sin embargo, de la

13. Act. 1,13; 2 ss. 14. L.1 c.30: ML 107,314.

d. La confirmación confiere un poder que da mayoría de edad dentro de la Iglesia y capacidad de luchar contra los enemigos de la fe (c.), confesando públicamente el nombre de Cristo (sol.l) y la fe cristiana *quasi ex officio* (sol.2; a.6 sol.l).

misma manera que nadie consigue el efecto del bautismo sin el deseo del bautismo, así tampoco consigue nadie el efecto de la confirmación sin el deseo de la confirmación. Y este deseo puede tenerse, incluso, antes de recibir el bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Comentando las palabras del Señor en Jn 13,19: *quien está limpio no necesita lavarse más que los pies,* dice San Agustín [15]: *Deducimos que Pedro y los otros discípulos de Cristo habían sido bautizados con el bautismo de Juan, como piensan algunos, o con el bautismo de Cristo, como es más probable, ya que él no rehusaría el ministerio de bautizar para tener auxiliares por los que él bautizara a otros.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Los que escuchaban la predicación de Pedro recibían milagrosamente el efecto de la confirmación, pero no el sacramento. Ahora bien, ya queda dicho [16] que a alguien se le puede otorgar el efecto de la confirmación antes del bautismo, pero no el sacramento. Porque, de la misma manera que el efecto de la confirmación, que es un vigor espiritual, presupone el efecto del bautismo, así el sacramento de la confirmación presupone el sacramento del bautismo.

ARTICULO 7

¿Confiere la gracia santificante el sacramento de la confirmación?

Sent. 4 d.7 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que este sacramento no confiere la gracia santificante.

1. La gracia santificante es un remedio contra la culpa. Pero este sacramento, como acabamos de decir (a.6), no se otorga más que a los bautizados, que han sido ya purificados de la culpa. Luego este sacramento no confiere la gracia santificante.

2. Aún más: de la gracia santificante tienen especial necesidad los pecadores, ya que solamente esta gracia les puede justificar. Luego si confiere la gracia santificante, parece que debería darse este sacramento a los que están en pecado. Pero esto no es cierto.

3. Y también: la gracia santificante no tiene especies, ya que está destinada a un único erecto. Ahora bien, las formas de la misma especie no pueden coexistir en el mismo sujeto. Luego si el bautismo le otorga al hombre la gracia santificante, parece que el sacramento de la confirmación, que no se da más que a los bautizados, no confiere la gracia santificante.

En cambio dice el papa Melquíades [17]: *En la fuente bautismal el Espíritu Santo da la plenitud de la inocencia; en la confirmación, el aumento de la grada.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.1.4; q.65 a.l), este sacramento otorga a los bautizados el Espíritu Santo para vigorizarles, como se les dio a los Apóstoles el día de Pentecostés, según Act 2,2ss, y como se les daba a los bautizados por la imposición de manos de los Apóstoles, según Act 8,17. Ahora bien, ya se demostró en la *Primera Parte* (q.43 a.3) que la misión o donación del Espíritu Santo va siempre acompañada de la gracia santificante. Luego, manifiestamente, este sacramento confiere la gracia santificante [e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La gracia santificante remite la culpa, pero tiene también otros efectos, ya que ella sola es suficiente para hacer pasar al hombre por todos los grados hasta llegar a la vida eterna. Por lo que a San Pablo se le dijo, según 2 Cor 12,9: *Te basta mi grada;* y el mismo San Pablo dice de sí mismo en 1 Cor 15,10: *Por la gracia de Dios soy lo que soy.* Por eso, la gracia santificante no sólo se da para remisión de la culpa, sino también para aumento y confirmación en la justicia. Y con esta finalidad se confiere en este sacramento.

2. *A la segunda hay que decir* Como el mismo nombre lo indica, este sacramento se da para *confirmarlo* que ya existe, por lo

15. *Epist.* 265 *Ad Seleucianum:* ML 33,1088. 16. ad 1; a.2 ad 1; a.4 ad 1. 17. *Epist. Ad omnes Hispaniae episc.* c.2; GRACIANO, *Ib.* cn.3 *De bis vero.*

e. La gracia del sacramento es el auxilio divino para que el confirmado realice adecuadamente su misión. El Espíritu Santo es dado como fuerza (a.7 c.) para confesar la fe «con libertad» (a.9 sol.3), «sin temor ni vergüenza» (a.9 sol.2). El bautizado recibe la plenitud del Espíritu (a.l sol.l; a.2 c.), y así se convierte en «templo del Espíritu» (a.ll c.). Como en Pentecostés (a.2 c.), hay nueva efusión del Espíritu que «confirma» la gracia del bautismo (a.6 sol.3). La confirmación es el sacramento de la «edad madura» (a.l c. 2 c.5 c.), «la perfección de la edad espiritual» (a.8 c.).

que no debe conferirse a los que no tienen la gracia. Por consiguiente, de la misma manera que no se da a los no bautizados, tampoco debe darse a los adultos pecadores mientras no reparen sus pecados con la penitencia. Por lo que se dice en el *Cóndilo de Orleans*[18]: *Adviértase a los que van a recibir la confirmación que vengan en ayunasy que deben confesarse antes, para que puedan recibir con limpieza el don del Espíritu Santo.* Y, en este caso, este sacramento perfecciona el efecto de la penitencia y del bautismo, ya que por la gracia otorgada en este sacramento conseguirá el penitente una mayor remisión de sus pecados. Y si se acerca un adulto a la confirmación en estado de pecado, del que no tiene conciencia, o sin estar perfectamente arrepentido (q.62 a.2), la gracia otorgada en este sacramento le perfeccionará la remisión de los pecados.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia sacramental, como hemos dicho (Ib.), añade a la gracia santificante, genéricamente concebida, la posibilidad de conseguir el efecto especial, para el que el sacramento está destinado. Luego, si la gracia otorgada en este sacramento es considerada en lo que tiene de común, no se diferencia de la gracia del bautismo, sino que es la misma, aunque aumentada. Pero si se la considera en lo que se refiere al efecto especial sobreañadido, no es de la misma especie que la gracia común.

ARTICULO 8

¿Debe darse a todos este sacramento?

Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q."2.3

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe darse a todos.

1. Este sacramento, como se ha dicho (a.2 ad 2), confiere una cierta excelencia. Pero la excelencia no es competencia de todos. Luego este sacramento no se debe dar a todos.

2. Aún más: por este sacramento uno es promocionado espiritualmente hasta la madurez. Pero la madurez está reñida con la edad infantil. Luego por lo menos a los niños no se les debe dar.

3. Dice el papa Melquíades[19] que *después del bautismo somos confirmadospara la lucha.* Pero la lucha no es competencia de las mujeres por la fragilidad de su sexo. Luego tampoco a las mujeres debe darse este sacramento.

4. Todavía más: dice el papa Melquíades[20]: *Aunque los beneficios de la regeneración son suficientes a quienes están al borde de la muerte, los que tienen que luchar necesitan todavía los beneficios de la confirmación. La confirmación arma y equipa a los que están destinados a la luchay a los combates de este mundo. Pero quien llegue a la muerte con la inocencia inmaculada conseguida en el bautismo, queda confirmado en la muerte, y a que nunca podrá pecar después de ella.* Luego a los que están para morir no debe administrárseles este sacramento. Luego no se debe dar a todos.

En cambio se dice en Act 2,2 que al venir el Espíritu Santo *invadió toda la casa,* casa que estaba significando la Iglesia, y posteriormente se añade (v.4) que *todos quedaron llenos del Espíritu Santo.* Pero este sacramento se nos da para conseguir esta plenitud. Luego se les debe dar a todos los que pertenecen a la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Ya se ha dicho (a.l) que este sacramento promueve al nombre espiritualmente hasta la edad madura. Ahora bien, la naturaleza tiende a que todo el que nace corporalmente, llegue a la madurez, aunque esta finalidad sea impedida, a veces, por la corruptibilidad del cuerpo con una muerte prematura. Pero la intención de Dios de conducir todo a la perfección es mucho mayor, pues la naturaleza no hace más que imitar la intención de Dios, por lo que en Dt 32,4 se dice: *Las obras de Dios sonperfectas.* Ahora bien, el alma, a la que se refiere este nacimiento y plenitud espiritual, es inmortal. Por eso, de la misma manera que puede obtener el nacimiento espiritual en la senectud, así también puede obtener en la juventud y en la niñez la madurez, pues la edad corporal no condiciona al alma. Por lo que este sacramento debe darse a todos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Este sacramento otorga una cierta excelencia, pero no de un hombre con respecto a otro, como ocurre en el sacramento del orden, sino del hombre con respecto a sí mismo. Así es la excelencia que un hombre maduro tiene con respecto a sí mismo cuando era niño.

2. *A la segunda hay que decir:* La edad corporal, como se ha dicho (c.), no condi-

18. Cn.3; cf. GRACIANO, o.c. cn.6 *Utjejuni.*
19. Cf. nota 17.
20. *Ib.*

ciona al alma. Por lo que un hombre puede en la edad infantil obtener la perfección de su edad, de la que se dice en Sab 4,8: *La ancianidad venerable no es la de los muchos días, ni se mide por el número de años.* Así se explica que muchos adolescentes, robustecidos por el Espíritu Santo recibido, hayan combatido valientemente por Cristo hasta derramar su sangre.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice San Juan Crisóstomo en la Homilía *De Macchabeis*[2]*z, en las competiciones de este mundo se requieren unas condiciones de edad, de forma y de sexo, por lo que se prohibe la participación en ellas a los esclavos, a las mujeres, a los ancianos y a los niños. Pero en las competiciones celestes el estadio está abierto indiscriminadamente a todas las personas de cualquier edad y sexo.* Y en la Homilía *De militia spirituali*[72] dice: *Ante los ojos de Dios, el sexo femenino tiene puesto también en la milicia, porque muchas mujeres han sostenido con ánimo viril el combate espiritual. Algunas, en efecto, igualaron a los hombres en la lucha del martirio con la fuerza del hombre interior, y algunas incluso les superaron.* Por lo que este sacramento se ha de dar a las mujeres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Acabamos de decir (c.) que el alma, a la que pertenece la edad espiritual, es inmortal. Por eso, este sacramento se ha de dar a los moribundos para que en la resurrección aparezcan perfectos, conforme a las palabras de Ef 4,13: *hasta que lleguemos a la edad del hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo.* Por lo que Hugo de San Víctor dice[23]: *Sería muy peligroso emigrar de esta vida sin la confirmación,* no por miedo a condenarse, excluido el caso de desprecio, sino porque ello sería en detrimento de la perfección. De ahí que los niños que mueren confirmados alcanzan mayor gloria, de la misma manera que aquí obtuvieron mayor gracia. Y el texto citado se ha de entender en el sentido de que los moribundos no necesitan este sacramento para librar las batallas de la vida presente.

ARTICULO 9

¿Debe darse en la frente este sacramento?

Infra a. 11 ad 3; *Seat.* 4 d.7 q.3 a.3 q.*2; *Cont. Geni.* 4 c.60; *Quodl.* 11 q.7; *In Rom.* c.l lect.5; c.10 lect.2

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe darse en la frente.

1. Este sacramento, como se ha dicho ya (q.65 a.3.4), perfecciona el bautismo. Pero el sacramento del bautismo se le confiere al hombre en todo el cuerpo. Luego este sacramento no debe darse sólo en la frente.

2. Más aún: este sacramento, como se dijo más arriba (a.1.2.4; q.65 a.l), se da para robustecer espiritualmente. Pero el vigor espiritual reside principalmente en el corazón. Luego en lugar de darle sobre la frente debería darse sobre el corazón.

3. Y también: este sacramento se le da al hombre para que confiese libremente su fe cristiana. Pero se dice en Rom 10,10 que *con la boca se confiesa para conseguir la salvación.* Luego este sacramento debe darse mejor cerca de la boca que en la frente.

En cambio dice Rábano Mauro en su libro *De Instituí. Cleric.* [24]: *Al bautizado le signa el sacerdote en la coronilla; pero el obispo, en la frente.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo más arriba (a. 1.4), en este sacramento el hombre recibe el Espíritu Santo, como robustecimiento para la lucha espiritual a fin de que testimonie valientemente la fe cristiana, incluso ante los adversarios de la fe. Luego adecuadamente se signa en la frente con el crisma y el signo de la cruz por dos razones. La primera porque se marca con el signo de la cruz, a la manera que un soldado es marcado con el signo de su jefe, un signo que debe ser claro y manifiesto. Ahora bien, entre todas las partes del cuerpo humano la más visible es la frente, ya que casi nunca se la cubre. Y, por eso, al confirmado se le unge en la frente con el crisma para que ostensiblemente manifieste que es cristiano, como después de recibir el Espíritu Santo lo demostraron también los Apóstoles, ellos que anteriormente estaban escondidos en el cenáculo.

Segunda, porque hay dos obstáculos que le impiden a uno confesar libremente el nombre de Cristo: el temor y la vergüenza. Ahora bien, el signo de estos sentimientos se manifiesta principalmente por su cercanía con la imaginación y porque los sentimientos suben directamente del corazón a la frente, por lo que *los vergonzosos se sonrojan y los miedosos palidecen,* según se dice en IV *Ethic.*[25]. Y, por eso, se signa en la frente con el crisma para que no se omita confesar

21. *Homil.* 1: MG 50,619. 22. *Homiliae XI* homil.5: MG 63,488. 23. *De sacram.* 1.2 p.7 c.3: ML 176,460. 24. Cf. nota 14. 25. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (Bic 1128B13): S. TH. 1.17.

el nombre de Cristo ni por temor ni por vergüenza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Por el bautismo somos regenerados a la vida espiritual, que afecta a todo el hombre. Pero en la confirmación somos fortalecidos para la lucha, cuyo signo ha de llevarse en la frente por ser éste el lugar donde mejor se ve.

2. *A. la segunda hay que decir.* La raíz de la fortaleza está en el corazón, pero su signo se manifiesta en la frente. Por lo que se dice en Ez 3,8: *Yo te he dado una frente más dura que la frente de ellos.* Y, por eso, el sacramento de la Eucaristía, que fortalece al hombre en sí mismo, pertenece al corazón, según las palabras del Sal 103,15: *El pan sustente el corazón del hombre.* Pero el sacramento de la confirmación se requiere como signo de fortaleza con respecto a los demás. Por eso se aplica en la frente.

3. *A la tercera hay que decir:* Este sacramento se da para confesar libremente la fe, y no para una simple afirmación, porque esto se hace también en el bautismo. Por lo que no debe darse en la boca, sino en la frente, donde aparecen los signos de las pasiones que impiden la libre confesión.

ARTICULO 10

¿Debe ser sostenido por otro el confirmando?

Sent. 4 d.7 q.3 a.3 q."l

Objeciones por las que parece que el confirmando no debe ser sostenido por nadie en la confirmación.

1. Este sacramento se da no sólo a los niños, sino también a los adultos. Pero los adultos pueden sostenerse por sí mismos. Luego es ridículo que los sostenga otro.

2. Aún más: el que ya pertenece a la Iglesia tiene libre acceso al príncipe de la Iglesia, que es el obispo. Pero este sacramento, como ya se ha dicho (a.6), no se da más que a los bautizados, que ya son miembros de la Iglesia. Luego parece que el confirmando no debe ser acompañado por otro ante el obispo para recibir el sacramento.

3. Y también: este sacramento se da para comunicar fortaleza espiritual. Ahora bien, la fortaleza es más vigorosa en el varón que en la mujer, pues se dice en Prov 31,10: *¿quién encontrará una mujer fuerte?* Luego la mujer, al menos, no debe sostener al hombre en la confirmación.

En cambio dice el papa Inocencio I, y que se encuentra en *Decretis* XXX, q.4, en.3 [26]: *Si alguno de los cónyuges hubiese sacado de pila o hubiese sostenido en la confirmación a un hijo o hija de otro, etc.* Luego de la misma manera que se requiere que alguien saque al bautizado de la fuente sagrada, así también se requiere que alguien sostenga al confirmando en la confirmación.

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento, como se ha dicho ya (a.1.4.9), se le da al hombre para comunicarle fortaleza en la lucha espiritual. Ahora bien, como un niño pequeño tiene necesidad de un instructor que le oriente en los caminos de su vida, conforme a lo que se dice en Heb 12,9: *Teníamos a nuestros padres según la carne que nos instruían y les respetábamos,* así los enrolados en la lucha también tienen necesidad de instructores que les orienten en el modo de luchar, por lo que en las guerras humanas siempre hay jefes y centuriones al mando de otros. Y, por la misma razón, quien recibe este sacramento es sostenido por otro para indicarle que en la lucha debe ser orientado por otro.

Otra razón es que en este sacramento se otorga al hombre la madurez espiritual, como ya se ha dicho (a.2.5). Por eso, quien se acerca a este sacramento es sostenido, porque es considerado todavía débil e inmaduro.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque el confirmando sea adulto corporalmente, espiritualmente, sin embargo, todavía no lo es.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el bautizado haya sido hecho miembro de la Iglesia, todavía, sin embargo, no está adscrito a la milicia cristiana. Y, por eso, es presentado al obispo, que es el jefe de este ejército, por otro ya adscrito a la milicia cristiana. De hecho, quien no se ha confirmado todavía no debe sostener a otro en la confirmación [27].

3. *A la tercera hay que decir.* En Col 3,11 se dice que *en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer.* Por lo que es indiferente que sea un hombre o una mujer quien sostenga a otro en la confirmación.

26. GRACIANO, o.c. p.2: *si quis unus.*

27. *Ib.* p.3 d.4 en.102 *Baptismate.*

ARTICULO 11

¿Solamente el obispo puede conferir este sacramento?

Supra q.65 a.3 ad 3; *Seat.* 4 d.2 q.2 a.4 ad 1; d.7 q.3 a.l; d.13 q.l a.l q."2 ad 2; d.25 q.l a.l; C0»¿ G¿»/. 4 c.60; opuse. 5 *De Artic. fidei; Quodl.* 11 q.7

Objeciones por las que parece que no solamente el obispo puede conferir este sacramento.

1. Dice San Gregorio[28] escribiendo al obispo Genaro: *Nos ha llegado la voz de que algunos se han escandalizado de que hayamos prohibido a los presbíteros ungir con el crisma a los bautizados. Lo hemos hecho en conformidad con el uso de nuestra Iglesia. Pero si alguno queda contrariado con esta medida, concedemos que, donde faltan obispos, puedan también los presbíteros ungir la frente con el crisma a los bautizados.*

Ahora bien, lo que es imprescindible en un sacramento no se puede cambiar para evitar un escándalo. Luego no es imprescindible que el obispo confiera este sacramento.

2. Aún más: parece que el sacramento del bautismo es de mayor eficacia que el sacramento de la confirmación, porque por él se consigue la plena remisión de los pecados en cuanto a la culpa y a la pena, lo cual no se consigue en este sacramento. Pero un simple sacerdote puede, por oficio propio, conferir el sacramento del bautismo y, en caso de necesidad, incluso también un laico puede bautizar. Luego no es indispensable que confiera el obispo este sacramento.

3. Y también: la coronilla, donde según los médicos está localizada la razón (la razón particular llamada también facultad cogitativa), es más noble que la frente, donde está localizada la facultad imaginativa. Pero el simple sacerdote puede ungir con el crisma a los bautizados en la coronilla. Luego con mayor razón puede signarles con el crisma en la frente, que es lo que se hace en este sacramento.

En cambio dice el papa Eusebio[29]: *Se debe tener la máxima veneración al sacramento de la imposición de manos, que no puede ser administrado más que por los sumos sacerdotes. No se lee ni se sabe que en el tiempo de los Apóstoles hayan conferido este sacramento otros que no fueran ellos, j nunca puede ni debe ser conferido más que por aquellos que están en lugar de los Apóstoles. Y si alguien se atreve a hacerlo de modo diferente, sea tenido este acto por inválido y nulo, y nunca sea acreditado entre los sacramentos de la Iglesia.* Luego es indispensable que este sacramento, que se llama sacramento de la imposición de las manos, sea conferido por el obispoz.

Solución. *Hay que decir:* En toda clase de obras corresponde dar el último toque al supremo artífice o supremo entendido. La preparación de los materiales, por ej., es competencia de los obreros inferiores, mientras que uno superior es quien les da forma, y el supremo es aquel a quien pertenece el uso de la cosa, que es el fin de todos los artífices; y la epístola que escribe el secretario es rubricada por el señor. Pues bien, los fieles de Cristo son una obra divina, conforme a lo que se dice en 1 Cor 3,9: *sois edificación de Dios,* son también como una *carta escrita con el Espíritu de Dios,* como se dice en 2 Cor 3,2-3. Ahora bien, el sacramento de la confirmación es como la coronación del sacramento del bautismo, en el sentido de que por el bautismo uno es edificado como casa espiritual, y es escrito como carta espiritual; mientras que el sacramento de la confirmación consagra al Espíritu Santo la casa ya construida y sella con el signo de la cruz la carta ya escrita. Y, por eso, la entrega de este sacramento está reservada a los obispos, que ejercen la suprema potestad en la Iglesia, como en la Iglesia primitiva, cuando se confería la plenitud del Espíritu Santo por manos de los Apóstoles, cuyo lugar ocupan los obispos, según se narra en Act 8,14ss. Por lo que el papa Urbano 1[30] dice: *Todos los fíeles deben recibir el Espíritu Santo después del bautismo por la imposición de manos de los obispos para llegar a ser perfectos cristianos.*

28. *Registrum* 1.4 indict.12 ep.26: ML 77,696; cf. GRACIANO, o.c. p.2 d.94 cn.l *Pervenit quoque.* 29. Ep. *ad Thusciae et Campaniae episc.;* cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.5 cn.4 *Manus quoque.* 30. Ep. *Ad omnes christ.,* c.7; cf. GRACIANO, o.c. *Ib.* cn.l *Omnesfideles.*

f. Tanto el texto del papa Eusebio como el del papa Urbano (c.) son apócrifos. La Iglesia latina declara que el obispo es «ministro originario de la confirmación» (VAT. II, LG 26; CIC, can.882), y la Iglesia oriental, donde el ministro de la confirmación es el presbítero, exige que el óleo sea consagrado por el obispo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El papa tiene en la Iglesia plenitud de potestad por la que puede confiar a algunos de orden inferior funciones pertenecientes a un orden superior, como concede a los presbíteros poder conferir las órdenes menores, aunque ésta es una función episcopal. Y, por esta plenitud de potestad, concedió el papa San Gregorio que los simples sacerdotes confiriesen este sacramento, hasta que pasase el escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sacramento del bautismo es más eficaz que el de la confirmación para remover el mal, puesto que es una generación espiritual, un tránsito del no ser al ser. Pero este sacramento es más eficaz para progresar en el bien, puesto que es un crecimiento espiritual que hace pasar de un ser imperfecto a un ser perfecto. Y, por eso, este sacramento se encomienda a un ministro de superior dignidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Rábano Mauro en su libro *De Instituí. Cleric.*[31]: *El sacerdote signa al bautizado con el crisma en la coronilla, pero el pontífice lo signa en ¡afrente, para significar con la primera unción el descenso sobre él del Espíritu Santo que quiere convertirlo en templo consagrado a Dios, y con la segunda para declarar que la grada septiforme de este Espíritu Santo ha venido sobre este hombre con toda la plenitud de santidad, de ciencia y de virtud.* Luego esta unción se reserva al obispo, no por la dignidad de la parte consagrada, sino por el más importante efecto producido.

ARTICULO 12

¿Es adecuado el rito de este sacramento?

Sent. 4 d.7, Expos. litt.

Objeciones por las que parece que el rito de este sacramento no es adecuado.

1. El sacramento del bautismo, como se ha dicho más arriba (a.2 ad 4; q.65 a.3.4), es más necesario que el de la confirmación. Pero al bautismo le están asignados ciertos tiempos, como Pascua y Pentecostés. Luego también este sacramento debe tener un tiempo determinado.

2. Aún más: como este sacramento requiere la devoción de quien lo da y de quien lo recibe, así también el bautismo. Ahora bien, para recibir o conferir el bautismo no se requiere estar en ayunas. Luego parece inadecuado lo establecido en el Concilio de Orleans[32]: *Que se acerquen en ayunas a la confirmación,* e, igualmente, lo determinado en el Concilio de Meaux[33]: *Que los obispos transmitan el Espíritu Santo por la imposición de las manos en ayunas.*

3. Y también: el crisma es un signo de la plenitud del Espíritu Santo, como se ha dicho ya (a.2). Pero la plenitud del Espíritu Santo fue concedida a los fieles de Cristo el día de Pentecostés, como se dice en Act 2,1. Luego el crisma debería hacerse y bendecirse el día de Pentecostés, y no en el Jueves Santo.

En cambio está el uso de la Iglesia, que está regida por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* El Señor hizo esta promesa a sus fieles en Mt 18,20: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.* Por tanto, debe sostenerse que las decisiones de la Iglesia están regidas por la sabiduría de Cristo. Y, por tanto, debemos estar seguros de que el rito que la Iglesia emplea en este y en otros sacramentos es el adecuado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dice el papa Melquíades[34] que *estos dos sacramentos,* o sea, el bautismo y la confirmación, *están tan estrechamente unidos que, a no ser que acontezca la muerte, de ningún modo puede separárseles, y no está permitido administrar el uno sin el otro.* Por tanto, los tiempos asignados para el bautismo solemne y para la confirmación son los mismos. Pero como este sacramento solamente lo confieren los obispos, que no están siempre presentes cuando los presbíteros bautizan, la práctica común creyó oportuno diferir este sacramento también para otras fechas.

2. *A. la segunda hay que decir:* De esta prohibición *quedan excluidos los enfermos y los que corren el peligro de morir,* como se dice en el mismo *Concilio de Meaux.* Por tanto, cuando sean muchos los fieles y los peligros que les amenazan, se permite que este sacramento, que solamente administran los obispos, pueda recibirse o conferirse sin estar en ayunas. Porque un solo obispo, sobre todo en una diócesis grande, no sería suficiente para confirmar a todos si se le limita el tiempo. Pero donde pueda observarse, es

31. L.1 c.30: ML 107,314. 32. GRACIANO, o.c. p.3 d.5 cn.6 *Ut jejuni.* 33. *Ib.* cn.7 *Ut episcopi.* 34. Cf. nota 17.

más adecuado que se dé y que se reciba en ayunas.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como consta en el Concilio del papa Martín[35], *en todo tiempo estaba permitido consagrar el crisma.* Pero, puesto que el bautismo solemne, para el que se requiere el uso del crisma, se celebra en la vigilia de la Pascua, razonablemente se determinó[36] que dos días antes consagrara el crisma el obispo para distribuirlo con tiempo por la diócesis. Por otra parte, es muy oportuno que se bendigan las materias de los sacramentos el día en que fue instituido el sacramento de la eucaristía, al que todos los demás sacramentos están ordenados, como se ha dicho ya (q.65 a.3).

35. MARTÍN DI; BRAGA, *Capitula* cn.51; cf. GRACIANO, *Ib.* d.4 en. 124 *Omni tempore.* 36. Cf. GRACIANO, *Ib.* d.3 en. 18 *Litteris vestris.*

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

Santo Tomás fue un cantor místico de la Eucaristía. Su experiencia de creyente que de modo singular nos ofreció en el oficio litúrgico para la fiesta del «Corpus Christi», también se ve aquí especialmente cuando habla sobre la eficacia o espiritualidad de la Eucaristía (q.79). Pero estas cuestiones de la *Suma* significan un delicado esfuerzo racional por articular dicha experiencia en mediaciones aproximativas y comprensibles.

En el proceso de la iniciación cristiana, la Eucaristía es el sacramento que mantiene y promueve la vida y la virtud en el ser humano (q.65 a.l). Pero es también el sacramento donde todos los demás sacramentos encuentran consistencia (q.65 a.3). Un sacramento general que realiza la unión entre Cristo y su cuerpo que es la Iglesia (q.79 a.l c.).

La *Escritura* es fuente primera en esta reflexión; se traen las referencias de los textos más importantes aunque no inciden suficientemente en el discurso racional. Se utiliza bien la tradición patrística, especialmente la doctrina de San Agustín. También son lugar teológico y punto de partida la práctica litúrgica y la legislación canónica. Dentro de las limitaciones que tiene la liturgia latina de su tiempo, Santo Tomás trata de justificar la legislación vigente haciendo una sabrosa «lectura espiritual», por ejemplo en la q.74.

Para interpretar la conversión eucarística se acude a la filosofía de Aristóteles. Pero la q.75, a.l, deja bien sentado que la presencia real de Cristo en la Eucaristía es artículo de fe que se apoya en la autoridad divina. No hay que olvidar esta confesión para no absolutizar la lógica racional que marca el discurso en esa cuestión. En varias ocasiones y a imperativo de la fe, Santo Tomás rompe con la lógica racional y remite a la omnipotencia de la virtud divina. Se vale del sistema filosófico pero únicamente le concede un puesto de mediación.

Entre los muchos valores de este tratado son destacables: 1. Aplicación matizada de la definición de sacramento, haciendo ver sin embargo la singularidad de la eucaristía; 2. Unión inseparable entre la sacramentalidad y la sacrificialidad; se trata de un sacrificio sacramental, y hay que interpretar la sacrificialidad en el dinamismo del sacramento (q.60 a.3); 3. La espiritualidad o efecto de la Eucaristía como centro de la existencia cristiana y de la unidad de la Iglesia.

CUESTIÓN 73

El sacramento de la eucaristía

De acuerdo con el orden prefijado (q.66, Intr.), nos corresponde tratar ahora del sacramento de la eucaristía". En primer lugar, del mismo sacramento (q.73). Segundo, de su materia (q.74). Tercero, de su forma (q.78). Cuarto, de sus efectos (q.79). Quinto, de los que reciben este sacramento (q.80). Sexto, de su ministro (q.82). Séptimo, de su rito (q.83).

Esta primera cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es sacramento la eucaristía?—2. ¿Es uno o múltiple?—3. ¿Es necesario para la salvación?—4. Sus nombres.—5. Su institución.—6. Sus prefiguraciones.

ARTICULO 1

¿Es sacramento la eucaristía?

Supra q.65 a.l; *infra* q.79 a.5.7; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."l; *Cont. Cent.* 4 c.61; /« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la eucaristía no es un sacramento.

1. Dos sacramentos no deben estar destinados al mismo fin, ya que cada sacramento es eficaz para producir su efecto. Ahora bien, según afirma Dionisio en el IV *De Eccl. Hier.* \ la confirmación y la eucaristía están destinadas a la perfección. Luego la eucaristía no es sacramento, puesto que ya hemos visto más arriba que la confirmación sí lo es (q.65 a.l; q.72 a.l).

2. Aún más: en todos los sacramentos de la nueva ley lo que visiblemente captan los sentidos produce el efecto invisible del sacramento; y así, la ablución del agua produce el carácter bautismal y la ablución espiritual, como ya se dijo[2]. Pero los elementos de pan y vino, que es lo que captan los sentidos en este sacramento, no producen ni el verdadero cuerpo de Cristo, que es *res et sacramentum,* ni el cuerpo místico, que en la eucaristía es *res tantum.* Luego parece que la eucaristía no es sacramento de la nueva ley.

3. Y también: los sacramentos de la nueva ley tienen una materia y se realizan en el momento de utilizar esta materia: como el bautismo se realiza en el momento de la ablución, y la confirmación en el de la signación con el crisma. Luego, si la eucaristía fuese sacramento, se realizaría utilizando la materia y no en la consagración de la misma. Lo cual es claramente falso, porque la forma de este sacramento son las palabras que se pronuncian en el momento de la consagración, como se dirá después (q.78 a.l). Luego la eucaristía no es sacramento.

En cambio se dice en una poscomunión[3]: *que este sacramento tuyo no sea para nosotros motivo de condena.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos de la Iglesia están destinados a socorrer al hombre en su vida espiritual. Ahora bien, la vida espiritual guarda paralelo con la corporal, ya que las realidades corporales son imagen de las espirituales. Pues bien, como para la vida corporal se requiere la generación, por la que el hombre recibe la vida, y el crecimiento, por el que el hombre llega a la plenitud de la vida, así también se requiere el alimento, por el que el hombre conserva la vida. Y, por eso, como para la vida espiritual fue necesario el bautismo, que es una generación espiritual, y la confirmación, que es crecimiento espiritual, así también

1. P.l: MG 3,472. 2. Q.63 a.6; q.66 a.1.3.7. 3. Misa *Pro vivís et def.* Cf. *Missale S. O. P.* Orationes ad diversa n.38 (p.88*).

a. Bautismo y confirmación se orientan y perfeccionan en la eucaristía. Es el rito sacramental que completa el proceso de la iniciación cristiana: «consumación de la vida espiritual» (III q.73 a.3 c.).

fue necesario el sacramento de la eucaristía, que es alimento espiritual *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Hay dos clases de perfección. Una que procede del mismo hombre y a la que se llega con el crecimiento. A esta perfección corresponde la confirmación. Pero hay otra perfección, que es la que el hombre consigue con el alimento, el vestido o cualquier otra cosa externa. A esta perfección corresponde la eucaristía, que es un alimento espiritual.

2. *A. la segunda hay que decir.* El agua del bautismo no causa efecto espiritual alguno por la misma agua, sino por la virtud del Espíritu Santo que se hace presente en ella. Por lo que San Juan Crisóstomo, comentando las palabras de Jn 5,4: *Un ángel del Señor de tiempo en tiempo...,* etc., dice[4]: *en los bautizados no opera solamente el agua, sino que cuando recibe la gracia del Espíritu Santo, entonces quita los pecados.* Ahora bien, lo que es la virtud del Espíritu Santo para el agua, es también el verdadero cuerpo de Cristo para los elementos de pan y vino. Por lo que los elementos de pan y vino no producen nada si no es en virtud del verdadero cuerpo de Cristo[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* El sacramento se llama así porque contiene algo sagrado. Ahora bien, una cosa puede ser sagrada de dos maneras: en sentido absoluto o con relación a otra cosa. Pues bien, ésta es la diferencia entre la eucaristía y los otros sacramentos que tienen una materia sensible: la eucaristía contiene algo sagrado en sentido absoluto, o sea, el mismo Cristo; mientras que el agua del bautismo contiene algo sagrado con relación a otra cosa, o sea, la virtud santificadora; y lo mismo les sucede al crisma y a las otras materias. Y, por eso, el sacramento de la eucaristía se realiza en la misma consagración de la materia, mientras que los otros sacramentos se realizan en el momento en que se le aplica la materia al hombre para santificarlo.

Y de aquí también se sigue otra diferencia. Porque en el sacramento de la eucaristía, lo que es *res et sacramentum* está en la misma materia. Pero lo que es *res tantum,* o sea, la gracia que confiere, está en quien la recibe. Mientras que en el bautismo lo uno y lo otro se encuentran en quien lo recibe: el carácter, que es *res et sacramentum,* y la gracia de la remisión de los pecados, que es *res tantum.* Y lo mismo sucede con los otros sacramentos[d].

ARTICULO 2

La eucaristía ¿es un solo sacramento o múltiple?

Infra q.78 a.6 ad 2; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la eucaristía no es un solo sacramento, sino múltiple.

1. Se dice en una poscomunión[5]: *te rogamos, Señor, que nos purifiquen los sacramentos que hemos recibido,* y esto se dice de la eucaristía recibida. Luego la eucaristía no es un solo sacramento, sino múltiple.

2. Aún más: es imposible pluralizar el género sin pluralizar la especie, como es imposible que un solo hombre sea varios animales. Ahora bien, el signo es el género del sacramento, como se dijo ya (q.60 a.l). Y puesto que en la eucaristía hay varios signos: el pan y el vino, es lógico que haya también varios sacramentos.

3. Y también: este sacramento se realiza en la consagración de la materia, como se acaba de decir (a.l ad 3). Pero en este sacramento se consagran dos materias. Luego este sacramento es doble.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *aunque seamos muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo todos los que participamos de un solo pan j de un solo cáliz.* De lo que se deduce

4. *In loann.* homil.36: MG 59,204. 5. Cf. nota 3.

b. Amplía lo dicho en q.65 a.l. La eucaristía es alimento espiritual (c. y sol.l).

c. Mientras en los demás sacramentos, por ejemplo en el bautismo, el Espíritu actúa mediante el signo sacramental, en la eucaristía el cuerpo verdadero de Cristo santifica mediante las especies de pan y de vino (q.77 a.3 sol.3).

d. Porque en la eucaristía está presente el mismo Cristo, el sacramento se realiza en la consagración de la materia. Según la disposición tradicional, el signo externo *(sacramentum tantum)* son las especies de pan y de vino, la realidad y signo *(res et sacramentum)* es la presencia real de Cristo, la realidad última *(res tantum)* es la gracia sacramental. Se ve que la presencia real es como un paso para la gracia o santificación de los hombres; su finalidad el alimentar la vida de los fieles (q.74 a.2).

que la eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica. Y como el sacramento refleja la realidad de la que es signo, la eucaristía es un solo sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Se dice en V *Metaphys.*[6] que la unidad se atribuye no sólo a lo que es indivisible o continuo, sino también a lo que es perfecto o acabado, como se dice, por ej., de una cosa o de un hombre. Ahora bien, la unidad de perfección corresponde a una cosa que posee en su integridad todo lo que se requiere para su fin. Para la integridad de un hombre, por ej., se requieren todos los miembros necesarios para la operación del alma. Y para la de una casa se requieren las habitaciones necesarias para vivir. Pues, en este sentido, se dice que este sacramento es uno, ya que está destinado al alimento espiritual, que tiene semejanza corporal. Ahora bien, para el alimento corporal se requieren dos cosas: la comida, que es un alimento sólido, y la bebida, que es un alimento líquido. Por lo que para la integridad de este sacramento se requieren dos cosas: la comida espiritual y la bebida espiritual, conforme a lo que se dice en Jn 6,56: *mi carne es verdadera comida,y mi sangre es verdadera bebida.* Luego este sacramento es materialmente múltiple, pero formal y perfectivamente es uno.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En esta misma poscomunión primeramente se dice en plural: *que nos purifiquen los sacramentos que hemos recibido* y, posteriormente, se utiliza el singular diciendo: *que este sacramento tuyo no sea para nosotros motivo de condena,* para significar que este sacramento en cierto modo es varias cosas, pero en absoluto es uno solo.

2. *A la segunda hay que decir:* el pan y el vino materialmente son, en efecto, dos signos. Pero formal y perfectivamente es uno solo en cuanto que con ellos se obtiene una sola comida.

3. *A la tercera hay que decir:* Por el hecho de que haya doble consagración de materia en este sacramento, no se puede concluir más que este sacramento, materialmente hablando, es varias cosas, como se ha dicho ya (c.).

ARTICULO 3

¿Es indispensable este sacramento para la salvación?

Infra q.80 a.ll; *Seat.* 4 d.9 a.l q."2; d.12 q.3 a.2 q.[a]l ad 1; /» *loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que este sacramento es indispensable para la salvación.

1. Dice el Señor en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombrey no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros.* Pero en este sacramento se come la carne de Cristo y se bebe su sangre. Luego sin este sacramento no puede el hombre tener la salvación de la vida espiritual.

2. Aún más: este sacramento es un alimento espiritual. Pero el alimento corporal es indispensable para la vida del cuerpo. Luego también este sacramento es indispensable para la vida espiritual.

3. Y también: como el bautismo es el sacramento de la pasión del Señor, sin la que no hay salvación, así también lo es la eucaristía, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 11,26: *Todas las veces que comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que vuelva.* Luego, como el bautismo es indispensable para la salvación, este sacramento también lo es.

En cambio escribe San Agustín a Bonifacio en *Contra Pelagianos*[1]\ *y no penséis que los niños no pueden tener la vida porque no han tomado parte en el cuerpoy en la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento hay que considerar dos cosas: el signo sacramental y la cosa significada por él. Ahora bien, ya hemos dicho[8] que la cosa significada es la unidad del cuerpo místico sin la que no puede haber salvación, ya que fuera de la Iglesia no hay salvación, como tampoco la había en tiempo del diluvio fuera del arca de Noé, que, como se dice en 1 Pe 3,20-21, significaba la Iglesia*. Pero

6. L.4 c.6 n.1.6.10 (BK 1015B36; 1916al7; b9); S. TH., 1.5 lect.7.8. 7. *Contra duas Epist. Pelag.* 1.1 c.22: PL 44,570. 8. A.1 obj.2; a.2 *En cambio.*

e. En la visión de San Agustín, por la comunión en el «cuerpo místico» (presencia real sacramental o en símbolo) se edifica «el cuerpo verdadero», que es la Iglesia. El cambio real no sólo se da en las especies sacramentales, sino también en la comunidad cristiana. En esta perspectiva debe ser leído este a.3; también a.2 sed c. y a.4 c.

hemos dicho más arriba (q.68 a.2) que la cosa significada por un sacramento se puede obtener antes de recibir este sacramento con sólo desearle. Luego antes de recibir este sacramento puede el hombre obtener la salvación por el deseo de recibirle, como también la puede conseguir antes del bautismo por el deseo del bautismo, como se dijo antes (ib.).

Hay, sin embargo, aquí una doble diferencia. Primera, que el bautismo es principio de la vida espiritual y *puerta de los sacramentos,* mientras que la eucaristía es *coronación* de la vida espiritual *yfín de todos los sacramentos,* como más arriba se dijo (q.63 a.6; q.65 a.3), ya que la santificación que éstos nos comunican nos prepara para recibirla o para consagrarla. Por eso, la recepción del bautismo es indispensable para incoar la vida espiritual, mientras que la eucaristía es indispensable para culminarla. Pero no es indispensable recibirla de hecho. Es suficiente tenerla con el deseo, como con el deseo o la intención se tiene el fin.

La otra diferencia está en que por el bautismo el hombre se ordena a la eucaristía. De ahí que, por el mismo hecho de que los niños se bautizan, están orientados por la Iglesia hacia la eucaristía. Por consiguiente, de la misma manera que creen con la fe de la Iglesia, así con la intención de la Iglesia desean la eucaristía, y, por ende, reciben la cosa significada por ella. Pero no hay un sacramento anterior que les oriente hacia el bautismo. Por lo que, antes de recibir el bautismo, los niños no le reciben con el deseo, sino solamente los adultos. Por eso, los niños no pueden recibir la cosa significada sin la recepción del sacramento. Por tanto, la eucaristía no es indispensable para la salvación de la misma manera que el bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Comentando este texto de San Juan, dice San Agustín[9] que las palabras *esta comida y esta bebida,* o sea, la de su cuerpo y la de su sangre, *quieren significar la sociedad de su cuerpo y de sus miembros que es la Iglesia, formada por los predestinados, llamados, justificados, santos glorificados y fieles.* Por lo que, como él mismo dice en la carta a Bonifacio [10]: *Nadie puede tener la menor duda de que cada uno de los fieles se hace partícipe del cuerpo y de la sangre del Señor cuando por el bautismo se convierte en miembro de Cristo. Ni debe considerársele privado de participar en el pan y en el cáliz a quien fue integrado en la unidad del cuerpo de Cristo y partió de este mundo antes de comer ese pan y de beber ese cáliz*

2. *A. la segunda hay que decir* Hay una diferencia entre el alimento corporal y el espiritual, y es que el alimento corporal se convierte en la sustancia de quien lo come, por lo que el hombre no puede conservar su vida si no ingiere este alimento. Pero el alimento espiritual transforma al hombre en sí mismo, como dice San Agustín en el libro de *Confess.* [n], quien parece como que oyó la voz de Cristo que le decía: *Tú no me convertirás en ti, como haces con el alimento de tu carne, sino que tú te convertirás en mí.* Ahora bien, uno puede transformarse e incorporarse a Cristo con la intención de su mente, aunque no reciba el sacramento. Luego no es viable la comparación.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es el sacramento de la muerte y de la pasión de Cristo en el sentido de que el hombre es regenerado en Cristo por la virtud de su pasión. Pero la eucaristía es el sacramento de la pasión de Cristo en el sentido de que el hombre queda unido perfectamente a Cristo en su pasión. Por lo que, de la misma manera que al bautismo se le llama *sacramento de l a f e ,* que es el fundamento de la vida espiritual, así a la eucaristía se la llama *sacramento de la caridad,* que es vínculo de perfección, como se dice en Col 3,14.

ARTICULO 4

¿Es conveniente dar a este sacramento varios nombres?

Infra q.79 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."3

Objeciones por las que no parece conveniente que este sacramento sea denominado con varios nombres.

1. Los nombres deben responder a las cosas. Pero hemos visto (a.2) que este sacramento es uno. Luego no debe ser denominado con varios nombres.

2. Aún más: la especie no queda bien indicada con lo que es común a todo el género. Ahora bien, la eucaristía es un sacramento de la nueva ley, y es común a todos los sacramentos el que confieran la gracia, que es lo que se indica con el nom-

9. *In loann.* 6,55 tr.26: ML 35,1614. 10. Cf. Ep.98: ML 33,363; GRACIANO, o.c. p.3 d.4 cn.131 *Nullt esí;* Ps. BEDA, *In Cor.* 10,17. 11. L.7 c.10: ML 32,742. 12. Q.39 a.5; q.66 a.l ad 1.

bre de *eucaristía,* que significa *buena grada.* Además, todos los sacramentos nos prestan un remedio en el camino de la vida presente, que es a lo que responde el nombre de *viático.* Igualmente, en todos los sacramentos se realiza algo sagrado, que es lo que se indica con el nombre de *sacrificio.* Y, finalmente, todos los sacramentos establecen una comunicación entre los fieles, que es lo que se significa con el nombre griego de *synaxis,* o con el latino *communio.* Luego estos nombres no están convenientemente apropiados a la eucaristíaz.

3. Y también: hostia parece que es lo mismo que sacrificio. Luego si no es apropiado el nombre de sacrificio, tampoco lo será el de *hostia.*

En cambio está el uso de los fieles.

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento tiene un triple significado. Uno, con respecto al pasado, en cuanto que es conmemoración de la pasión del Señor, que fue un verdadero sacrificio, como se ha dicho ya (q.48 a.3). En este sentido se le llama *sacrificio.*

El segundo, con respecto al presente, y es la unidad eclesial, en la que los hombres quedan congregados por este sacramento. Y, en este sentido, se le denomina *communio* o *synaxis*. Y así, dice San Juan Damasceno en el IV libro [13] que *se la llama comunión porque por ella comulgamos con Cristo, por ella participamos de su carne y de su divinidad, y por ella comulgamosy nos unimos mutuamente.*

El tercero es con respecto al futuro, en cuanto que este sacramento es prefigurativo de la fruición divina que tendremos en la patria y, en este sentido, se le llama *viático,* porque nos pone en camino para llegar hasta allí. Y, por esta misma razón, se le llama también *eucaristía,* o sea, *buena gracia,* porque la *gracia de Dios,* como se dice en Rom 6,23, *es la vida eterna,* o porque contiene realmente a Cristo, que es *el lleno de gracia* (Jn1,14)f

También se le denomina en griego *metalepsis,* que quiere decir *asunción,* porque como dice San Juan Damasceno , *por él asumimos la divinidad del Hijo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* No hay inconveniente en que una misma cosa sea denominada con varios nombres atendiendo a las diversas propiedades o efectos.

2. *A. la segunda hay que decir:* Lo que es común a todos los sacramentos se le atribuye a éste por antonomasia, a causa de su excelencia.

3. *A. la tercera hay que decir:* A este sacramento se le denomina *sacrificio* por representar la pasión de Cristo, y se le llama *hostia* porque contiene al mismo Cristo, que es *hostia de suavidad,* como se dice en Ef 5,2.

ARTICULO 5

¿fue oportuna la institución de este sacramento?

Infra q.83 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.8 q.l a.3; *De Ven. Sacram. Altaris* c.l; *In Matth.* c.26; 7» / *Cor.* c.ll lect.4.5

Objeciones por las que parece que la institución de este sacramento no fue oportuna.

1. Dice el Filósofo en II *De Generat.* [15] que *nos alimentamos de lo que somos.* Pero el bautismo, que es una generación espiritual, nos da el ser espiritual, como dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [16]. Luego el bautismo nos alimenta también. Luego no fue necesaria la institución de este sacramento como alimento espiritual.

2. Aún más: por este sacramento los hombres se unen a Cristo como los miembros a su cabeza. Pero Cristo es la cabeza de todos los hombres, aun de aquellos que vivieron al principio del mundo, como se dijo ya (q.8 a.3-6). Luego no debió diferir la institución de este sacramento hasta la cena del Señor.

3. Y también; a este sacramento se le llama memorial de la pasión del Señor,

13. *Defide orth.,* c.13: MG 94,1153. 14. *Ib.* 15. C.8 n.4 (B_K 335alO): S. TH., lect.8. 16. P.l: MG 3,392.

f. Eucaristía significa «acción de gracias». La traducción por «buena gracia» es de San Isidoro de Sevilla.

g. Se concreta lo dicho en q.60 a.3 sobre la triple realidad significada en el sacramento. Es la doctrina cantada bellamente por Santo Tomás en la plegaria «sagrado banquete» donde «se recibe a Cristo como alimento, el alma se llena de gracia, y se nos da una prenda de la gloria venidera» *(Offic. defesto Corporis Christi,* antif. de Laudes; en el VAT. II, SC 47).

según las palabras de Mt 26 (Le 22,19): *Haced esto en conmemoración mía.* Pero *la memoria es de lo pasado.* Luego no debió instituirse este sacramento antes de la pasión de Cristo.

4. Por último: por el bautismo uno queda orientado hacia la eucaristía, que no se debe dar más que a los bautizados. Pero el bautismo fue instituido después de la pasión y de la Resurrección de Cristo, como consta en Mt 28,19. Luego la institución de este sacramento después de la pasión de Cristo fue inoportuna.

En cambio este sacramento fue instituido por Cristo, del cual se dice en Mt 7,17 que *iodo lo hizo bien.*

Solución. *Hay que decir:* Fue oportuna la institución de este sacramento en la cena en que Cristo se reunió por última vez con sus discípulos. Primero, por el contenido de este sacramento. Porque en la eucaristía está contenido sacramentalmente el mismo Cristo. Por eso, cuando Cristo estaba para ausentarse de sus discípulos con su presencia natural, se quedó con ellos con una presencia sacramental, de la misma manera que, en ausencia del emperador, se da a venerar su imagen. Por lo que Eusebio [17] dice: *Puesto que el cuerpo asumido había de ser arrebatado de su vista para subir a los cielos, era necesario que en el día de la cena consagrase para nosotros el sacramento de su cuerpo y de su sangre para que fuese siempre adorado en el misterio el cuerpo que una sola vez se entregó como rescate* [h].

Segundo, porque sin la fe en la pasión de Cristo no pudo haber nunca salvación, como se dice en Rom 3,25: *A quien Dios puso como propiciador por la fe en su sangre.* De ahí que en todo tiempo haya habido entre los hombres alguna cosa que representase esta pasión del Señor. En el *Antiguo Testamento* el principal signo de ella era el cordero pascual. Por lo que dice el Apóstol en 1 Cor 5,7: *Nuestra Pascua es Cristo inmolado.* Ahora bien, este signo ha sido reemplazado en el *Nuevo Testamento* por el sacramento de la eucaristía, que es conmemorativo de la pasión pasada, como aquél fue prefigurativo de la pasión futura. Por lo cual, fue oportuno que al acercarse la pasión y recién celebrado el antiguo, fuera instituido el nuevo sacramento, como dice el papa San León [18].

Tercero, porque las últimas palabras, muy especialmente al despedirse los amigos, se graban más en la memoria, ya que entonces se inflama más el afecto hacia el amigo, pues las cosas que más nos conmueven se graban más profundamente en nuestro ánimo. Así pues, porque, como dice el papa Alejandro [19], *entre todos los sacrificios ninguno puede haber más importante que el del cuerpo y la sangre de Cristo, ni ninguna oblación mejor que ésta,* por eso y para que le tengamos en mayor veneración, el Señor instituyó este sacramento en el momento de separarse de sus discípulos. Y esto mismo es lo que dice San Agustín en su libro *Responsionum ad Januarium* [20]: *El Salvador, para hacer comprender más profundamente la grandeva de este misterio, quiso imprimirlo al final en el corazón y en la mente de los discípulos, de los cuales iba a separarse para encaminarse a la pasión.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Es cierto que *nos alimentamos de lo que somos,* pero no todo nos viene por el mismo camino. Porque aquello por lo cual somos, nos viene por generación, mientras que aquello por lo cual nos alimentamos nos viene de la ingestión. Por tanto, de la misma manera que por el bautismo somos engendrados en Cristo, así por la eucaristía ingerimos a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* La eucaristía es el sacramento perfecto de la pasión del Señor porque contiene al mismo Señor que ha padecido. Por eso no pudo ser instituido antes de la Encarnación, sino que entonces tenían solamente los sacramentos prefigurativos de la pasión del Señor.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento fue instituido en la cena para que en el futuro fuese el memorial de la pasión del Señor, una vez que él la sufriera. Es por lo que dice expresamente hablando del futuro: *cuantas veces hagáis*[2]*z.*

4. *A la cuarta hay que decir.* La institución del sacramento responde al orden de la

17. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.35 *Quia corpus;* Ps. JERON. ep.38 *Homil. de corp. et sang. Christ.:* ML 30,281; Ps. ISIDORO, *Sermón.* 4: ML 83,1225. 18. *Sermones* serm.58 c.l: ML 54,332. 19. *Epist. ad omnes orth.,* cf. GRATIANUM, 1. c. cn.8 *Nihil in sacrific.* 20. *Epist.* 54 c.6: ML 33,203. 21. *Canon romano.*

h. Es fundamental ver la eucaristía como sacramento de la última cena.

intención. Ahora bien, el sacramento de la eucaristía, aunque sea posterior al bautismo en la recepción, es primero en la intención. Y, por eso, fue instituido antes.

Pero también se puede responder que el bautismo ya había sido instituido en el mismo bautismo de Cristo, pues se lee en Jn 3,22 que algunos eran bautizados con el mismo bautismo de Cristo.

ARTICULO 6

¿Fue el cordero pascual la principal figura de este sacramento?

Supra q.61 a.3 ad 3; *infra* q.80 a.10 ad 2; *Sent.* 4.8 q.l a.2

Objeciones por las que parece que el cordero pascual no fue la principal figura de este sacramento.

1. A Cristo se le llama, según el Sal 109,4, *sacerdote según el orden de Melquisedec* porque Melquisedec representó el sacrificio de Cristo *al ofrecer pan y vino* (Gen 14,18). Ahora bien, es la semejanza lo que hace que una cosa pueda tomar el nombre de otra. Luego parece que la mejor figura de este sacramento fue la oblación de Melquisedec.

2. Aún más: el paso del mar Rojo fue figura del bautismo, según lo que se dice en 1 Cor 10,2: *todos fueron bautizados en la nube y en el mar*. Pero la inmolación del cordero pascual fue anterior al paso del mar Rojo, al que siguió el maná, como la eucaristía sigue al bautismo. Luego el maná es una figura más expresiva de este sacramento que el cordero pascual.

3. Y también: el poder más grande de este sacramento es que nos introduce en el reino de los cielos, a modo de viático. Pero esto tuvo su máxima figura en el sacramento de la expiación cuando *el Pontífice entraba una vez al año con la sangre en el Santa Santorum,* como afirma el Apóstol en Heb 9,7. Luego parece que aquel sacrificio fue una figura más expresiva de este sacramento que el cordero pascual.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 5,7-8: *Nuestra pascua es Cristo inmolado. Así que celebremos la fiesta... con los ácimos de la sinceridad y de la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento se pueden considerar tres cosas: lo que es *sacramentum tantum,* o sea, el pan y el vino; lo que es *res et sacramentum,* o sea, el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es *res tantum,* o sea, el efecto de este sacramento [22]. Así pues, respecto de lo que es *sacramentum tantum,* la figura más importante de este sacramento fue la oblación de Melquisedec que ofreció pan y vino. En lo que se refiere al mismo Cristo ya padecido, que es lo que se contiene en este sacramento, fueron figuras de él todos los sacrificios del *Antiguo Testamento* y, muy especialmente, el sacrificio de expiación, que era un sacrificio solemnísimo. Y en lo que se refiere al efecto, la figura principal fue el maná, que contenía en sí *todas las delicias,* como se dice en Gal 16,20, de la misma manera que la gracia de este sacramento reconforta al alma con todos los deleites también.

Pero el cordero pascual prefiguraba este sacramento en estos tres aspectos. En lo que se refiere al primero, porque se comía con pan ácimo, según la norma de Ez 12,8: *comerán carne con pan ácimo.* En lo que se refiere al segundo, porque todos los hijos de Israel le inmolaban el día 14 de la luna, lo cual era figura de la pasión de Cristo, quien por su inocencia se llama cordero. Y en lo que se refiere al efecto, porque la sangre del cordero pascual protegió a los hijos de Israel del ángel exterminador y los libró de la servidumbre egipcia. Por todo lo cual, el cordero pascual es la figura principal de la eucaristía, porque la prefiguraba en todos estos aspectos'.

Respuesta a las objeciones: Y con esto se da respuesta a las objeciones.

22. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.8 c.6; *Decretum Gregor. IX* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.*

i. La eucaristía es el centro hacia donde apuntaban todos los sacrificios y todo el culto del *Antiguo Testamento.*

CUESTIÓN 74

La materia de este sacramento [a]

Ahora nos corresponde tratar de la materia de este sacramento (q.73, Introd.). En primer lugar, de la materia específica (q.74). Segundo, de la conversión del pan y del vino en el cuerpo de Cristo (q.75). Tercero, del modo de existir el cuerpo de Cristo en este sacramento (q.76). Cuarto, de los accidentes del pan y del vino, que permanecen en este sacramento (q.77).

Ésta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Son el pan y el vino materia de este sacramento?—2. La materia de este sacramento, ¿requiere una determinada cantidad?—3. ¿Es el pan de trigo la materia de este sacramento?—4. El pan, ¿ha de ser ácimo o fermentado?—5. ¿Es el vino de vid la materia de este sacramento?—6. ¿Se le ha de mezclar con agua?—7. ¿Es indispensable el agua en este sacramento?—8. ¿Qué cantidad de agua se ha de echar?

ARTICULO 1

¿Son el pan y el vino materia de este sacramento?

Seat. 4 d.ll q.2 a.l q."1.2; *Contra Cent.* 4 c.61; *De Sacram. Altar,* c.9,29; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento no es el pan y el vino.

1. Este sacramento debe representar la pasión de Cristo con mayor perfección que los sacramentos de la antigua ley. Pero las carnes de animales, que eran la materia de los sacramentos de la antigua ley, representaban más expresamente la pasión de Cristo que el pan y el vino. Luego la materia de este sacramento debería ser carne de animales mejor que el pan y el vino.

2. Aún más: este sacramento se ha de celebrar en todas partes. Pero en muchas regiones no se encuentra pan, y en otras, no se encuentra vino. Luego el pan y el vino no son materia adecuada para este sacramento.

3. Y también: este sacramento es para los sanos y para los enfermos. Pero el vino perjudica a ciertos enfermos. Luego parece que el vino no debería ser materia de este sacramento.

En cambio dice el papa Alejandro ': *En las oblaciones sacramentales ofrézcase vino mezclado con agua.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la materia de este sacramento ha habido muchos errores. Así, unos llamados *artotiritas,* como dice San Agustín en su libro *De Haeresibus*[2], ofrecen pan y queso en este sacramento *diciendo que los hombres primitivos hacían sus oblaciones con los frutos de la tierra y de las ovejas.* Otros, o sea, los catarigios y pepucianos [3], *se dice que confeccionan una espede de eucaristía con sangre de niño, obtenida a través de pequeñas punciones, practicadas en todo su cuerpo, mezclada con harina, de donde resulta el pan.* Y algunos, llamados acuarios, ofrecen en este sacramento agua solamente, bajo pretexto de sobriedad .

Pues bien, todos estos errores y otros semejantes quedan eliminados diciendo que Cristo instituyó este sacramento utilizando pan y vino, como consta en Mt 26,26ss. Por consiguiente, el pan y el vino son la materia adecuada de este sacramento. Y esto por varias razones. Primera, teniendo en cuenta

1. Ps. ALEJANDRO I, ep.l *Ad omnes orth.;* cf. GRACIANO, *Decretum* p.3. d.2 c.l *In sacramentorum.* 2. *In Matth.* 28: ML 42,31. 3. S. AGUSTÍN, *De haeres. In Matth.* 26: ML 42,30. 4. *Ib.* § 64: ML 42,42.

a. Como el sacramento se da en la consagración de la materia (q.73 a.l sol.3), esta materia incluye: el signo externo (q.74) y la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo (q.75-77).

el uso de este sacramento, que consiste en su manducación. De hecho, como en el sacramento del bautismo se utiliza el agua para la ablución espiritual, ya que ordinariamente la limpieza del cuerpo se hace con agua, así el pan y el vino, que son el alimento más común entre los hombres, son utilizados en este sacramento como comida espiritual.

Segunda, teniendo en cuenta la pasión de Cristo, en la que su sangre fue separada de su cuerpo. Por eso, en este sacramento, que es memorial de la pasión del Señor, se toman por separado el pan, como sacramento de su cuerpo, y el vino, como sacramento de su sangre.

Tercera, teniendo en cuenta el efecto producido en cada uno de los que lo toman. Porque, como dice San Ambrosio comentando la Epístola *Ad Corinthios*[5], este sacramento *sirve para proteger el cuerpo y el alma,* por eso *se ofrece la carne de Cristo,* bajo el elemento del panera *beneficio del cuerpo,j la sangre,* bajo el elemento del vino, *para beneficio del alma,* por lo que se lee en Lev 17,14 que *la vida de toda carne es su sangre.*

Cuarta, teniendo en cuenta el efecto producido en toda la Iglesia, construida por la diversidad de los fieles, como *elpan se compone de diversos granosy el vino de diversas uvas,* al decir de la *G/osa*[6], comentando aquello de 1 Cor 10,17: *Muchos somos un solo cuerpo*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las carnes de animales sacrificados representen más expresamente la pasión de Cristo, son menos indicadas, sin embargo, para el uso común de este sacramento, y para significar la unidad de la Iglesia.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque no se den en todas las regiones el pan y el vino, puede transportarse fácilmente, sin embargo, a cualquier parte la cantidad necesaria para el uso del sacramento. Pero si falta uno de los dos, no se puede consagrar uno sin el otro, ya que así no sería perfecto el sacrificio.

3. *A la tercera hay que decir.* El vino, tomado en una nimia cantidad, no puede perjudicar mucho a un enfermo. Pero si hay razón para temer algún daño, no es necesario que todos los que toman el cuerpo, tomen también la sangre, como después se dirá (q.80 a.12).

ARTICULO 2

La materia de este sacramento, ¿requiere una determinada cantidad de pan y vino?

Sent. 4 d.11 q.2 a.l q.3

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento requiere una determinada cantidad de pan y vino.

1. Los efectos de la gracia no están menos regulados que los de la naturaleza. Ahora bien, se dice en II *De anima*[1] que *todos los elementos de la naturaleza tienen fijado un límite y una medida de grandeva y aumento.* Luego con mayor razón para este sacramento, que se llama *eucaristía,* o sea, *buena gracia,* se requiere una determinada cantidad de pan y de vino.

2. Aún más: Cristo no dio potestad a los ministros de la Iglesia para exponer a mofa la fe y los sacramentos, conforme a las palabras de 2 Cor 18,8: *Dios nos ha dado poder para la edificación y no para la destrucción.* Pero sería exponer a mofa el sacramento si un sacerdote quisiera consagrar todo el pan que se vende en el mercado, y todo el vino que se encuentra en la bodega. Luego no se puede hacer eso.

3. Y también: cuando alguien bautiza en el mar, no queda santificada toda el agua del mar con la fórmula del bautismo, sino solamente aquella que moja el cuerpo del bautizado. Luego en este sacramento no queda consagrada la cantidad de pan que sobra.

En cambio lo mucho se opone a lo poco y lo grande a lo pequeño. Pero no hay una cantidad de pan o de vino tan pequeña que no se pueda consagrar. Luego tampoco hay una cantidad tan grande que no se pueda consagrar.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[8] dijeron que el sacerdote no puede consagrar una

5. AMBROSIASTER, *In 1 Cor.* 11,20: ML 17,256. 6. *Ordin.,* S. AGUSTÍN, *In loann.* 6,56 tr.26: ML 35,1614. 7. C.4 n.8 (Bu 416al6): S. TH., lect.8. 8. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 c.34 m.l a.3; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.10 p.2 a.l q.4; PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 4 d.10 q.4 a.2.

b. El simbolismo está ya en la celebración eucarística del siglo n *(Didajé* IX,4).

inmensa cantidad de pan o de vino, como sería todo el pan que se vende en el mercado, o todo el vino contenido en una tinaja. Pero no parece que esto sea verdad. Porque en todas las cosas hechas de materia, el criterio para determinar la materia se adopta con relación al fin: así la materia de la sierra es el acero para que pueda cortar. Ahora bien, el fin de este sacramento es el uso de los fieles. Luego la cantidad de materia, en este sacramento, deberá determinarse con relación al uso de los fieles. Pero no se puede determinar con relación al uso de los fieles que están presentes. De lo contrario, un sacerdote que tuviese pocos parroquianos no podría consagrar muchas hostias. Luego solamente queda que la materia de este sacramento sea determinada con relación al uso de los fieles en general. Y, como el número de los fieles no está determinado, no se puede decir que la cantidad de materia, en este sacramento, esté determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La materia de una cosa natural adquiere una determinada cantidad con relación a una determinada forma. Pero el número de los fieles, a cuyo uso está destinado este sacramento, no está determinado. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* La potestad de los ministros de la Iglesia está orientada a dos cosas: primera, al efecto propio; segunda, al fin del efecto. Ahora bien, la segunda no destruye la primera. Por consiguiente, si un sacerdote se propone consagrar el cuerpo de Cristo con un fin malo, como sería el exponerle a mofa o para obtener beneficios, peca por proponerse un fin malo, pero realiza el sacramento por el poder que se le ha conferido.

3. *A. la tercera hay que decir:* El sacramento del bautismo se realiza con el uso de la materia. Por eso la forma del bautismo no santifica más que el agua que se necesita para el uso. Pero este sacramento se realiza en la consagración de la materia. Luego no hay similitud en los casos.

ARTICULO 3

¿Es el pan de trigo la materia de este sacramento?

Seni. 4 d.ll q.2, a.2, q.ª1.2; d.19 q.l a.2 q.3 ad 1; *Contr. Gent.* 4 q.69; *De Sacram. Altar,* c.10

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento no es el pan de trigo.

1. Este sacramento es conmemorativo de la pasión del Señor. Ahora bien, parece que está más de acuerdo con la pasión del Señor el pan de cebada, que es más áspero, además de que con esta clase de pan alimentó el Señor a la multitud en el monte, como se dice en Jn 6,9ss. Luego el pan de trigo no es materia propia de este sacramento.

2. Aún más: la forma externa en las cosas materiales es el signo de la especie a que pertenecen. Pero algunos cereales tienen una forma muy parecida al grano de trigo, como la escanda y la espelta, con las que en ciertos lugares se hace pan para este sacramento. Luego el pan de trigo no es materia propia de este sacramento.

3. Y también: la mezcla destruye la especie. Ahora bien, apenas se encontrará harina de trigo que no tenga mezcla de otro cereal, a no ser que se escojan los granos con gran cuidado. Luego no parece que sea el trigo la materia propia de este sacramento.

4. Todavía más: lo que se corrompe cambia de especie. Pero algunos consagran con pan corrompido, por lo que parece que deja de ser pan de trigo. Luego parece que este pan no es materia propia de este sacramento.

En cambio en este sacramento está contenido Cristo, quien se compara al grano de trigo en Jn 12,24-25 cuando dice: *si el grano de trigo al caer en tierra no muere, permanece solo.* Luego el pan de trigo es la materia de este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho ya (a.l; q.60 a.7 ad 2) que, para los sacramentos, se utiliza una materia que, comúnmente entre los hombres, sirve para un uso parecido. Pues bien, entre todas las clases de pan, el de trigo es el que los hombres más comúnmente utilizan, ya que las otras clases de pan parece que se han introducido cuando faltaba el de trigo. Por lo que se cree que Cristo instituyó este sacramento utilizando pan de trigo. El cual, por otra parte, es de mayor alimento, por lo que es mejor para significar el efecto de este sacramento. Por consiguiente, la materia propia de este sacramento es el pan de trigo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El pan de cebada se adapta para significar la dureza de la antigua ley, tanto por la dureza del pan como por lo que dice San Agustín en su libro *Octoginta*

Trium Quaestionum[9]: *El g-ano de cebada, recubierto de una piel muy dura, o significa la misma ley que había sido dada para cubrir con signos materiales el alimento vital del alma, o significa el mismo pueblo no escamondado todavía de unas carnales apetencias que se adherían a su corazón como una piel.* Este sacramento, sin embargo, pertenece al *suave yugo* de Cristo, a la verdad ya manifestada y a un pueblo espiritual. Por lo que no sería materia de este sacramento el pan de cebada.

2. *A la segunda hay que decir:* El que engendra, engendra un ser de su misma especie. A veces, sin embargo, se dan diferencias accidentales entre el que engendra y el engendrado, debidas a la materia o a la debilidad de la potencia generativa. Por eso, si algunos cereales, como el centeno, nacen del trigo cuando éste está sembrado en mala tierra, el pan hecho de estos cereales puede ser materia de este sacramento. Pero no parece que se pueda decir esto de la cebada ni de la escanda, ni siquiera de la espelta, que es el cereal que más se parece al trigo, ya que la semejanza entre estos cereales parece que significa más cercanía que identidad de la especie, como la semejanza entre el perro y el lobo indica que hay entre ellos cercanía específica, pero no identidad. Por consiguiente, con los cereales que de ningún modo pueden haber germinado del grano de trigo no se puede hacer pan que sirva de materia para este sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Una mezcla mínima no hace variar la especie, ya que lo poco queda como disuelto en lo mucho. Por tanto, si una módica cantidad de otro cereal se mezcla con una cantidad grande de trigo, se puede hacer de ahí pan que sirva de materia a este sacramento. Pero si la cantidad mezclada es grande, por ej., mitad y mitad o un poco menos, esta mezcla sí que haría variar la especie. Por lo que el pan salido de ahí no sería apto para este sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces es tanta la corrupción del pan, que desaparece la naturaleza del pan, como cuando se pierde la cohesión entre los trozos y se cambia el sabor, el color y otros accidentes. Por tanto, con una tal materia no se puede consagrar el cuerpo de Cristo. Otras veces, sin embargo, no es tanta la corrupción que haga desaparecer la especie, sino que es una cierta disposición para la corrupción, que produce un leve cambio de sabor. Pues bien, con este pan se puede consagrar el cuerpo de Cristo, pero pecaría quien lo hiciese por falta de respeto al sacramento.

Y, puesto que el almidón se obtiene del trigo corrompido, no parece que con el pan hecho de almidón se pueda consagrar el cuerpo de Cristo, aunque algunos han dicho lo contrario[10].

ARTICULO 4

¿Debe hacerse este sacramento con pan ácimo?[c]

Seat. 4 d.ll q.2 a.2 q."3; *Contra Gent.* 4 c.69; Opusc.l, *Contr. Error. Graec.* c.32 a.137; *In loann.* c.13 lect.l

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe hacerse con pan ácimo.

1. En este sacramento debemos imitar la institución de Cristo. Ahora bien, parece que Cristo instituyó este sacramento con pan fermentado, porque como se lee en Ex 12, los judíos, siguiendo la norma de la ley, comenzaban a usar los ácimos el día de Pascua, que se celebraba el día 14 de la luna. Cristo, sin embargo, instituyó este sacramento en la cena que celebró *antes de la fiesta de la Pascua,* como se dice en Jn 13,1-4. Luego también nosotros debemos celebrar este sacramento con pan fermentado.

2. Aún más: las prescripciones legales no se han de observar en el tiempo de la gracia. Pero el uso de los ácimos fue una ceremonia legal, como consta en Ex 12. Luego en este sacramento de la gracia no debemos utilizar el pan ácimo.

3. Y también: como se dijo más arriba[11], la eucaristía es el *sacramento de la caridad,* como el bautismo es el de la fe. Pero el fervor de la caridad se significa con la levadura, como se dice en la *Glosa*[n] que

9. Q.61: ML 40,48. 10. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.12 a.7 ad 8. 11. Q.73 a.3 ad 3; cf. q.65 a.l. 12. *Decret. Gregor. IX,* 1.3, tit.41 cap.14 *Literas.*

c. Partiendo de la práctica litúrgica de la Iglesia, los a.4-6 tratan de ver las conveniencias recurriendo a lo que Cristo hizo en la última cena, y a la finalidad de la eucaristía. Se pide respeto para el rito de la Iglesia griega (a.4); pero como miembro de la Iglesia latina, Santo Tomás reflexiona sobre la liturgia de la misma.

comenta la frase de Mt 13,33: *El reino de los cielos es semejante a la levadura.* Luego este sacramento debe hacerse con pan fermentado.

4. Todavía más: tanto el ácimo como el fermentado son estados accidentales del pan, que no hacen variar su especie. Pero en la materia del bautismo no se hace ninguna discriminación por los estados accidentales del agua: da lo mismo, por ej., que sea salada o dulce, que esté caliente o fría. Luego en este sacramento tampoco debería importar que el pan fuese ácimo o fermentado.

En cambio hay una *Decretal: De Celebrat. Missar.*[12], donde se castiga al sacerdote que *ose celebrar la misa con pan fermentado y cáliz de madera.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la materia de este sacramento se pueden considerar dos cosas, a saber, lo que es necesario y lo que es conveniente. Es necesario, en efecto, que el pan sea de trigo, como se acaba de decir (a.3), sin lo cual no se realiza el sacramento. Sin embargo, no es necesario que el pan sea ácimo o fermentado, porque con el uno y con el otro puede hacerse el sacramento.

Ahora bien, es conveniente que cada uno observe en la celebración del sacramento el rito de su Iglesia, ya que en lo que se refiere al rito, las costumbres de las Iglesias son diferentes. Dice, en efecto, San Gregorio en el *Registro*[13]: *La Iglesia romana ofrece pan ácimo porque el Señor asumió una carne pura. Pero las otras iglesias ofrecen pan fermentado porque el Verbo del Padre se vistió de carne, como la levadura se mezcla con la harina.* Por consiguiente, como peca un sacerdote de la Iglesia latina celebrando la misa con pan fermentado, así pecaría un sacerdote griego en la Iglesia griega celebrando con pan ácimo, pervirtiendo en cierto modo el rito de su Iglesia.

Sin embargo, la costumbre de celebrar con pan ácimo está más justificada. Primero, por la institución de Cristo, que instituyó este sacramento *el primer día de los ácimos,* como consta en Mt 26,17, Me 14,12 y Le 22,7, en cuyo día nada fermentado debe haber en las casas de los judíos, como se afirma en Ex 12,15.19. Segundo, porque el pan es más propiamente el sacramento del cuerpo de Cristo, concebido sin corrupción, que el de su divinidad, como se dirá después (q.76 a.l ad 1). Tercero, porque el ácimo está más adecuado con la sinceridad de los fieles, requerida para acercarse a este sacramento, conforme a las palabras de 1 Cor 5,7.8: *Nuestra Pascua es Cristo inmolado... celebremos, pues, el banquete con ácimos de sinceridad y de verdad.*

Pero también la costumbre de los griegos está justificada: por una parte, está el significado dado por San Gregorio[14], y, por otra, la repulsa de la herejía nazarena, que mezclaba la ley antigua con el Evangelio[15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Ex 12,7.18 se lee que la solemnidad de la pascua empezaba la víspera del día 14 lunar. Y fue entonces cuando Cristo, después de la inmolación del cordero pascual, instituyó este sacramento. Por eso dice San Juan que este día precedía al de la Pascua, mientras que los otros tres evangelistas hablan del *día primero de los ácimos,* cuando se había hecho desaparecer de las casas de los hebreos el pan fermentado, como se ha dicho (c.). Y de esto hemos hablado más extensamente en el tratado de la pasión del Señor (q.46 a.9 ad 1).

2. *A. la segunda hay que decir:* Los que consagran con pan ácimo no pretenden con ello observar las ceremonias de la ley antigua, sino compenetrarse con la institución de Cristo. Por eso no judaizan. Si así fuera, los que celebran con pan fermentado también judaizarían, porque los panes de las primicias que los judíos ofrecían eran fermentados.

3. *A la tercera hay que decir.* La levadura significa la caridad por algunos de sus efectos, o sea, porque hace más sabroso el pan y le da mayor volumen. Pero en su natural acepción significa corrupción.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Todo lo que ha fermentado lleva en sí mismo un principio de descomposición, y con un pan corrompido, como hemos dicho ya (a.3 ad 4), no se puede hacer este sacramento. Por eso hay más diferencia aquí entre pan ácimo y fermentado que en el bautismo entre agua caliente y fría. Podría, incluso, estar tan corrompida la levadura que con el resultante fermentado no se pudiese hacer el sacramento.

13. Cf. EL AUTOR, O.P. *Tr. contra error, graec.,* año 1252: MG 140,524. 14. Cf. nota 12.
15. Cf. S. EPIFANIO, *De haeres.* 1.1 t.2 haeres.29: MG 41,401; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 1.3 super 8,14: ML 24,122; S. AGUSTÍN, *De haeres. In Matth.* 9: ML 42,27.

ARTICULO 5

¿Es el vino de vid la materia propia de este sacramento?

Sent. 4 d.11 q.2 a.3; *Contr. Gent.* c.69

Objeciones por las que parece que la materia propia de este sacramento no es el vino de vid.

1. De la misma manera que el agua es la materia del bautismo, así el vino es la materia de este sacramento. Pero se puede bautizar con cualquier clase de agua. Luego también se podrá hacer este sacramento con cualquier clase de vino, por ej., con vino de granadas, moras, etc., muy especialmente en regiones en las que no se da la vid.

2. Aún más: el vinagre es una clase de vino que se extrae de la vid, como dice San Isidoro [16]. Pero con vinagre no se puede consagrar. Luego parece que el vino de la vid no es la materia propia de este sacramento.

3. Y también: de la vid procede tanto el vino puro como el agraz y el mosto. Pero con estos últimos parece que no se puede consagrar, ateniéndonos a lo dicho en el *Sexto Cóndilo*[17]: *Hemos sabido que en algunas iglesias los sacerdotes añaden uvas al vino de la oblación, y dan las dos cosas a la vez al pueblo. Ordenamos, pues, que ningún sacerdote siga haciendo esto.* Y el papa San Julio [18] reprende a algunos que *ofrecen en el sacramento del cáliz del Señor vino recién exprimido.* Luego parece que el vino de la vid no es materia propia de este sacramento.

En cambio lo mismo que el Señor se comparó con el grano de trigo, también se comparó con la vid, cuando dijo en Jn 15,1: *Yo soy la vid verdadera.* Pero solamente el pan de trigo es materia de este sacramento, como ya se ha dicho (a.3). Luego solamente el vino de la vid es materia propia de este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Solamente con vino de la vid se puede hacer este sacramento. Primero, por la institución de Cristo, quien instituyó este sacramento con vino de la vid, como consta por lo que él mismo dijo en Le 22,18 acerca de la institución de este sacramento: *De ahora en adelante no beberé más del fruto de la vid.*

Segundo, porque como se ha dicho antes (a.3), para materia de los sacramentos se toman los elementos que propia y comúnmente son conocidos con ese nombre. Ahora bien, propiamente hablando se llama vino al licor que procede de la vid, ya que otros licores se llaman vino por semejanza con el vino de la vid.

Tercero, porque el vino de la vid significa mejor el efecto de este sacramento, que es la alegría espiritual, pues está escrito (Sal 103,15) que *el vino alegra el corazón del hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esos licores no son propiamente vino, sino algo parecido. Ahora bien, se puede llevar vino verdadero para este sacramento a las tierras en que no se da la vid.

2. *A. la segunda hay que decir:* El vino se convierte en vinagre por corrupción, por lo que no se da la reconversión del vinagre en vino, como se dice en VIII *Metaphys.*[19]. Por tanto, como con el pan totalmente corrompido no se puede hacer el sacramento, tampoco con el vinagre se puede consagrar. Se puede, sin embargo, consagrar con vino agrio, como con el pan que empieza a corromperse, aunque el que lo hiciera pecaría, como se ha dicho ya (a.3 ad 4).

3. *A. la tercera hay que deár:* El vino agraz está en proceso de maduración, por lo que todavía no tiene naturaleza de vino. Por eso, no se puede hacer este sacramento con él. El mosto, sin embargo, ya tiene naturaleza de vino. De hecho, su dulzura atestigua que el proceso de maduración *ha llegado a su natural calor,* como se dice en *Meteor.*[20]. Y, por eso, con el mosto se puede hacer el sacramento. Sin embargo, no se pueden mezclar uvas con el vino consagrado, porque entonces ahí habría algo más que vino. También está prohibido ofrecer en el cáliz mosto recién exprimido de las uvas, ya que es indecoroso por la impureza del mosto. Pero en caso de necesidad se puede utilizar. De hecho, el mismo papa San Julio dice: *Si hubiera necesidad exprímase un racimo en el cá-/¿£*[21].

16. *Etymol.* 1.20 c.3: ML 82,712. 17. *Concilio trullano* cn.28 año 692; cf. GRACIANO, o.c. cn.6 *Didicimus quod.* 18. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 en.7 *Cum omne.* Vide Corte, de Braga IV año 675 cn.2. 19. L.7c.5n.3 (BK 1044b34): S. TH., 1.8 lect.4. 20. C.2 n.4 (BK 379bl2): S. TH., lect.3. 21. Cf. nota 18.

ARTICULO 6

¿Se le ha de añadir agua al vino?

Seat. 4 d.ll q.2 a.4 q.'l; *In Matth.* c.26; *la 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que al vino no se le debe añadir agua.

1. El sacrificio de Cristo estuvo prefigurado por la oblación de Melquisedec, quien, según Gen 14,18, no ofreció más que *pany vino.* Luego parece que en este sacramento no se debe añadir agua.

2. Aún más: los distintos sacramentos tienen diferentes materias. Pero la materia del bautismo es el agua. Luego el agua no debe utilizarse como materia de este sacramento.

3. Y también: el pan y el vino son la materia de este sacramento. Pero al pan no se le añade nada. Luego tampoco al vino se le debe añadir nada.

En cambio escribe el papa Alejandro [22]: *En la oblación sacramental de la misa afrétase al Señor como sacrificio solamente pan y vino mezclado con agua.*

Solución. *Hay que decir:* El vino que se ofrece en este sacramento debe estar mezclado con agua. Primero, por su misma institución, ya que se cree con probabilidad que el Señor instituyó este sacramento con vino mezclado con agua, si nos atenemos a la costumbre de aquella tierra, por lo que se dice en Prov 9,5: *Bebed el vino que os he mezclado.* Segundo, porque esta mezcla se adapta a la representación de la pasión del Señor. Por lo que dice el papa Alejandro [23]: *En el cáliz del Señor no debe ofrecerse sólo vino o sólo agua, sino los dos mezclados, porque en la pasión del Señor unoy otrafluyeron de su costado.* Tercero, porque esta mezcla sirve para significar el efecto de este sacramento, que es la unión del pueblo cristiano con Cristo, pues, como dice el papa San Julio [24]: *En el agua vemos significado elpueblo, pero en el vino vemos significada la sangre de Cristo. Luego, cuando en el cáliz se mezcla el vino con agua, el pueblo se une con Cristo.* Cuarto, porque esta mezcla responde al último efecto de este sacramento, que es la entrada en la vida eterna. Por lo que dice San Ambrosio en su libro *De sacramentis*[25]: *Rebosa el agua en el cálizy salta hasta la vida eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dice San Ambrosio en el mismo lugar que, como el sacrificio de Cristo estuvo significado en la oblación de Melquisedec, así también estuvo significado en el agua que brotó de la piedra en el desierto, según las palabras de 1 Cor 10,4: *Bebían de la roca espiritual que les seguía.*

2. *A. la segunda hay que decir:* En el bautismo se emplea el agua como ablución, mientras que en la eucaristía se emplea como bebida restauradora, según aquello del Sal 22,2: *Me condujo a las aguas restauradoras.*

3. *A la tercera hay que decir:* El pan se hace con agua y harina, por lo que, mezclando el vino con agua, ninguno de los dos está sin agua.

ARTICULO 7

¿Es indispensable la mezcla de agua en este sacramento?

Sent. 4 d.ll q.2 a.4 q."2.3; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que la mezcla de agua es indispensable en este sacramento.

1. Dice San Cipriano en su obra *Ad Caecilium* [26] que *de la misma manera que el cáliz del Señor no es agua sola ni vino solo, sino los dos mezclados, tampoco el cuerpo del Señor puede ser harina sola, si no están las dos,* o sea, la harina y el agua, *unidas.* Pero la unión del agua con la harina es indispensable en este sacramento. Luego, por la misma razón, la mezcla del agua con el vino.

2. Aún más: en la pasión del Señor, de la que este sacramento es memorial, de la misma manera que *de su costado brotó sangre,* brotó *también agua* (Jn 19,34). Pero el vino, que es el sacramento de la sangre, es indispensable en este sacramento. Luego, por la misma razón, también el agua.

3. Y también: si el agua no fuese indispensable en este sacramento, nada importaría que se añadiese cualquier clase de agua, como el de rosas o cualquier otra agua parecida. Pero la Iglesia nunca utiliza estas aguas. Luego el agua es indispensable en este sacramento.

En cambio dice San Cipriano [27]: *Si alguno de nuestros antecesores, por ignorancia o simpleza, no observó esta norma,* o sea, la de mezclar

22. Cf. notal. 23. *Ib.* 24. Cf. nota 18. 25. L.19 c.l:ML 16,466. 26. *Epist.* 63: ML 4,396. 27. *Ib.* n.17: ML 4,399.

agua con el vino en el sacramento, *perdónesele esta simpleza.* Pero esto no se perdonaría así si el agua fuese indispensable en este sacramento, como lo es el vino y el pan. Luego la mezcla de agua no es indispensable en este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Para valorar la importancia de un signo se ha de tener en cuenta lo que significa. Ahora bien, la adición de agua al vino significa la participación de los fieles en este sacramento, ya que el agua mezclada con el vino significa el pueblo unido a Cristo, como ya se ha dicho (a.6). Pero también el hecho de que brotara agua del costado de Cristo, pendiente en la cruz, significa lo mismo, ya que el agua significaba la ablución de los pecados, que se estaba realizando a través de la pasión de Cristo. Ahora bien, ya se ha dicho más arriba (q.73, a.l ad 3) que este sacramento se realiza en la consagración de la materia, y que el uso por parte de los fieles no es indispensable para que se realice este sacramento, sino que es una consecuencia del sacramento mismo. Por consiguiente, la adición de agua no es indispensable en este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las palabras de San Cipriano se han de tomar no en el sentido de una indispensabilidad absoluta, sino en el sentido de una falta de conveniencia. Por lo que la comparación sirve para entender que es obligatorio, y no indispensable. Porque el agua forma parte de la esencia del pan, mientras que del vino, no.

2. *A la segunda hay que decir.* La efusión de la sangre era algo que pertenecía directamente a la pasión de Cristo, ya que es natural que de un cuerpo humano herido salga sangre. Pero la efusión de agua no era una consecuencia indispensable de la pasión, sino una demostración de los efectos que producía, que son la ablución de los pecados y el refrigerio contra el ardor de la concupiscencia. Por eso, en este sacramento el agua no se ofrece separadamente del vino, como el vino se ofrece separadamente del pan, sino que el agua se ofrece mezclada con el vino, para manifestar que el vino pertenece, de suyo, a este sacramento como algo indispensable, mientras que el agua pertenece como algo que se añade al vino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Puesto que la mezcla del agua con el vino no es indispensable en el sacramento, poco importará que la clase de agua que se mezcle con el vino sea natural o artificial, por ejemplo, de rosas. Si bien con respecto al respeto debido al sacramento, peque quien mezcle una que no sea natural y verdadera, ya que del costado de Cristo pendiente en la cruz brotó agua verdadera y no humor flemático, como algunos dijeron [28], para demostrar que el cuerpo de Cristo estaba compuesto de los cuatro elementos, como el brotar de la sangre demostraba que estaba compuesto de los cuatro humores, conforme a lo que dice Inocencio III en una *Decretal*[2]*z.*

Pero teniendo en cuenta que la mezcla del agua con la harina es indispensable para este sacramento, como constitutiva de la sustancia del pan, si con la harina se mezclase agua de rosas o cualquier otro líquido que no fuese verdadera agua, con esta mezcla no se podría hacer el sacramento, porque no sería verdadero pan.

ARTICULO 8

¿Debe añadirse agua en gran cantidad?

Sent. 4 d.ll q.2 a.4 q."4; /« / *Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que debe añadirse agua en gran cantidad.

1. Como la sangre brotó de una manera visible del costado de Cristo, así también el agua, por lo que se dice en Jn 19,35: *El que lo vio da testimonio de ello.* Pero el agua no podría estar visible en este sacramento si no se la añade en gran cantidad. Luego parece que debe añadirse agua en gran cantidad.

2. Aún más: una pequeña cantidad de agua echada a una cantidad grande de vino, desaparece. Ahora bien, lo que desaparece ya no existe. Luego lo mismo da echar una pequeña cantidad de agua que nada. Pero no está permitido el no echar nada. Luego tampoco debe echarse poca cantidad.

3. Y también: si fuese suficiente una pequeña cantidad, puede sacarse como consecuencia que una sola gota basta para un tonel. Pero esto parece ridículo. Luego no es suficiente echar una pequeña cantidad.

En cambio la *Decretal De Celebrat. missar.* [29] dice: *Un abuso pernicioso se ha introducido en tu territorio, y es que para el sacrificio de la misa*

28. *Regesta* 1.12 ep.7 *Adferrariensem episc.:* ML 216,17; *Decretal Gregor. IX\3* tit.41 c.8 *In quadam..*
29. C.13 *Pernitiosus.*

se emplea más cantidad de agua que de vino, cuando, según lo razonable de la Iglesia universal, se ha de utilizar mayor cantidad de vino que de agua.

Solución. *Hay que decir:* Como el papa Inocencio III dice en una *Decretalz,* acerca del agua añadida al vino hay tres opiniones. Algunos [31] sostienen que el agua unida al vino permanece como agua después que el vino se ha convertido en sangre. Pero esta opinión no se puede sostener. Porque en el sacramento del altar, después de la consagración, no hay nada más que el cuerpo y la sangre de Cristo, como dice San Ambrosio en su libro *De Oficiisz*[2]*: Antes de la consagración tiene el nombre de otra cosa, después de la consagración es el signo del cuerpo.* De otro modo no se le adoraría con culto de latría.

Y, por eso, otros [33] dijeron que como el vino se convierte en la sangre, así el agua se convierte en el agua que brotó del costado de Cristo. Pero esta opinión no se puede mantener de modo razonable, porque en este caso el agua debería ser consagrada separadamente del vino, como el vino se consagra separadamente del pan.

Y, por tanto, como el mismo papa dice, es más probable la opinión de los que dicen que el agua se convierte en vino, y el vino, en la sangre. Ahora bien, esto no podría suceder así si no se añadiese tan poca cantidad de agua que ésta se convierta en vino. Por lo que es más seguro añadir siempre poca agua, y muy especialmente si el vino es flojo, porque si se añade tanta agua que el vino deja de ser vino, no se podría hacer con él el sacramento. Por lo que el papa Julio [34] reprende *a los que guardan durante un año un paño empapado en mosto y, cuando quieren sacrificar, lavan una parte con agua y así hacen la ofrenda.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Para el significado de este sacramento basta con que el agua sea visible cuando se añade al vino, pero no se requiere que lo sea después de la mezcla.

2. *A la segunda hay que decir:* Si no se añadiese nada de agua quedaría totalmente excluido el significado. Mientras que cuando el agua se convierte en vino se viene a significar que el pueblo se incorpora a Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cualquier cantidad de agua que se añadiese al vino de un tonel, no sería suficiente para tener significado sacramental. En cambio, es preciso añadir agua al vino cuando se quiere celebrar el sacramento.

30. *Regesta* 1.5 ep.121 *Ad Joannem:* ML 214,1121; *Decret. Gregor. 1X13* tit.41 c.6 *Cum Martae..* 31. Puede referirse a ROBERTO PULLO, *Sent.* 1.8 c.3: ML 186,963. 32. *De mysteriis* c.9: ML 16,424; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.40 *Ante benedictionem.* 33. Cf. JUAN EL TEUTÓN, *Glossa ordin. in Decretum* p.3 d.2 cn.4 *Non oportet.* 34. GRACIANO, *Decntum* p.3 d.2 c.7 *Cum omne.*

CUESTIÓN 75

La conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo

Ahora nos corresponde estudiar la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. En este sacramento, ¿está el cuerpo de Cristo en verdad, sólo en figura o como signo?—2. ¿Permanece la sustancia del pan y del vino en este sacramento después de la consagración?—3. ¿Se aniquila?—4. ¿Se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo?—5. ¿Permanecen los accidentes después de la conversión?—6. ¿Permanece la forma sustancial?—7. ¿Es instantánea esta conversión?—8. ¿Es verdadera la fórmula *del pan se hace el cuerpo de Cristo?*

ARTICULO 1

En este sacramento, ¿está el cuerpo de Cristo en verdad, sólo en figura o como signo?[a]

Sent. 4 d.10 a.l; *Contra Cent.* 4 c.ólss; *De Ven. Sacram. Altar,* serm.ll; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.6 lect.6; *In I Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento no está el cuerpo de Cristo en realidad, sino sólo en figura o como signo.

1. Se dice en Jn 6,54.61.64 que cuando el Señor dijo: *Si no comiereis la carne del hijo del hombre y no bebiereis su sangre, etc., muchos de sus discípulos al oírlo dijeron: Duro es este lenguaje,* a quienes él respondió: *El Espíritu es lo que vivifica, la carne no sirve para nada.* Como si dijera, según la explicación de San Agustín *Super Quartum Psalmum*[1]*: Entended en sentido espiritual lo que os he dicho, pues no tendréis que comer este cuerpo que veis, ni tendréis que beber la sangre que me harán derramar los que me crucifiquen. Os he comunicado un misterio. Entendido espiritualmente os vivificará. Pero la carne no sirve para nada.*

2. Aún más: el Señor dice en Mt 28,20: *He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo.* Y San Agustín lo explica así[2]: *Hasta que el mundo se acabe el Señor está en el cielo. Sin embargo, también aquí está con nosotros la verdad del Señor. Porque el cuerpo con que resucitó no puede estar más que en un solo lugar. Pero su verdad en todas partes se encuentra.* Luego el cuerpo de Cristo no se encuentra en este sacramento en su realidad, sino sólo como signo.

3. Y también: ningún cuerpo puede estar a la vez en varios lugares, ya que ni siquiera un ángel puede hacerlo. Y si pudiera, podría estar también en todas partes. Pero el cuerpo de Cristo es verdadero cuerpo, y está en el cielo. Luego parece que no está en su realidad en el sacramento del altar, sino solamente como en signo.

4. Todavía más: los sacramentos de la Iglesia están destinados a la utilidad de los fieles. Pero según San Gregorio en una *Homilía*[3], el régulo fue reprendido por *reclamar la presencia corporal de Cristo.* Además, el apego que los apóstoles tenían a su presencia corporal impedía que recibiesen el Espíritu Santo, como dice San Agustín[4] comentando aquello de Jn 16,7: *Si no me marcho no vendrá a vosotros el Paráclito.* Luego Cristo no está en el sacramento del altar con presencia corporal.

1. *Enarratio in psalm.* ps. 58 super v.5: ML 1265; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.44 *Prima quidem.* 2. *In loann.* 7,19 tr.30: ML 35,1632. 3. *In Evang.* 1.2 homil.28: ML 76,1213. 4. *In loann.* tr.94: ML 35,1869.

a. Dos puntos destacables: 1. Estamos en una confesión de fe (c. § 1; q.78 a.3 sol.6); luego sólo caben explicaciones racionales aproximativas. 2. Sin embargo, esta presencia real viene de algún modo postulada por el proyecto de Dios manifestado en la historia de la salvación que culmina en Jesucristo (c. § 1, 2 y 3).

En cambio dice San Hilario en el VIII *De Trin.*[5]: *No hay lugar a dudas sobre la realidad de la carne y de la sangre de Cristo. Nuestro Señor enseña y nuestra fe acepta que ahora su carne es verdadera comida y su sangre es verdadera bebida.* Y San Ambrosio en el VI *De Sacramentes*[6] afirma: *Como el Señor Jesucristo es verdadero Hijo de Dios, así es verdadera carne de Cristo la que nosotros recibimos y es verdadera su sangre.*

Solución. *Hay que decir:* Que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo y su sangre, no lo pueden verificar los sentidos, sino la sola fe, que se funda en la autoridad divina. Por lo que acerca de las palabras de Le 22,19: *Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros,* dice San Cirilo[7]: *No dudes de que esto sea verdad, sino recibe con fe las palabras del Salvador, ya que, siendo la verdad, no miente.*

Ahora bien, esta presencia se ajusta, en primer lugar, a la perfección de la ley nueva. Porque los sacrificios de la antigua ley contenían ese verdadero sacrificio de la pasión de Cristo solamente en figura, de acuerdo con lo que se dice en Heb 10,1: *LM ley tiene la sombra de los bienes futuros, y no la forma de la misma realidad.* Era justo, por tanto, que el sacrificio de la nueva ley, instituido por Cristo, tuviese algo más, o sea, que contuviese al mismo Cristo crucificado, no solamente significado o en figura, sino también en su realidad. Y, por eso, este sacramento que contiene realmente al mismo Cristo, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[8], es *perfectivo de todos los sacramentos,* que solamente contienen la virtud de Cristo.

Segundo, esta presencia se ajusta a la caridad de Cristo, por la que asumió un cuerpo real de la misma naturaleza que la nuestra para nuestra salvación. Y, porque es connatural a la amistad *compartir la vida con los amigos,* como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9], Cristo nos ha prometido su presencia corporal, como premio, en el texto de Mt 24,28: *donde está el cuerpo allí se reúnen las águilas.* Mientras tanto, sin embargo, no ha querido privarnos de su presencia corporal en el tiempo de la peregrinación, sino que nos une con él en este sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre. Por eso dice en Jn 6,57: *Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él.* Por tanto, este sacramento es signo de la más grande caridad y aliento de nuestra esperanza, por la unión tan familiar de Cristo con nosotros.

Tercero, esta presencia se ajusta a la perfección de la fe, que tiene por objeto tanto la divinidad de Cristo como la humanidad, según las palabras de Jn 14,11: *Creed en Dios y creed en mí.* Y, puesto que la fe es acerca de las cosas invisibles, de la misma manera que Cristo nos propone su divinidad invisible, así en este sacramento nos propone su carne de modo invisible.

Y, por no considerar estas razones, algunos[10] sostuvieron la opinión de que el cuerpo y la sangre de Cristo no están en este sacramento más que como signo. Pero ha de ser rechazada esta opinión como herética por ser contraria a las palabras de Cristo. De ahí que Berengario, primer inventor de este error, fuese obligado a retractarse después, y confesase la verdad de la fe[n] *.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los herejes que acabamos de mencionar han tomado ocasión para su error de la autoridad de San Agustín, interpretando mal sus palabras. Porque, cuando dice San Agustín: *No tendréis que comer este cuerpo que veis,* no pretende excluir la realidad del cuerpo de Cristo, sino solamente afirmar que no le habían de comer en la misma forma en que ellos le veían. Cuando dice: *Os he comunicado un misterio. Entendido espiritualmente, os vivificará,* no pretende decir que el cuerpo de Cristo está en este sacramento en sentido místico solamente, sino que está espiritualmente, o sea, invisiblemente y con las propiedades del espíritu. Por eso en *Super lo.* , explicando

5. N.15: ML 10,247. 6. C.l: ML 16,473; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.84 *Sicut est veras.* 1. *In Le.* 22,19: MG 72,92; cf. S. TH., *Catena auna In Le. c.* 22,19 § 5. 8. P.l: MG 3,423. 9. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 1171B32): S. TH., lect.14. 10. Cf. BERENGARIO, *De sacra cena* p.223-225.274. 11. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.42 *Bgo Berengarius.* 12. *Tract.* 27, super 6,64: ML 35,1617.

b. Apoyándose en la tradición agustiniana, Berengario de Tours afirmó que Cristo está presente en la eucaristía sólo como en un signo; pero el *Concilio de Roma* (a. 1059) le obligó a confesar el realismo de la presencia eucarística con una fórmula excesivamente sensista (DS 690). Más tarde, 1079, y ante la reincidencia de Berengario, se renovó dicha confesión, formulada esta vez con mayor equilibrio (DS 700).

las palabras: *la carne no sirve para nada,* afirma: *del modo que ellos lo entendieron. Porque ellos entendieron que habían de comer su carne como se desgarra a trozos de un cadáver o como se vende en la carnicería, y no como animada por el espíritu. Que descienda el espíritu sobre la carne y servirá para mucho. Porque si la carne no sirve para nada, el Verbo no se hubiese hecho carne para habitar entre nosotros*[c].

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras de San Agustín y otras semejantes han de entenderse del cuerpo de Cristo físicamente visible, del modo que el mismo Señor dice en Mt 26,12: *A mí no siempre me tendréis.* Invisiblemente, sin embargo, bajo los elementos de este sacramento, está donde quiera que se realice este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo de Cristo no está en este sacramento como un cuerpo está en un lugar con el que coinciden todas sus dimensiones, sino del modo especial y propio de este sacramento. De ahí que digamos que el cuerpo de Cristo está en diversos altares, no como distintos lugares, sino *como está en el sacramento.* Lo cual no quiere decir que Cristo esté allí solamente como signo, aunque el sacramento pertenezca a la categoría de los signos, sino que entendemos que el cuerpo de Cristo está ahí, como ya se ha dicho, del modo propio y peculiar de este sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* La objeción es válida si se refiere a la presencia del cuerpo de Cristo físicamente entendida, o sea, en su semblanza visible, pero no si se refiere a la presencia espiritual, o sea, invisible, según el modo y las propiedades del espíritu. Por lo que San Agustín dice en *Super Io.*[13]: Si has entendido espiritualmente las palabras de Cristo sobre su carne, *serán para ti espíritu y vida. Si las has entendido carnalmente, también son espíritu y vida, pero no lo son para ti.*

ARTICULO 2

La sustancia del pan y del vino, ¿permanece en este sacramento después de la consagración?[d]

Sent. 4 d.11 q.1 a.1 q.ª1; *Cont. Gent.*, c.63; *In Matth.* c.26;/« / *Cor.* c.11 lect.4

Objeciones por las que parece que la sustancia del pan y del vino permanece en este sacramento después de la consagración.

1. Dice San Juan Damasceno en el libro IV[14]: *Puesto que es costumbre entre los hombres comer pan y beber vino, unió Dios a estas cosas la divinidad y las ha hecho su cuerpo y su sangre.* Y más abajo: *El pan de la comunión no es un simple pan sino un pan unido a la divinidad.* Ahora bien, la unión tiene lugar entre cosas que simultáneamente existen. Luego en este sacramento el pan y el vino coexisten con el cuerpo y la sangre de Cristo.

2. Aún más: entre los sacramentos de la Iglesia debe haber uniformidad. Ahora bien, en los otros sacramentos permanece la sustancia de cada materia: en el bautismo, por ej., permanece la sustancia del agua, y en la confirmación, la del crisma. Luego en este sacramento permanece también la sustancia del pan y del vino.

3. Y también: el pan y el vino en este sacramento se emplean como signo de la unidad de la Iglesia, ya que, como dice San Agustín en su libro *De Symbolo*[15], un pan se hace de muchos granos, y un vino, de muchos racimos. Pero la sustancia del pan y del vino se requieren para este significado de unidad. Luego la sustancia del pan y del vino permanecen en este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[16]: *Aunque lo que se ve es la forma externa de pan y de vino, hemos de creer, sin embargo, que después de la consagración, lo único que hay es la carne y la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] sostuvieron que en este sacramento permanece

13. *Ib.* n.6: ML 35,1618. 14. *De fide orth.*, c.13: MG 94,1144.1149. 15. *In Ioann.* 6,56: ML 35,1614. 16. L.4 c.5: ML 16,458; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 cn.74. *Omnia quaecumque.* 17. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.11 c.2; PEDRO PICTAV., *Sent.* 1.5 c.12: PL 211,1248; GUILLERMO ALTISIOD., *Summa áurea* p.4 c. *De transust.;* GUILLERMO PARÍS., *De sacr. Euchar.* c.1 Venezia 1591 t.2.

c. En el lenguaje agustiniano, «espiritualmente» no se opone a «realmente»; quiere decir «invisiblemente», «por virtud del Espíritu»; también sol.4.

d. «Sustancia» es naturaleza singular que tiene consistencia en sí misma, y sustenta los accidentes; mientras éstos son percibidos por los sentidos, la sustancia sólo es captada por la inteligencia (a.5 sol.2).

la sustancia del pan y del vino después de la consagración. Pero esta opinión no se puede sustentar. Primero, porque esta opinión hace desaparecer la verdad de este sacramento, según la cual el verdadero cuerpo de Cristo está presente en la eucaristía. Pero no está en ella antes de la consagración. Y una cosa no se hace presente donde no estaba antes más que por cambio de lugar o porque otra cosa se convierte en ella, como es el caso, por ejemplo, del fuego, que comienza en una casa porque lo llevan allí o porque se produce allí. Por supuesto que el cuerpo de Cristo no comienza a estar en este sacramento por cambio de lugar. En primer lugar, porque de ahí se seguiría que dejaría de estar en el cielo, ya que lo que se mueve localmente no se hace presente en un lugar sin abandonar el que ocupaba. En segundo lugar, porque todo cuerpo que se mueve localmente tiene que pasar por los lugares intermedios. Cosa que aquí no se puede afirmar. En tercer lugar, porque es imposible que un movimiento, ejercido sobre un cuerpo que se mueve localmente, tenga como punto de llegada simultáneamente diversos lugares, ya que el cuerpo de Cristo comienza a estar en varios lugares al mismo tiempo bajo este sacramento. Por tanto, no queda más solución que la de que el cuerpo de Cristo no puede hacerse presente en el sacramento más que por conversión de la sustancia del pan y del vino en él. Ahora bien, lo que se convierte en otra cosa, una vez que se hace la conversión, ya no permanece. Por consiguiente, para salvar la verdad de este sacramento, no queda más que afirmar que la sustancia del pan, después de la consagración, no puede permanecer.

Segundo, porque esta opinión está en contradicción con la forma de este sacramento, en la que se dice: *Esto es mi cuerpo.* Lo cual no será cierto si la sustancia del pan permanece allí, ya que la sustancia del pan nunca es el cuerpo de Cristo, en cuyo caso habría que decir: *Aquí está mi cuerpo.*

Tercero, porque esta opinión sería incompatible con el culto tributado a este sacramento, en el caso de que hubiese en él una sustancia que no pudiese ser adorada con adoración de latría.

Cuarto, porque esta opinión sería contraria a la prescripción de la Iglesia según la cual no se permite recibir el cuerpo de Cristo después de haber ingerido alimento sólido, mientras que después de asumir una hostia consagrada se puede asumir otra.

Por consiguiente, hay que rechazar esta opinión como herética.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios ha unido *su divinidad,* o sea, su poder divino, al pan y al vino, no para que permanezcan en este sacramento, sino para hacer de ellos su cuerpo y su sangre.

2. *A. la segunda hay que decir:* En los otros sacramentos no está Cristo realmente, como en éste. Por lo que en los otros sacramentos permanece la sustancia de la correspondiente materia. Pero en éste no.

3. *A la tercera hay que decir.* Los elementos que permanecen en este sacramento, como después se dirá (a.3), bastan para el significado de este sacramento, ya que por los accidentes se conoce la naturaleza de la sustancia.

ARTICULO 3

La sustancia del pan después de la consagración, ¿es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva?[e]

Sent. 4 d.ll q.l a.2; *Contra Geni.* 4 c.63; *QuodL* 5 q.6 a.l; *InMattb.* c.26; /» / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la sustancia del pan, después de la consagración, es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva.

1. Lo que es corporal tiene que ocupar algún lugar. Pero la sustancia del pan, que es corporal, no permanece en este sacramento, como se acaba de decir (a.2), ni tampoco se le puede señalar el lugar en que se encuentre. Luego después de la consagración no es nada. Por tanto, es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva.

e. Para leer los a.3-8 es necesario conocer la filosofía aristotélica, según la cual la sustancia corpórea consta de materia (parte indeterminada) y de forma determinante. Cuando hay cambio de forma pero permanece la materia, se habla de «conversión formal» o mutación (a.4 sol.2): «La materia de una cosa recibe la forma de otra, una vez desechada la forma precedente» (a.8 c.). La conversión eucarística no es transformación sustancial, ni creación (a.8 c.), que implicaría la aniquilación del pan y del vino (a.3 sed c. sol.3); sino «conversión sustancial total» (a.4). Caso inédito que requiere «la virtud del agente infinito» (a.4 sol.3; a.8 sol.4).

2. Aún más: en cualquier mutación el punto de partida no permanece si no es en la potencia de la materia, como es el caso, por ej., del aire, que cuando se convierte en fuego, la forma de aire no permanece más que en la potencia de la materia. Y lo mismo se diga cuando lo blanco se convierte en negro. Ahora bien, en este sacramento la sustancia del pan y del vino es como el punto de partida, mientras que el cuerpo y la sangre de Cristo son como el punto de llegada. Dice, en efecto, San Ambrosio en su libro *De oficüs™: Antes de la consagración recibe el nombre de otra cosa, después de la consagración está significando el cuerpo.* Por tanto, una vez hecha la consagración, la sustancia del pan y del vino no permanece más que reducida a su propia materia.

3. Y también: de dos proposiciones contradictorias una tiene que ser verdadera. Pero ésta es falsa: *Después de la consagración la sustancia delpan y del vino es algo.* Luego esta otra es verdadera: *La sustancia delpany del vino es nada.*

En cambio dice San Agustín en su libro *Octqnnta trium Quaestionum*[19]: *Dios no es causa de la tendencia al no ser.* Pero es el poder divino el que realiza este sacramento. Luego en este sacramento no se aniquila la sustancia del pan y del vino.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que la sustancia del pan y del vino no permanecen en este sacramento, algunos[20] teniendo por imposible que se convierta en el cuerpo y en la sangre de Cristo, opinaron que, en virtud de la consagración, la sustancia del pan y del vino queda reducida a la materia preexistente o es aniquilada.

Ahora bien, la materia preexistente, a la que los cuerpos compuestos pueden quedar reducidos, son los cuatro elementos. Porque la reducción no se puede hacer a la materia prima, de tal forma que ésta exista sin forma, ya que la materia no puede subsistir sin una forma. Y, como después de la consagración, bajo las especies sacramentales, no queda más que el cuerpo y la sangre, será necesario decir que los elementos, a los que queda reducida la sustancia del pan y del vino, salen de allí con movimiento local. Lo cual sería perceptible por los sentidos. Además, la sustancia del pan y del vino tiene que permanecer hasta el último instante de la consagración. Ahora bien, en el último instante de la consagración ya está allí la sustancia, bien del cuerpo, bien de la sangre de Cristo, como en el último instante de la generación ya está allí la forma engendrada. Luego no hay un instante en que la materia preexistente esté allí. Porque no puede decirse que la sustancia del pan y del vino se va reduciendo poco a poco a la materia preexistente, o que de manera sucesiva vaya saliendo de los respectivos elementos que quedan allí. Porque si esto comenzara a verificarse en el último instante de la consagración, bajo alguna parte de la hostia, estaría al mismo tiempo el cuerpo de Cristo y la sustancia del pan, lo cual es contrario a lo que acabamos de demostrar (a.2). Pero si esa paulatina reducción o salida comenzase a verificarse antes de la consagración, habría que conceder un tiempo en el que, bajo alguna parte de la hostia, no estuviera ni la sustancia del pan ni el cuerpo de Cristo. Lo cual es inaceptable.

Pues bien, parece que estos mismos autores se dieron cuenta de este inconveniente y propusieron el otro término de la alternativa: la aniquilación.

Pero tampoco esta solución es posible. Porque no hay otro modo de que el verdadero cuerpo de Cristo comience a estar en el sacramento que no sea la conversión de la sustancia del pan en él. Y esta conversión no se podrá verificar si se mantiene la aniquilación o la reducción del pan a la materia preexistente. Igualmente, tampoco se podría asignar a esta reducción o aniquilación en este sacramento una causa, ya que el efecto del sacramento queda significado por la forma, y ninguna de estas dos acciones queda significada con las palabras de la forma: *Esto es mi cuerpo.* Luego queda claro que estas opiniones son falsas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La sustancia del pan y del vino, después de la consagración, no permanece ni bajo los elementos sacramentales ni en ninguna otra parte. Ahora bien, esto no quiere decir que sea aniquilada, sino que se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Como tampoco se sigue que el

18. *De rnysteriisc.9:ML* 6,424; cf. GRACIANO, l.c. nota 16. 19. Q.21: ML 40,16. 20. Cf. ROLANDO BANDINELLI, después Papa ALEJANDRO III, *Sent., De sacram. altarís,* Ed. A.M. GIELT, Friburgo Sui, 1891, p.226: para la reducción a la materia. Y para la aniquilación cf. GUILLERMO PARÍS., en la nota 17.

aire, del que se genera el fuego, si no está aquí o allí, haya sido aniquilado.

2. *A la segunda hay que decir.* La forma que es punto de partida no se convierte en otra forma, sino que una sucede a la otra en el mismo sujeto. Por eso, la primera no permanece más que en la potencia de la materia. Pero aquí la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (c.; a.2). Luego la comparación no es válida.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque, después de la consagración, esta proposición: *la sustancia del pan es algo,* sea falsa, sin embargo, aquello en que se convierte la sustancia del pan es algo. Y, por tanto, la sustancia del pan no es aniquilada.

ARTICULO 4

¿Puede el pan convertirse en el cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.ll q. a.3 q."l; *Contr. Cent.* 4 c.63; *QuodL* 5 q.6 a.l; *Contr. Graec., Armen.,* etc., c.8; /» / *Cor.* c.ll lect.4.5

Objeciones por las que parece que el pan no puede convertirse en el cuerpo de Cristo.

1. La conversión es una mutación. Pero toda mutación requiere un sujeto, que primeramente está en potencia, y después en acto, porque, como se dice en III *Physic.*[21], *el movimiento es el acto de un ser en potencia.* Ahora bien, no se puede asignar otro sujeto a la sustancia del pan y del cuerpo de Cristo, ya que es propio de la sustancia *no estar en un sujeto,* como se dice en *Praedicamentis*[22]. Luego toda la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: la forma resultante de una conversión comienza a existir en la materia que sostenía la forma precedente, como es el caso del aire que, al convertirse en fuego, fuego que antes no existía, la forma de fuego comienza a estar en la materia del aire. Igualmente, cuando el alimento se convierte en hombre, un hombre que antes no existía, la forma de hombre comienza a estar en la materia del alimento. Luego si el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, es necesario que la forma del cuerpo de Cristo comience a estar en la materia del pan, lo cual es falso. Luego el pan no se convierte en la sustancia del cuerpo de Cristo.

3. Y también: cuando dos cosas son radicalmente opuestas, nunca se transforma una en otra, como por ej., la blancura nunca se transforma en negritud, sino que el sujeto de la blancura deviene sujeto de la negritud, como se dice en I *Physic.*[23]. Ahora bien, de la misma manera que dos formas contrarias son radicalmente opuestas, como principios que son de diferencia formal, así dos materias determinadas son radicalmente opuestas, por ser principios de diferencia material. Luego es imposible que esta materia determinada de pan se transforme en otra materia por la que el cuerpo de Cristo es individuo. Por consiguiente, es imposible que la sustancia de este pan se convierta en la sustancia del cuerpo de Cristo.

En cambio dice Eusebio Emiseno[24]: *No tiene que resultarte extraño ni imposible el hecho de que lo terreno y mortal se convierta en la sustancia de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que, como se ha dicho ya (a.2), en este sacramento está realmente el cuerpo de Cristo, y no comienza a estar en él por movimiento local, ya que el cuerpo de Cristo tampoco está allí localizado, como se deduce de lo dicho (a.l ad 3), es necesario decir que comienza a estar en el sacramento por conversión de la sustancia del pan en él.

Esta conversión, sin embargo, no es como las conversiones naturales, sino que es totalmente sobrenatural y realizada por el solo poder de Dios. Por lo que dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentes*[25]*: Es claro que la Virgen engendró al margen del orden natural. Y lo que consagramos es el cuerpo nacido de la Virgen. Por consiguiente, ¿a qué buscas orden natural en el cuerpo de Cristo, cuando el mismo Señor Jesús ha nacido de la Virgen al margen del orden natural?* Y San Juan Crisóstomo[26] comentando aquello de Jn 6,64: *Las palabras que os he dicho,* o sea, a propósito de este sacramento, *son espíritu y vida,* dice: *Es decir, son palabras espirituales que nada tienen de carnal, ni siguen un proceso natural, y a que están libres de toda necesidad terrena y de las leyes que rigen aquí abajo.*

Es claro, efectivamente, que todo agente actúa en cuanto que él tiene su ser en acto.

21. ARISTÓTELES, c.l n.6 (BK 201alO); S. TH., lect.2. 22. *Ib.,* c.3 n.1.12 (BK 2al3;3a7). 23. *Ib.,* c.5 n.2 (BK 188a31): S. TH., lect. 10.11. 24. Cf. Ps. JERÓNIMO, ep.38 *De corp. et sang. Christi:* ML 30,281; Ps. ISIDORO, *Sermones* serm.4: ML 83,1225; GRACIANO, l.c. cn.35 *Quia corpas.* 25. Cf. *De Mysteriis* c.9: ML 16,424. 26. *In loann.* homil.47: MG 59,265.

Pero todo agente creado está determinado en su obrar, ya que él pertenece a un determinado género y a una determinada especie. De ahí que su acción esté también limitada a un determinado acto. Ahora bien, la determinación de una cosa cualquiera en su ser actual es por la forma. Por consiguiente, ningún agente natural o creado tiene un poder superior al de cambiar una forma. Por eso, las conversiones que tienen lugar siguiendo el proceso de la naturaleza son formales. Pero Dios es acto infinito, como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.7 a.l; q.25 a.2). Luego su acción abarca todos los niveles del ser. Por tanto, no sólo puede producir conversiones formales, por las que diversas formas se suceden en un mismo sujeto, sino que puede producir la conversión de todo el ser por la que toda sustancia de un ser se convierte en toda la sustancia de otro.

Y esto es lo que sucede por el poder divino en este sacramento. Porque toda la sustancia del pan se convierte en toda la sustancia del cuerpo de Cristo, y toda la sustancia del vino, en toda la sustancia de la sangre de Cristo. Por donde se ve que esta conversión no es formal, sino sustancial, y no está contenida entre las conversiones que siguen el curso de la naturaleza, por lo que puede decirse que su nombre propio es el de *transustanáaáónf.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La objeción se refiere a la mutación formal, porque es propio de la forma estar en la materia o sujeto. Pero no es esto lo que sucede en la conversión de toda la sustancia. Por tanto, como esta conversión sustancial lleva consigo un cierto orden entre las sustancias, convirtiéndose una en otra, tiene en cierto modo su sujeto en cada una de las sustancias, como ocurre entre el orden y el número.

2. *A la segunda hay que decir.* También esta objeción se refiere a la conversión formal o mutación, ya que como acabamos de decir (ad 1), es necesario que la forma esté en la materia o sujeto. Sin embargo, no es esto lo que tiene lugar en la conversión de toda sustancia, bajo la cual no hay ningún otro sujeto.

3. *A- la tercera hay que decir:* La virtud de un agente finito no puede cambiar una forma en otra ni una materia en otra. Pero la virtud del agente infinito, cuyo poder abarca todos los niveles del ser, sí puede realizar esta conversión, porque tanto las dos formas como las dos materias tienen algo en común: su pertenencia al ser. Y el autor del ser puede cambiar lo que hay de ser en una a lo que hay de ser en otra, eliminando lo que distinguía a una de otra.

ARTICULO 5

¿Permanecen en este sacramento los accidentes de pany vino?[&]

Sent. 4 d.ll q.l a.l q.[a]2; d.12 q.l a.l q."2; *Contr. Geni.* 4 c.62,63,65; *Contr. Graec., Armen.,* etc., c.8; /« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento no permanecen los accidentes del pan y del vino.

1. Si se hace desaparecer lo primero, desaparece también lo que viene después. Pero la sustancia es naturalmente anterior al accidente, como se demuestra en VII *Metaphys.*[2]~'. Luego como después de la consagración no permanece la sustancia en este sacramento, parece que tampoco pueden permanecer sus accidentes.

2. Aún más: en el sacramento de la verdad no debe haber lugar para ningún engaño. Ahora bien, por los accidentes juzgamos de la sustancia. Parece, pues, que quedaría engañado el juicio humano si per-

27. ARISTÓTELES, 1.6 c.l n.6 (BK 1928a32): S. TH., 1.7 lect.1.

/ El *Cóndilo de Trento* afirma que el término «transustanciación» es «aptísimo» para designar la conversión eucarística (DS 1652). Pero se imponen dos acotaciones: 1. Que se trata de una explicación del misterio más bien por exclusión; precisa qué no es la conversión. 2. Que «sustancia» es categoría de la filosofía griega con un significado dentro de una época, mientras la presencia real es artículo de fe que rebasa todas las mediaciones conceptuales y debe ser inculturada. En este sentido fueron de suma importancia las aportaciones de la Encíclica *Mysterium fidei,* 3 de sept. 1965, matizando y precisando los términos «transustanciación, transfinalización y transignificación», para interpretar la conversión eucarística.

g. El Concilio de Trento cambia el término «accidentes» por «especies» (DS 1652). Como Santo Tomás aquí, dicho Concilio se sirve de categorías de la filosofía griega vigentes en la escolástica, pero no identifica esas mediaciones con la fe.

maneciesen los accidentes y no permaneciese la sustancia del pan. Luego esta permanencia es incompatible con este sacramento.

3. Y también: aunque la fe no esté sometida a la razón, no está contra la razón sino sobre ella, como al principio de esta obra se dijo (I q.l a.6 ad 2; a.8). Ahora bien, nuestra razón tiene su origen en los sentidos. Luego nuestra fe no debe estar contra los sentidos juzgando éstos que es pan lo que la fe cree que es la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego no conviene a este sacramento que los accidentes de pan, objeto de los sentidos, permanezcan, y la sustancia del pan no.

4. Todavía más: lo que permanece después de la conversión parece que debe ser el sujeto de la mutación. Luego si permanecen los accidentes del pan después de la conversión, parece que han de ser estos accidentes el sujeto de la conversión. Lo cual es imposible, porque *no hay accidente de otro accidente.* Luego en este sacramento no deben permanecer los accidentes del pan y del vino.

En cambio dice San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi*[28]*: Bajo los elementos de pan y vino que vemos, nosotros veneramos cosas invisibles, o sea, la carne y la sangre.*

Solución. *Hay que decir.* Consta por el testimonio de los sentidos que, después de la consagración, los accidentes del pan y del vino permanecen. Y esto lo ha dispuesto así sabiamente la divina providencia. Primero, porque no es habitual entre los hombres, sino cosa horrible, comer y beber carne y sangre humanas, se nos ofrece la carne y la sangre de Cristo bajo las especies de unos alimentos que son los más frecuentemente utilizados por los hombres, o sea, el pan y el vino. Segundo, para no exponer este sacramento a la burla de los infieles, cosa que sucedería si comiéramos al Señor en su estado físico. Tercero, para que el hecho de recibir invisiblemente el cuerpo y la sangre del Señor aumente el mérito de nuestra fe.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El efecto, como se dice en el libro *De Causis*[2]**, depende más de la primera causa que de la segunda. De ahí que por el poder de Dios, que es la primera causa de todas las cosas, puedan permanecer cosas posteriores, habiendo desaparecido las anteriores.

2. *A. la segunda hay que decir:* No hay engaño alguno en este sacramento, porque los sentidos juzgan acerca de los accidentes, y éstos están ahí en toda su realidad. Ahora bien, la inteligencia, cuyo objeto propio es la sustancia, como se dice en III *De anima*[30], es preservada del engaño por la fe.

3. *A. la tercera hay que decir.* Con esto se responde a la tercera objeción. Porque la fe no se opone a los sentidos, sino que a ella le conciernen cosas que los sentidos no pueden detectar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Propiamente hablando, esta conversión no tiene sujeto, como se ha dicho antes (a.4 ad 1). No obstante, los accidentes que permanecen, tienen una cierta semejanza con él[h].

ARTICULO 6

¿Permanece en este sacramento la forma sustancial del pan después de la consagración?

Sent. 4 di 1 q.l a.1 q."3; /«. / *Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que en este sacramento permanece la forma sustancial del pan después de la consagración.

1. Ya hemos dicho (a.5) que después de la consagración permanecen los accidentes. Pero, puesto que el pan es algo artificial, también su forma es un accidente. Luego después de la consagración, permanece.

2. Aún más: la forma del cuerpo de Cristo es su alma, pues se dice en II *De Anima*[31] que el alma es *acto del cuerpo físico que tiene vida en potencia.* Pero no puede

28. Cf. LANFRANCO, *De corp. et sang. Christi* c.13: ML 150,423: GRACIANO, l.c. cn.41 *Nos autem.* 29. ARISTÓTELES § 1. 30. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (Bic 430B28): S. TH., lect.ll. 31. *Ib.*, c.l n.5 (BK 412a27): S. TH., lect.l.

h. Según la filosofía escolástica, los accidentes sólo pueden existir en una sustancia o sujeto (dif.4). Pero como la conversión sustancial en la eucaristía es irrenunciable, se busca una solución: los accidentes de pan y de vino, que permanecen después de la consagración, «tienen cierta semejanza de sujeto» (sol.4). El instrumental filosófico no es más que una mediación muy limitada para traducir la experiencia de fe.

decirse que la forma sustancial del pan se convierta en el alma de Cristo. Luego parece que la forma sustancial del pan permanece después de la consagración.

3. Y también: la propia operación de cada cosa se deriva de su propia forma sustancial. Ahora bien, lo que permanece en este sacramento nutre y produce todos los efectos que produciría el pan. Luego la forma sustancial del pan permanece en este sacramento después de la consagración.

En cambio la forma sustancial del pan es parte de la sustancia del pan. Pero la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, como se ha dicho ya (a.2-4). Luego la forma sustancial del pan no permanece.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[32] opinaron que, después de la consagración, no sólo permanecen los accidentes del pan, sino también la forma sustancial del pan. Pero esto no puede ser. Primero, porque si permaneciese la forma sustancial, se convertiría en el cuerpo de Cristo solamente la materia del pan. Y de ahí se seguiría que la conversión no se haría a todo el cuerpo de Cristo, sino solamente a su materia. Lo cual es incompatible con la forma del sacramento que dice: *Esto es mi cuerpo.* Segundo, porque si permaneciese la forma sustancial del pan, permanecería o unida a la materia o separada de ella. Ahora bien, lo primero no puede ser, porque si permaneciese unida a la materia del pan, permanecería entonces toda la sustancia del pan, lo cual está en contradicción con lo dicho (a.2). Pero tampoco puede permanecer unida a otra materia, porque cada forma está unida a la propia materia. Y si permaneciera separada de la materia, ya sería una forma actualmente inteligible, y también inteligente, porque todas las formas separadas de la materia son así. Tercero, esa permanencia sería inconciliable con este sacramento, porque los accidentes del pan permanecen en este sacramento para que se vea bajo ellos el cuerpo de Cristo, pero no en su figura física, como más arriba se ha dicho (a.5). Por consiguiente, hay que decir que la forma sustancial del pan no permanece.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Nada hay que impida hacer artificialmente algo cuya forma no sea accidental, sino forma sustancial. Artificialmente, por ejemplo, pueden producirse ranas y serpientes, ya que la artesanía no produce estas formas por su propia virtud, sino por virtud de los principios naturales. Y así es como el panadero produce la forma sustancial del pan, por la virtud del fuego que cuece la masa, hecha de harina y de agua.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es la forma del cuerpo, y es lo que confiere a éste toda la estructura del ser perfecto, como es el ser, el ser corpóreo, el ser animado, etc. La forma del pan se convierte, pues, en la forma del cuerpo de Cristo para darle el ser corpóreo, pero no para darle el ser animado con tal alma.

3. *A la tercera hay que decir.* Algunas de las operaciones del pan proceden de él por razón de sus accidentes, como es el impresionar nuestros sentidos. Y estas operaciones se encuentran en los elementos del pan después de la consagración, puesto que permanecen los accidentes. Otras operaciones, sin embargo, proceden del pan por razón de la materia, como es el convertirse en otro, o por razón de la forma sustancial, como es la operación derivada de su especie, por ejemplo, *vigorizar el corazón del hombre*. Y tales operaciones se encuentran en este sacramento no porque permanezca la forma o la materia, sino porque se comunican milagrosamente a los accidentes, como se dirá después (q.77 a.3 ad 2.3; a.5.6).

ARTICULO 7

Esta conversión, ¿es instantánea o se hace paulatinamente?

Sent. 4 d.11 q.1 a.2 q.ª2; *Quodl. 1* q.4 a.2

Objeciones por las que parece que esta conversión no es instantánea, sino que se hace paulatinamente.

1. En esta conversión está primeramente la sustancia del pan, y después la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego no están las dos en el mismo instante, sino en dos instantes. Pero entre dos instantes hay un tiempo intermedio. Luego esta conversión se hace en el proceso de un tiempo que transcurre entre el último instante en que está presente el pan y el primer instante en que está presente el cuerpo de Cristo.

32. Discuten la cuestión ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.28 m.2; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.9 p.1 q.3; ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.11 a.2.

2. Aún más: en toda conversión hay un hacerse y un estar hecho. Pero estas dos cosas no se dan a la vez, porque lo que se hace no es todavía, y lo que está hecho ya es. Luego en esta conversión hay un antes y un después. Luego no puede ser instantánea, sino sucesiva.

3. Y también: San Ambrosio dice en su libro *De Sacramentasz* que este sacramento *se realiza con laspalabras de Cristo.* Pero estas palabras se pronuncian sucesivamente. Luego esta conversión se hace sucesivamente.

En cambio esta conversión se realiza por el poder infinito, y es propio de este poder obrar instantáneamente.

Solución. *Hay que decir:* Una mutación puede ser instantánea por tres razones. Primera, por parte de la forma que es punto de llegada en esta mutación. Porque si se trata de una forma que admite un más y un menos, como es la salud, el sujeto la adquiere de modo sucesivo. Pero como la forma sustancial *no admite un más y un menos,* su introducción en la materia es instantánea. Segunda, por parte del sujeto, que a veces se va preparando gradualmente para recibir la forma, como es el caso del agua que se va calentando poco a poco. Pero cuando el sujeto está en la última disposición para recibir la forma, súbitamente la recibe. Así, un cuerpo diáfano se ilumina instantáneamente. Tercera, por parte del agente de poder infinito, que puede disponer la materia para recibir la forma instantáneamente, como lo que se lee en Me 7,34-35, cuando Cristo dijo: *Efetá, que significa abrir, y al instante se abrieron los oídos del hombre, y se le soltó la traba de la lengua.*

Y por estas tres razones esta conversión es instantánea. Primero, porque la sustancia del cuerpo de Cristo, punto de llegada de esta conversión, no admite un más y un menos. Segundo, porque en esta conversión no hay un sujeto que se vaya preparando sucesivamente. Tercero, porque se realiza por el poder infinito de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Hay algunos [34] que no conceden que entre dos instantes haya un tiempo intermedio. Esto tiene lugar —dicen ellos— entre dos instantes que pertenecen al mismo movimiento, pero no entre dos instantes que se refieren a movimientos distintos. Así, entre el instante que señala el fin del reposo y el otro instante que señala el principio del movimiento, no hay un tiempo intermedio. Pero en esto se equivocan. Porque la identidad del tiempo y del instante, o su diversidad, no se toman por relación a cualquier movimiento, sino por relación al primer movimiento del cielo, que es la medida de todo el movimiento y de todo el reposo.

Por eso, otros [35] conceden la existencia del tiempo intermedio en el tiempo que mide el movimiento dependiente del movimiento del cielo. Ahora bien, hay movimientos no dependientes del movimiento del cielo, y que no están mensurados por él, como se dijo en la *Primera Parte* (q.53 a.3) hablando del movimiento de los ángeles. Por eso, entre dos instantes correspondientes a estos movimientos, no hay un tiempo intermedio. Pero esto no hace al caso. Porque, aunque esta conversión, de suyo, no tenga relación con el movimiento del cielo, sigue, sin embargo, a la pronunciación de las palabras, pronunciación que necesariamente está mensurada por el movimiento del cielo. Por tanto, es indispensable que entre dos instantes cualesquiera de la conversión haya un tiempo intermedio.

Por eso, otros [36] afirman que el último instante en que está presente el pan, y el primero en que está presente el cuerpo de Cristo, son dos con relación a las realidades medidas, pero es uno solo con relación al tiempo mensurante, como, cuando dos líneas se tocan, son dos puntos por parte de las dos líneas, pero es uno solo por parte del lugar que las contiene. Pero aquí el caso es distinto. Porque el instante y el tiempo no es una medida intrínseca en los movimientos particulares, como lo es la línea y el punto en los cuerpos, sino sólo extrínseca, como lo es el lugar para los cuerpos.

Por eso, otros [37] dicen que el instante es idéntico en la realidad, aunque la mente lo conciba como doble. Pero de aquí se seguiría que dos cosas realmente opuestas coexistirían en el mismo sujeto. Porque la duplicidad mental de los instantes no haría variar la realidad.

Por consiguiente, hay que decir que, como ya hemos dicho (a.3), esta conversión

33. L.4 c.: ML 16,459. 34. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 4* d.11 a.3; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.11 p.1 a. unic. q.5. 35. PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.11 q.1 a.4. 36. Véanse referencias en notas 34 y 35. 37. Cf. ALEJANDRO DE HALES, o.c. p.4 q.38 m.8; cf. notas 34 y 35.

se realiza por las palabras de Cristo, proferidas por el sacerdote, de tal modo que el último instante de la pronunciación de las palabras es el primer instante en que está presente el cuerpo de Cristo en el sacramento. Y en todo el tiempo anterior está allí la sustancia del pan. En este tiempo no se puede considerar un instante que precedería inmediatamente al último, porque el tiempo, como se prueba en VI *Physic.* , no se compone de instantes que se suceden unos a otros. En consecuencia, puede precisarse un instante en que el cuerpo de Cristo está presente, pero no se puede precisar el último instante de la presencia del pan, aunque sí se puede precisar un último tiempo. Por lo demás, esto es lo que acontece también en las mutaciones naturales, como demuestra el Filósofo en VIII *Physicontm*[39].

2. *A la segunda hay que decir* En las mutaciones instantáneas hay coincidencia entre el hacerse y el estar hecho, como la hay entre iluminarse y estar iluminado. En estas mutaciones, en efecto, se dice estar hecho en cuanto que ya es, y se dice hacerse en cuanto que antes no era.

3. *A la tercera hay que decir:* Esta conversión, como se ha dicho ya (ad 1), se realiza en el último instante en que se pronuncian las palabras, porque es entonces cuando se completa su significado, un significado que es eficaz en las formas de los sacramentos. Y de aquí no se sigue que esta conversión sea sucesiva.

ARTICULO 8

¿Es verdadera la proposición «del pan se hace el cuerpo de Cristo?»

Seat. 4 d.ll q.l a.4

Objeciones por las que parece que la proposición *del pan se hace el cuerpo de Cristo* es falsa.

1. Todo aquello de lo cual se obtiene otra cosa, se hace esa cosa. Pero no viceversa. Decimos, en efecto, que de lo blanco se hace el negro, y que lo blanco se hace negro. Pero, aunque digamos que un hombre se hace negro, no decimos, sin embargo, que del hombre se hace lo negro, como consta en I *Physic.* [40]. Por tanto, si es verdad que del pan se hace el cuerpo de Cristo, también será verdad que el pan se hace el cuerpo de Cristo, lo cual parece falso, porque el pan no es el sujeto de ese cambio, sino su punto de partida. Luego no es verdad que del pan se hace el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: el hacerse termina en el ser o en estar hecho. Pero esta proposición no es verdadera: *El pan es el cuerpo de Cristo,* ni ésta: *El pan se ha hecho el cuerpo de Cristo,* ni esta otra: *El pan será el cuerpo de Cristo.* Luego parece que tampoco es verdadera la proposición: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

3. Y también: todo aquello de lo cual se hace una cosa, se convierte en la cosa que se hace de ello. Pero esta proposición parece que es falsa: *El pan se convierte en el cuerpo de Cristo,* ya que esta conversión parece que es más milagrosa que la creación, hablando de la cual, sin embargo, no se dice que el no ser se convierta en el ser. Luego parece que también esta proposición: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo* es falsa.

4. Todavía más: una cosa de la cual se hace otra, puede ser esa otra. Pero esta proposición es falsa: *El pan puede ser el cuerpo de Cristo.* Luego también ésta es falsa: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentisz: Cuando viene la consagración, del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Esta conversión del pan en el cuerpo de Cristo es en cierto aspecto semejante a la creación y a la transmutación natural, y, en otro aspecto, difiere de las dos. Es, efectivamente, común a las tres la sucesión de términos, o sea, el que una cosa venga después que otra. Porque en la creación viene el ser después del no ser: en este sacramento viene el cuerpo de Cristo después de la sustancia del pan; y en la transmutación natural viene lo blanco después de lo negro, o el fuego después del aire. Y es común a ellas también el que los términos no coexisten a la vez.

La conversión de que hablamos es semejante a la creación porque en ninguna de las dos hay un sujeto común para ambos extremos: al contrario de lo que ocurre en las transmutaciones naturales.

No obstante, esta conversión tiene semejanza con las transmutaciones naturales en dos cosas, aunque de modo diverso. Primera, porque en ambas uno de los extremos

38. ARISTÓTELES, c.l n.2 (Bic 231b9): S. TH, lect.l. 39. *Ib.* c.8 n.6 (BK 263b9): S. TH., lect.17. 40. *Ib.* c.5 n.3 (BK 188a35): S. TH., lect.l0. 41. Cf. nota 33.

se cambia en el otro, como el pan se cambia en el cuerpo de Cristo, y el aire, en el fuego; mientras que el no ser no se convierte en el ser. Sin embargo, este cambio se realiza de distinta manera en una y en otra. Porque en el sacramento toda la sustancia del pan se cambia en todo el cuerpo de Cristo, mientras que en la transmutación natural la materia de una cosa recibe la forma de otra, una vez desechada la forma precedente. Segunda, en la una y en la otra permanece algo que les es común, lo cual no sucede en la creación. Hay, sin embargo, diferencias. Porque en la transmutación natural permanece la misma materia o sujeto, mientras que en este sacramento permanecen los mismos accidentes.

Pues, por todas estas razones, se colige que nuestro lenguaje en cada caso debe ser muy diferente. Puesto que, efectivamente, en ninguno de los tres casos coexisten simultáneamente los extremos, o sea, los puntos de partida y de llegada, en ninguno de los tres casos puede predicarse un extremo del otro con el verbo sustantivo de presente, por lo que no decimos: *el no ser es ser,* o *el pan es el cuerpo de Cristo,* o *el aire es fuego,* o *lo blanco es negro.*

Pero teniendo en cuenta que los extremos se suceden, en los tres casos podemos utilizar la preposición *de* para designar la sucesión. Podemos, en efecto, decir con propiedad y verdad: *del no ser se hace el ser, del pan se hace el cuerpo de Cristo, del aire se hace el fuego,* y *de lo blanco se hace lo negro.*

Pero, puesto que en la creación uno de los dos extremos no se cambia en el otro, hablando de ella no podemos utilizar la palabra *conversión* diciendo que *el no ser se convierte en el ser*. Pero sí que podemos utilizarla en este sacramento y en las transmutaciones naturales. Mas, como en este sacramento toda una sustancia se cambia en toda otra sustancia, a esta conversión se la llama propiamente *transustanciación.*

Más aún. Puesto que en esta conversión no hay sujeto, todo lo que acontece en la conversión natural por razón del sujeto no es aplicable a esta conversión. En primer lugar, es claro que la potencia de pasar a un término opuesto, presupone la existencia de un sujeto, por cuya razón decimos que *lo blanco puede ser negro* o *el aire puede ser fuego,* aunque esta segunda expresión no sea tan propia como la primera, porque el sujeto de lo blanco, en el que está la potencia para la negrura, es toda la sustancia de lo blanco, y la blancura no es parte de esta sustancia; mientras que el sujeto de la forma del aire es parte de la sustancia del aire. Por lo que decir: *el aire puede ser fuego* es una proposición verdadera por sinécdoque, o sea, tomando la parte por el todo. Porque en esta conversión, como en la creación, no hay sujeto común, por lo que no se dice que un extremo puede ser otro. Por ejemplo, no se dice que *el no ser puede ser ser* o que *el pan puede ser el cuerpo de Cristo.* Y, por la misma razón, no se puede decir con propiedad que *¿leí no ser se hace el ser,* o que *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* porque la preposición *de* indica una causa consustancial, y tal consustancialidad de los extremos en las transmutaciones naturales depende de idéntico sujeto. Y, por la misma razón, no está permitido decir que *el pan será el cuerpo de Cristo* o que *el pan se haga el cuerpo de Cristo,* como tampoco, hablando de la creación, puede decirse que *el no ser será el ser* o que *el no ser se haga el ser,* porque esta manera de hablar tiene lugar en las mutaciones naturales por razón del sujeto, como cuando decimos que *lo blanco se hace negro* o que *lo blanco será negro.*

Pero, porque en este sacramento, después de la conversión, queda algo de lo que había antes, o sea, los accidentes del pan, como se ha dicho ya (a.5), pueden admitirse con cierta semejanza algunas de las locuciones siguientes: *El pan sea el cuerpo de Cristo,* o *el pan será el cuerpo de Cristo,* o *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* con tal de que con el nombre *pan* no se sobreentienda la sustancia del pan, sino en general *esto que se contiene bajo los elementos de pan,* bajo los cuales primeramente estaba contenida la sustancia de] pan, y, después, el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aquello de lo cual se hace otra cosa, algunas veces indica el sujeto juntamente con uno de los extremos de la mutación, como cuando decimos *de lo blanco se hace lo negro.* Otras veces, sin embargo, indica solamente lo opuesto o el otro extremo, como cuando se dice: *de la mañana se hace el día.* En estos casos no se quiere decir que esto se hace aquello, o sea, que *de la mañana se haga el día.* Y lo mismo sucede aquí. Aunque propiamente se diga que *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* no es propia, sin embargo, la expresión *el pan se hace cuerpo de Cristo,* sino solamente semejante, como se ha dicho (c.).

2. *A la segunda hay que decir.* Aquello de lo cual se hace una cosa, alguna vez será esa

cosa por razón del sujeto presupuesto. Y, por eso, como en la conversión sacramental no se da este sujeto, la comparación no vale.

3. *A. la tercera hay que dedr:* En esta conversión hay cosas más difíciles que en la creación, en la que solamente es difícil esto: que hay algo que se hace de nada, lo cual, sin embargo, pertenece al modo propio de obrar de la causa primera, que no presupone nada para su actuación. Pero en esta conversión no solamente es difícil que este todo se convierta en otro todo, de modo que nada quede del anterior, cosa que no pertenece al modo común de producirse una cosa, sino que tiene esta otra dificultad, y es que permanecen los accidentes una vez desaparecida la sustancia, y muchas más, de las que hablaremos después (q.77). A pesar de todo, la palabra *conversión* es aceptable para este sacramento, mientras que para la creación, no, como se ha dicho (c.).

4. *A. la cuarta hay que decir.* Como ya se ha dicho (Ib.), la potencia de ser una cosa u otra radica en el sujeto, sujeto que en esta conversión no se da. Por eso no se puede decir que el pan puede ser el cuerpo de Cristo, ya que la conversión sacramental no se hace por la potencia pasiva de la creatura, sino por la sola potencia activa de Dios.

CUESTIÓN 76

El modo de estar Cristo en este sacramento

Ahora nos corresponde tratar del modo de estar Cristo en este sacramento (cf. q.74 introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Está Cristo por entero en este sacramento?—2. ¿Está Cristo por entero en cada una de las especies?—3. ¿Está Cristo por entero bajo cada parte de las especies?—4. ¿Se encuentran en este sacramento las dimensiones totales del cuerpo de Cristo?—5. ¿Está el cuerpo de Cristo en este sacramento localmente?—6. ¿Se mueve el cuerpo de Cristo al mover la hostia o el cáliz después de la consagración?—7. ¿Puede ser visto el cuerpo de Cristo con los ojos en este sacramento?—8. ¿Permanece el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento cuando milagrosamente se aparece bajo la forma de niño o de carne?

ARTICULO 1

¿Está contenido Cristo por entero en este sacramento?

Seat. 4 d.10 a.2 q."1.2; *Contr. Gent. 4* c.64; *Quodl. 1* q.4 a.l; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.6 lect.6; *In 7 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no está contenido por entero en este sacramento.

1. Cristo comienza a estar en este sacramento por la conversión del pan y del vino. Pero es claro que el pan y el vino no se pueden convertir ni en la divinidad de Cristo ni en su alma. Ahora bien, como se ha dicho ya (q.2 a.5; q.5 a.1-3), Cristo se compone de estas tres sustancias: la divinidad, el alma y el cuerpo. Luego parece que Cristo no está por entero en este sacramento.

2. Aún más: Cristo está en este sacramento para alimento de los fieles, un alimento que consta de comida y bebida, como queda dicho (q.74 a.l). Pero dice el Señor en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida j mi sangre es verdadera bebida.* Luego en este sacramento se contiene sólo la carne y la sangre. Pero el cuerpo de Cristo se compone también de otras partes, como los nervios, los huesos, etc. Luego en este sacramento no está contenido Cristo por entero.

3. Y también: un cuerpo de grandes dimensiones no puede ser contenido, todo entero, en otro de dimensiones menores. Pero las dimensiones del pan y del vino consagrados son mucho menores que las dimensiones propias del cuerpo de Cristo. No es posible, por tanto, que Cristo esté por entero en este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en su libro *De Oficiisz: Cristo está en este sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario confesar según la fe católica que Cristo está por entero en este sacramento. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que cada una de las partes de Cristo se encuentra en este sacramento de dos maneras: una, por la propia virtud del sacramento; otra, por la natural concomitancia. En virtud del sacramento, está bajo las especies de este sacramento aquello en lo que se convierte la preexistente sustancia del pan y del vino, tal y como queda significado en las palabras de la forma, que aquí, como en los otros sacramentos, son eficaces, como cuando se dice: *Esto es mi cuerpo, Esta es mi sangre.* Por natural concomitancia, sin embargo, está en este sacramento aquello que realmente está unido a lo que es punto de llegada en la conversión. Porque cuando dos cosas están realmente unidas, donde está una realmente, ha de estar la otra también. Solamente el pensamiento puede separar las cosas que realmente están unidas ".

1. GRACIANO, *Demtum* p.3 d.2 cn.40 *Ante benedictione..*

a. Primero se confiesa la verdad de fe: «Cristo entero está en este sacramento». Como, por otra parte, los sacramentos «causan lo que significan» (q.62 a.l sol.l) y en las palabras de la consagración

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la conversión del pan y del vino no tienen como punto de llegada la divinidad ni el alma de Cristo, es lógico que la divinidad y el alma de Cristo no se encuentren en este sacramento en virtud del sacramento, sino por real concomitancia. Puesto que la divinidad nunca abandonó el cuerpo asumido, donde quiera que está el cuerpo de Cristo es necesario que esté también su divinidad. Por eso se lee en el Concilio de Efeso[2]: *Nos hacemos partícipes del cuerpo y de la sangre de Cristo no por ingerir una carne común ni la de un varón santificado y unido al Verbo a título de honor, sino por ingerir una carne verdaderamente vivificadora, que se ha hecho la carne propia del mismo Verbo.*

El alma, sin embargo, fue realmente separada del Verbo, como ya se dijo (q.50 a.5). Y, por eso, si se hubiese celebrado este sacramento en el triduo de la muerte, el alma no hubiese estado allí ni en virtud del sacramento ni por la real concomitancia. Pero, como *Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere.,* como se dice en Rom 6,9, su alma siempre está realmente unida a su cuerpo. Por lo que en este sacramento el cuerpo se hace presente en virtud del sacramento, mientras que el alma está presente por real concomitancia *.

2. *A. la segunda hay que decir:* En virtud del sacramento, en este sacramento se contiene, en lo que se refiere a los alimentos del pan, no solamente la carne, sino todo el cuerpo de Cristo, o sea, los huesos, los nervios, etc. Y esto se deduce por la forma de este sacramento, en la que no se dice *ésta es mi carne,* sino *esto es mi cuerpo.* Y, por eso, cuando dice el Señor en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida,* la palabra *carne* se toma allí por todo el cuerpo, ya que, hablando de comer, parece que la palabra carne se acomoda mejor al uso humano. De hecho, los hombres comen de ordinario carne de animales, no huesos ni partes semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha dicho ya (q.75 a.5), después de la conversión del pan en el cuerpo de Cristo, y del vino en su sangre, los accidentes de ambos permanecen. De donde se deduce que las dimensiones del pan y del vino no se convierten en las dimensiones del cuerpo de Cristo, sino que la conversión se hace de sustancia a sustancia. Y así, la sustancia del cuerpo de Cristo o de su sangre está en este sacramento en virtud del sacramento, pero no las dimensiones del cuerpo y de la sangre de Cristo. Por consiguiente, el cuerpo de Cristo está en el sacramento a modo de sustancia y no a modo de cantidad. Ahora bien, la totalidad propia de la sustancia se contiene indiferentemente en una cantidad grande o pequeña, como toda la naturaleza del aire se contiene en un volumen grande o pequeño de aire, y como toda la naturaleza humana se contiene en un hombre grande o pequeño. Luego también toda la sustancia del cuerpo de Cristo y de su sangre se contiene en este sacramento después de la consagración, de la misma manera que antes de la consagración se contenía alH la sustancia del pan y del vino.

ARTICULO 2

¿Está Cristo contenido por entero bajo cada una de las especies?

Infra q.78 a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.10 a.2 q."l; *Contr. Gent.* 4 c.64; *In loan»,* c.6 lect.6; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no está contenido por entero bajo cada una de las especies.

1. Este sacramento está destinado a la salvación de los fieles, no por virtud de las especies, sino en virtud de quien está contenido en las especies, porque las especies ya existían antes de la consagración, a partir de la cual tiene poder este sacramento. Luego si una especie no contiene nada que no contenga otra, y Cristo por entero está contenido en la una y en la otra, parece que cada una de las dos es superflua.

2. Aún más: acabamos de decir (a.l ad 2) que con el nombre de *carne* se sobreentienden también las otras partes del cuerpo humano, como dice Aristóteles en el libro *A.nimaliumz.* Luego si la sangre de Cristo se

2. P.l c.26; CIRILO ALEJAND., ep.27 *Ad Nestorium:* MG 77,113. 3. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 1.1 c.4 n.3 (BK 489a30); *Depart. animal.* 1.2 c.2 (Bic 647bl2).

b. Aunque hoy el conocimiento de los evangelios nos permite revisar este punto, se ve la lógica del discurso según lo dicho en el cuerpo del artículo y de acuerdo con la visión antropológica greco-latina.

contiene en la especie de pan, como se contiene en ella las otras partes del cuerpo, no debería consagrarse la sangre por separado, como tampoco se consagran separadamente las otras partes del cuerpo.

3. Y también: lo que ya está hecho no puede hacerse de nuevo. Pero el cuerpo de Cristo ya comenzó a estar en este sacramento por la consagración del pan. Luego no puede comenzar a estar de nuevo por la consagración del vino. Por lo que en la especie del vino no estará contenido el cuerpo de Cristo ni, en consecuencia, Cristo por entero. Luego Cristo no está contenido por entero en cada una de las especies.

En cambio dice la *Glosa"*, comentando las palabras *cáliz* etc., de 1 Cor 11,25, que *bajo una y otra espede,* o sea, del pan y del vino, *se recibe lo mismo.* Por consiguiente, parece que Cristo está por entero bajo una y otra especie.

Solución. *Hay que decir:* Por lo que se ha dicho antes (a.l), ha de afirmarse con toda seguridad que Cristo está por entero bajo cada una de las especies del sacramento, aunque de diverso modo. Porque bajo los elementos del pan está el cuerpo de Cristo en virtud del sacramento, mientras que la sangre está por real concomitancia, como se ha dicho antes respecto del alma y de la divinidad de Cristo. Y bajo las especies del vino está la sangre de Cristo en virtud del sacramento, mientras que el cuerpo está por real concomitancia, como el alma y la divinidad, ya que ahora la sangre de Cristo no está separada de su cuerpo como lo estuvo en el tiempo de la pasión y de la muerte. Por lo que si entonces se hubiese celebrado este sacramento, hubiese estado bajo las especies de pan el cuerpo sin la sangre, y bajo las especies de vino la sangre sin el cuerpo, porque así es como estaba en la realidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cristo está por entero bajo cada una de las especies, y no sin razón. Porque, en primer lugar, esto sirve para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada de su cuerpo, por lo que en la forma de la consagración de la sangre se menciona su derramamiento. En segundo lugar, esto es congruente con el uso del sacramento, de tal manera que separadamente se ofrezca a los fieles el cuerpo de Cristo como comida, y la sangre, como bebida. En tercer lugar, por lo que se refiere al efecto. Ya hemos visto anteriormente (q.74 a.l) que *el cuerpo se nos da para la salud del cuerpo, y la sangre para la salud del alma.*

2. *A. la segunda hay que decir:* En la pasión de Cristo, de la que este sacramento es memorial, las otras partes del cuerpo no fueron separadas las unas de las otras, como la sangre, sino que el cuerpo permaneció íntegro, en conformidad con las palabras del Ex 12,46: *No le quebraréis ningún hueso.* Por eso, en este sacramento se consagra la sangre separadamente del cuerpo, pero no una parte separadamente de la otra.

3. *A. la tercera hay que decir* Como se acaba de decir (c.), el cuerpo de Cristo no está bajo la especie del vino en virtud del sacramento, sino por real concomitancia. Y, por eso, por la consagración del vino no se hace allí presente el cuerpo de Cristo directamente, sino por concomitancia.

ARTICULO 3

¿Está Cristo por entero bajo cada parte de las especies de pan o de vino?

Sent. 4 d.10 a.3 q."3; *Contr. Cent. 4* c.67; *Quodl. 1* q.4 a.l; *InMatth.* c.26; *In / Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no está por entero bajo cada parte de las especies de pan o de vino.

1. Esas especies pueden dividirse hasta el infinito. Luego si Cristo estuviese por entero en cada una de ellas, estaría infinitas veces en este sacramento. Lo cual es inadmisible, porque lo infinito es incompatible no sólo con la naturaleza, sino también con la gracia.

2. Aún más: puesto que el cuerpo de Cristo es un cuerpo orgánico, tiene partes proporcionalmente distanciadas, ya que en un cuerpo orgánico siempre se da una determinada distancia entre cada una de sus partes, como la que tiene lugar entre un ojo y otro, o entre un ojo y el oído. Pero esto sería imposible si en cada parte de las especies estuviese Cristo por entero, porque entonces sucedería que en cada parte de las especies estaría cualquier parte de su cuerpo, con lo que resultaría que donde estuviese una parte estaría también otra. Luego es imposible que esté Cristo por entero en

4. *Ordin.* A. LOMBARDI: ML 191,1645.

cada una de las partes de la hostia o del vino que contiene el cáliz.

3. Y también: el cuerpo de Cristo conserva siempre la verdadera naturaleza de cuerpo, y no se convierte en espíritu. Ahora bien, es esencial a la noción de cuerpo que sea una *cantidad que tiene posición,* como se dice en *Praedicamentis*[5]. Pero pertenece a la esencia de la cantidad el que las diversas partes ocupen diversas partes de un lugar. Luego es imposible, por lo que parece, que esté Cristo por entero bajo cada parte de las especies.

En cambio dice San Agustín en un *Sermón*[6]: *Cada uno recibe a Cristo el Señor, y él está por entero en cada porción. No disminuye en cada fragmento, sino que se da todo entero en cada uno de ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho ya (a.l ad 3), puesto que en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo se hace presente en virtud del sacramento, y su cantidad dimensiva, por real concomitancia, el cuerpo de Cristo está en este sacramento a modo de sustancia, esto es, como está la sustancia presente bajo las propias dimensiones, y no según sus dimensiones, o sea, no como está la cantidad dimensiva de un cuerpo en la cantidad dimensiva de un lugar. Ahora bien, está claro que la naturaleza de la sustancia está toda ella en cada parte de las dimensiones que la contienen, como en cada una de las partes del aire está toda la naturaleza del aire, y en cada una de las partes del pan está toda la naturaleza del pan. Y esto vale para el caso en que las dimensiones están, de hecho, divididas, como cuando se divide el aire, o se corta el pan, y también para el caso en que las dimensiones no están divididas y sean divisibles en potencia. Está claro, por tanto, que Cristo está presente por entero bajo cada parte de las especies del pan, aunque la hostia no se parta, y no sólo cuando se parte, como dicen algunos[7], ilustrando su opinión con el ejemplo de la imagen que aparece en el espejo, que es una si el espejo está entero, mientras que si el espejo está roto aparecen tantas imágenes cuantos son los trozos del espejo. Pero la comparación no vale. Porque la multiplicación de las imágenes en el espejo roto depende de las diversas refracciones a las distintas partes del espejo, mientras que aquí no hay más que una consagración por la que el cuerpo de Cristo está presente en el sacramento[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El número sigue a la división. Por consiguiente, mientras que la cantidad permanece indivisa, ni la sustancia de una cosa está varias veces bajo las propias dimensiones, ni tampoco el cuerpo de Cristo bajo las dimensiones del pan. Por tanto, tampoco infinitas veces, sino tantas veces cuantas sean las partes en que se divide.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa determinada distancia entre las partes de un cuerpo orgánico está fundada en la cantidad dimensiva del mismo. Ahora bien, la naturaleza de la sustancia precede también a la cantidad dimensiva. Y, puesto que la conversión del pan tiene como punto de llegada directamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y este cuerpo de Cristo está propia y directamente como sustancia en este sacramento, esa distancia entre las partes del cuerpo orgánico se encuentra sin duda en el cuerpo de Cristo verdadero. Pero este cuerpo no se relaciona con este sacramento en base a estas distancias, sino en base a su propia sustancia, como se ha dicho ya (c.; a.l ad 1).

3. *A. la tercera hay que decir.* El argumento parte de la naturaleza del cuerpo que tiene una cantidad dimensiva. Pero ya hemos dicho (c.; ad 2) que el cuerpo de Cristo no se relaciona con este sacramento en base a la cantidad dimensiva, sino en base a la sustancia.

5. ARISTÓTELES c.4 n.8 (BK 5a23). 6. Cf. GREG. MAGNO, *Sacramentarium* praef. dom. V post Theophaniam: ML 78,48; GRACIANO, l.c. cn.77 *Singuli.* 7. Cf. INNOCENT. III, *De sacro altarís mysterio* 1.4 c.8: ML 217,861; GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* p.4 tr. *De sacram. Euchar.* c.4 q.l.

c. Normalmente, la sustancia se manifiesta en los accidentes que la determinan. Pero la conversión eucarística tiene como término directo «la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo» (a.3 sol.3; a.4 c.), y sólo ahí están presentes las dimensiones y demás accidentes «por real concomitancia» (a.4 c.); y por mediación de la sustancia (a.4 sol.3; a.5 sol.3; a.7 c.).

ARTICULO 4

¿Está en este sacramento toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.10 a.2 q.''3.4; *Contr. Gent.* 4 c.63,64,67; *QuodL 7* q.4 a.l

Objeciones por las que parece que en este sacramento no está toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

1. Acabamos de decir (a.3) que el cuerpo de Cristo está contenido por entero bajo cada una de las partes de la hostia-consagrada. Pero no hay cantidad dimensiva que esté contenida toda ella en un todo y en cada una de las partes de ese todo. Luego es imposible que la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo esté contenida en este sacramento.

2. Aún más: es imposible que dos cantidades dimensivas ocupen el mismo lugar, aunque una esté separada y la otra unida a su cuerpo natural, como explica el Filósofo en III *Metaphys.*[8]. Pero en este sacramento permanece la cantidad dimensiva del pan, como se ve a simple vista. Luego ahí no está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

3. Y también: si colocamos dos cantidades dimensivas desiguales, la una junto a la otra, la mayor sobrepasa a la menor. Pero la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo es mucho mayor que la cantidad dimensiva de la hostia consagrada. Luego, si en este sacramento está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo y la cantidad dimensiva de la hostia, la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo sobrepasará la cantidad de la hostia. Una cantidad de la que no está ausente, sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego la sustancia del cuerpo de Cristo estará en el sacramento también fuera de las especies del pan. Lo que es inadmisible, puesto que la sustancia del cuerpo de Cristo no está en este sacramento más que por la consagración del pan, como se ha dicho ya (a.2). Es imposible, por tanto, que esté en este sacramento toda la cantidad del cuerpo de Cristo.

En cambio la cantidad dimensiva de cualquier cuerpo forma un solo ser con su sustancia, y nunca se separa de ella. Pero en este sacramento está toda la sustancia del cuerpo de Cristo, como se ha dicho antes (a. 1.3). Luego en él está también toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l), cada una de las partes de Cristo está en este sacramento de dos modos: uno, en virtud del sacramento; otro, por natural concomitancia. En virtud del sacramento, no se encuentra, ciertamente, en este sacramento la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo. Porque en virtud del sacramento se encuentra en él lo que directamente es el punto de llegada de la conversión. Ahora bien, la conversión que tiene lugar en este sacramento tiene como punto de llegada directamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y no sus dimensiones. Lo cual se demuestra por el hecho de que la cantidad dimensiva permanece después de la consagración, cambiándose solamente la sustancia. Con todo, puesto que la sustancia del cuerpo de Cristo no queda despojada realmente de su cantidad dimensiva ni de los otros accidentes, por real concomitancia está en este sacramento toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo y todos los demás accidentes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El modo de existir de una cosa se determina por lo que en ella son factores esenciales, y no meramente accidentales. Un cuerpo, por ejemplo, está presente en la retina por su blancura, pero no por su dulzura, aunque acontezca que el cuerpo es blanco y dulce. Esto quiere decir que la dulzura está en la retina a modo de blancura, y no en cuanto dulce. Pues bien, puesto que en virtud del sacramento está presente en el altar la sustancia del cuerpo de Cristo, y su cantidad dimensiva está presente por real concomitancia y como accidentalmente, esta cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo está en este sacramento no según el modo que corresponde a la cantidad: a saber, toda en el todo y cada parte en cada parte, sino que está allí a modo de sustancia, a cuya naturaleza corresponde el estar toda en el todo, y toda en cada parte.

2. *A. la segunda hay que decir:* Dos cantidades dimensivas no pueden ocupar naturalmente el mismo lugar a la vez, de tal modo que las dos estén según el modo propio de la cantidad dimensiva. Ahora bien, en este sacramento la cantidad dimensiva del pan está según su modo propio, o sea, según sus dimensiones mensurables, mientras que la cantidad dimensiva del

8. ARISTÓTELES, 1.2 n.21 (BK 998a7): S. TH., 1.3 lect.7.

cuerpo de Cristo está según el modo de la sustancia, como se ha dicho ya (a.l).

3. *A. la tercera hay que decir:* La cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo no está en este sacramento según sus dimensiones mensurables, que es el modo propio de estar una cantidad, a lo cual pertenece el que una cantidad mayor sobrepase a una menor. Esta cantidad está aquí del modo expuesto (ad 1.2).

ARTICULO 5

¿Está el cuerpo de Cristo ¿ocalmente en este sacramento?

Supra q.75 a.l ad 3; *Sent.* 4 q.10 a.l ad 5ss; a.2 q."3 ad 4; a.3 q."1.2; *Contr. Geni.* 4 c.62,64,67; Opuse. 11, *De 36Art.,&33*

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo está localmente en este sacramento.

1. Estar en algún sitio delimitada y circunscriptivamente forma parte de lo que se llama estar localmente. Es así que el cuerpo de Cristo parece estar delimitadamente en este sacramento, porque así es como está donde están las especies del pan o del vino sin estar en las otras partes del altar. Y parece, además, que está circunscriptivamente porque así es como está en la superficie de la hostia consagrada sin sobrepasarla ni ser sobrepasado por ella. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

2. Aún más: el lugar de las especies del pan no está vacío, porque la naturaleza aborrece el vacío. Pero tampoco está en él la sustancia del pan, como se ha dicho antes (q.75 a.2), sino que ahí está solamente el cuerpo de Cristo. Luego el cuerpo de Cristo llena ese lugar. Ahora bien, todo lo que llena un lugar está en él localmente. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

3. Y también: en este sacramento, como se ha dicho ya (a.4), está el cuerpo de Cristo con su cantidad dimensiva y con todos sus accidentes. Pero estar localmente es un accidente del cuerpo, de tal manera que el *donde* es una de las nueve categorías del accidente. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

En cambio el lugar y lo localizado deben corresponder exactamente, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[9]. Pero el lugar en que está este sacramento es mucho menor que el cuerpo de Cristo. Luego el cuerpo de Cristo no está en este sacramento localmente.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l ad 3; a.3), el cuerpo de Cristo no está en este sacramento según el modo propio de la cantidad dimensiva, sino más bien a modo de sustancia. Ahora bien, todo cuerpo localizado está en el lugar según el modo de la cantidad dimensiva, o sea, conmensurando con ese lugar su propia cantidad dimensiva. De donde se deduce que el cuerpo de Cristo no está en este sacramento localmente, sino a modo de sustancia, o sea, del mismo modo que la sustancia está contenida por sus propias dimensiones. Porque en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo sucede a la sustancia del pan. Luego, de la misma manera que la sustancia del pan no estaba bajo sus dimensiones localmente, así la sustancia del cuerpo de Cristo tampoco lo está. Sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo no es el sujeto de esas dimensiones como lo era la sustancia del pan. Y, por eso, el pan, por razón de sus dimensiones, estaba allí localmente, porque se relacionaba con el lugar a través de sus propias dimensiones. Pero la sustancia de Cristo se relaciona con ese lugar a través de dimensiones ajenas, de tal manera que las dimensiones propias del cuerpo de Cristo se relacionan con ese lugar a través de la sustancia. Lo cual es contrario a la naturaleza de un cuerpo localizado. Luego de ningún modo el cuerpo de Cristo está en el sacramento localmente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* El cuerpo de Cristo no está en este sacramento de modo delimitado, porque si estuviese así no estaría presente más que en el altar en que se hace este sacramento. Y, sin embargo, está en el cielo en su propia naturaleza, y en otros muchos altares bajo las especies sacramentales. Igualmente está claro que tampoco está de modo circunscriptivo, porque no está en el sacramento conmensurando la propia cantidad al lugar, como ya se ha dicho (c.; a.4 ad 1-3). Y hay que decir también que el no sobrepasar la superficie del sacramento, y el no estar en otra parte del altar, no depende de la presencia delimitante o circunscripti-

9. *Ib.*, c.4 n.l (BK 211a2): S. TH., lect.5.

va, sino del hecho de que comienza a estar allí por la consagración y la conversión del pan y del vino, como se ha dicho antes (a.l; q.75 a.2-6).

2. *A la segunda hay que decir:* El lugar en que está el cuerpo de Cristo no está vacío. Y, propiamente hablando, tampoco está lleno de la sustancia del cuerpo de Cristo, que no está allí localmente, como se acaba de decir (c.). Está lleno con las especies sacramentales que son capaces de llenar ese lugar con sus dimensiones naturales o, al menos, milagrosamente, como milagrosamente subsisten a modo de sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento, como se acaba de decir (a.4), por real concomitancia. Por eso, están presentes en este sacramento los accidentes que le son intrínsecos a este cuerpo. Ahora bien, estar localmente es un accidente relativo al continente extrínseco. Luego no se sigue que Cristo esté en este sacramento localmente.

ARTICULO 6

¿Puede moverse el cuerpo de Cristo en este sacramento?

Sent. 4 d.10 a.3 q.ª4; Opusc. \\,*De 36 Art.*, a.34

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo puede moverse en este sacramento.

1. Dice el Filósofo en II *Topic.* [10] que *cuando nosotros nos movemos, con nosotros se mueve todo lo que hay en nosotros.* Y esto vale, incluso, para la sustancia espiritual del alma. Pero Cristo está en este sacramento, como hemos visto ya (q.74 a.l). Luego Cristo se mueve al mover este sacramento.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero del cordero pascual, que era la figura de este sacramento, *no debía quedar nada para el día siguiente,* como se prescribe en Ex 12,10. Luego tampoco está Cristo en este sacramento si se le reserva para el día siguiente. De donde se deduce que no está en este sacramento de modo inmóvil.

3. Y también: si el cuerpo de Cristo permaneciese en este sacramento hasta el día siguiente, por la misma razón permanecería también por siempre, ya que no puede decirse que deje de estar ahí al desaparecer las especies, dado que el ser del cuerpo de Cristo no depende de esas especies. Ahora bien, Cristo no permanece en este sacramento por todo el tiempo futuro. Luego parece que, ya sea al día siguiente, ya poco tiempo después, abandonará este sacramento. Por consiguiente, parece que en él tiene capacidad de movimiento.

En cambio es imposible que una misma cosa esté quieta y se mueva, porque de esta manera sería verdad lo contradictorio en un mismo sujeto. Pero el cuerpo de Cristo está en el cielo en estado de quietud. Luego en este sacramento no se mueve.

Solución. *Hay que decir:* Cuando una cosa tiene unidad de sujeto y pluralidad de aspectos, no hay inconveniente en admitir que, en cierto modo, se mueva y, en cierto modo, esté quieta. Para un cuerpo, por ej., es cosa distinta el ser blanco y el ser grande, por lo que puede alterarse en lo que al ser blanco se refiere, y permanecer inalterado respecto de su magnitud. Pues bien, en lo que se refiere a Cristo, no es lo mismo su ser natural que su ser sacramental. El ser sacramental de Cristo no hace más que indicar una relación de él con este sacramento. Así pues, según este ser sacramental Cristo no tiene un movimiento autónomo y local, sino solamente accidental. Porque Cristo no se hace presente en el sacramento como en un lugar, como se ha dicho ya (a.5). Ahora bien, lo que no está localizado no se mueve por sí mismo localmente, sino según el movimiento del ser en que se encuentra.

E, igualmente, según este ser sacramental, tampoco goza de movimiento autónomo con respecto a las otras clases de movimientos, como es el dejar de estar en el sacramento. Porque lo que es indefectible no puede ser principio de deficiencia, sino que, dada la desaparición del otro, éste deja de estar en él. En este sentido, Dios, cuyo ser es indefectible e inmortal, deja de estar en una creatura corruptible porque la creatura deja de existir. Del mismo modo, puesto que Cristo tiene un ser indefectible e incorruptible, no deja de estar en este sacramento porque él mismo deje de existir, ni por propio movimiento local, como consta por lo dicho, sino solamente por la desaparición de las especies sacramentales.

Luego, propiamente hablando, Cristo está en este sacramento inmóvilmente.

10. *Ib.*, c.7 n.3 (BK 113a20).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El argumento está basado en el movimiento accidental, según el cual, cuando nos movemos nosotros se mueven también las cosas que hay en nosotros. Sin embargo, aun así, no sucede lo mismo con las cosas que de suyo no pueden ocupar un lugar, como son las formas y las sustancias espirituales. Pues bien, a esta última clase de movimiento se puede reducir el movimiento accidental que atribuimos a Cristo según el ser que tiene en el sacramento, donde no está localizado.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa parece ser que ha sido la razón que movió a algunos [n] a decir que el cuerpo de Cristo no permanece en este sacramento si se le reserva para el día siguiente. Contra ellos dice San Cirilo [12]: *Pierden la razón los que dicen que la mística bendición pierde la fuerza santificadora si quedasen tronos para el día siguiente. Porque el sacrosanto cuerpo de Cristo no está sujeto a cambio, sino que la virtud de la bendición y la gracia vivificadora están perennemente en él.* Por otra parte, las demás consagraciones permanecen también establemente mientras permanecen las cosas consagradas, por lo que no se reiteran. Aunque la verdad corresponda a la figura, no puede adecuarse a efla.

3. *A. la tercera hay que decir:* El cuerpo de Cristo permanece en este sacramento no sólo hasta el día siguiente, sino también por tiempo indefinido, mientras permanecen las especies sacramentales. Al desaparecer éstas deja de estar el cuerpo de Cristo en ellas, no porque dependa de ellas, sino porque desaparece la relación del cuerpo de Cristo a esas especies. De la misma manera que Dios deja de ser Señor de la creatura cuando ésta desaparece [d].

ARTICULO 7

¿Puede el cuerpo de Cristo en este sacramento ser visto con los ojos, al menos glorificados?

Infra a.8; *Sent.* 4 d.10 a.4 q.ª!.4.5

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo en este sacramento puede ser visto con los ojos, al menos glorificados.

1. Nuestros ojos no ven el cuerpo de Cristo en este sacramento a causa de las especies sacramentales que lo velan. Pero nada puede impedir que los cuerpos glorificados vean los cuerpos como son. Luego los ojos glorificados pueden ver el cuerpo de Cristo en este sacramento.

2. Aún más: los cuerpos gloriosos de los santos serán *configurados con el cuerpo de la claridad de Cristo,* como se dice en Flp 3,21. Pero Cristo con sus ojos se ve a sí mismo en este sacramento. Luego, por la misma razón, cualesquier otros ojos glorificados pueden verle a él.

3. Y también: los santos en la resurrección serán como los ángeles, según se dice en Le 20,36. Pero los ángeles ven el cuerpo de Cristo en este sacramento, porque también se dice que los demonios respetan y temen este sacramento. Luego, por la misma razón, los ojos glorificados pueden ver el cuerpo de Cristo en este sacramento.

En cambio no puede una misma cosa ser vista por un mismo observador de diversas maneras. Ahora bien, los ojos glorificados siempre ven a Cristo en su propia naturaleza, según aquello de Is 13,17: *verán al rey en su esplendor.* Luego parece que los ojos glorificados no ven a Cristo tal y como está en el sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos clases de ojos: los corporales, propiamente dichos, y los intelectuales, llamados así en sentido metafórico. Ningún ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo, tal y como está en el sacramento. En primer lugar, porque el cuerpo se hace visible reflejándose en el aire ambiental a través de los accidentes. Ahora bien, los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento a través de la sustancia, de tal manera que los accidentes del cuerpo de Cristo no tienen una relación inmediata ni con las especies de este sacramento ni con el ambiente que le circunda. Por lo que no pueden reflejarse en el aire ambiental de tal modo que puedan ser vistos con los ojos corporales. En segundo lugar, porque, como se ha dicho antes (a.l ad 3; a.3), el cuerpo de Cristo está en este

11. Algunos monjes citados por CIRILO ALEJAND., ep.83 *Ad Calosyrium:* MG 76,1076. 12. *Epist.* 3 *Ad Calosyrium:* MG 76,1076; cf. *Caí. aur.* in Le 22,19 § 5.

d. Así se justifican la permanencia y la reserva eucarísticas que más tarde confesó el *Concilio de Trento* (DS 1657).

sacramento a modo de sustancia. Ahora bien, la sustancia, en cuanto tal, no es visible a los ojos corporales, ni captable por ningún otro sentido, ni por la imaginación, sino solamente por la inteligencia, que tiene por objeto propio *lo que es la cosa,* como se dice en III *De Anima*[13]. Y, por eso, propiamente hablando, el cuerpo de Cristo en su presencia sacramental no es perceptible ni por los sentidos ni por la imaginación, sino solamente por la inteligencia, llamada ojo espiritual.

Sin embargo, es percibido de diverso modo por las diversas inteligencias. Puesto que el modo de estar Cristo en este sacramento es totalmente sobrenatural, es directamente visible para la inteligencia sobrenatural, o sea, la divina; y es visible, de modo consecuente, para las inteligencias bienaventuradas, tanto del ángel como del hombre, quienes participando la luz de la inteligencia divina, ven las cosas sobrenaturales en la visión de la divina esencia. Pero la inteligencia del hombre viador no puede verle más que por la fe, como las demás cosas sobrenaturales. Pero es que ni siquiera la inteligencia angélica es capaz de percibirlo por sus medios naturales. Luego tampoco los demonios pueden ver intelectualmente a Cristo en este sacramento, sino solamente por la fe, a la que asienten no voluntariamente, sino constreñidos por la evidencia de los signos, según se dice en Sant 2,19: *Los demonios creeny se estremecen*[1].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Nuestros ojos corporales no pueden ver el cuerpo de Cristo por impedírselo las especies sacramentales, bajo las cuales está, y no sólo porque lo cubren como un velo —a la manera que unos velos corporales nos impiden ver lo velado—, sino también porque el cuerpo de Cristo no tiene ninguna relación con el medio ambiente que lo rodea a través de sus propios accidentes, sino a través de las especies sacramentales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ojos corporales de Cristo le ven a él en el sacramento, pero no pueden ver su propio modo de estar en este sacramento, que es objeto de la inteligencia. Mas no puede decirse lo mismo de cualesquier otros ojos gloriosos, porque también los ojos de Cristo están en este sacramento, mientras que los demás ojos gloriosos, no.

3. *A la tercera hay que decir:* Ni los ángeles buenos ni los ángeles malos pueden ver nada con los ojos corporales, sino sólo con los ojos intelectuales. Luego el argumento no vale, como se acaba de decir (c.).

ARTICULO 8

Cuando en este sacramento aparece milagrosamente carne o un niño, ¿está en él verdaderamente el cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.10 a.3 q."2; *De Ven. Sacram. Altar.,* serm.ll

Objeciones por las que parece que cuando en este sacramento aparece milagrosamente carne o un niño no está en él el cuerpo de Cristo.

1. El cuerpo de Cristo deja de estar en este sacramento cuando desaparecen las especies sacramentales, como se ha dicho ya (a.6). Es así que cuando aparece carne o un niño desaparecen las especies sacramentales. Luego no está allí el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: donde quiera que esté el cuerpo de Cristo, está o con su propia naturaleza o bajo las especies sacramentales. Pero cuando tienen lugar tales apariciones es claro que Cristo no está ahí con su propia naturaleza, porque en este sacramento está contenido Cristo por entero, que permanece íntegro en la forma en que ascendió al cielo, mientras que lo que milagrosamente aparece en este sacramento, algunas veces tiene la figura de un poco de carne, y, otras, de un niño pequeño. Pero también es claro que eso no es estar bajo las especies del sacramento, que son de pan y de vino. Luego parece que el cuerpo de Cristo no está allí de ninguna manera.

3. Y también: el cuerpo de Cristo comienza a estar en este sacramento con la consagración y la conversión, como se ha

13. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430B27): S. TH., lect.ll.

e. A Cristo presente en la eucaristía «la inteligencia del hombre viador no puede verle más que por la fe». De ahí la reflexión del a.8 sobre la religiosidad popular, hacia la que Santo Tomás tiene gran respeto, procurando superar la tentación milagrera (a.7 sol.3; también q.82 a.4 sol.3).

dicho ya (a.l; q.75 a.2-6). Pero la carne o la sangre que milagrosamente aparecen no están consagradas ni convertidas en el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. Luego bajo estas especies no está el cuerpo o la sangre de Cristo.

En cambio en tales apariciones se tributa a lo que aparece la misma reverencia que antes, lo cual, ciertamente, no se haría si no estuviese allí Cristo, a quien damos culto de latría. Luego también está Cristo en este sacramento cuando tienen lugar tales apariciones.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se verifican las apariciones en las que, a veces, se ven milagrosamente en este sacramento carne, sangre o un niño. Algunas veces, en efecto, se realiza el fenómeno corno una visión subjetiva, en la que los ojos de los videntes quedan impresionados como si, efectivamente, viesen de una manera objetiva carne, sangre o un niño, sin que en el sacramento tenga lugar ninguna inmutación. Y esto parece ser que acontece cuando uno ve la figura de carne o un niño, y otros, sin embargo, ven las especies del pan; o cuando una misma persona ve durante unos instantes la figura de carne o de un niño, y, después, las especies de pan. No se trata aquí, sin embargo, de un fenómeno ilusorio, como el que tiene lugar en las prestidigitaciones de los magos, porque estas figuras se forman por disposición divina en los ojos para manifestar una verdad, a saber, que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo. Y así es como se apareció Cristo, sin que hubiese fenómeno ilusorio, a los discípulos que iban a Emaús. Dice a este propósito San Agustín en su libro *De Quaestionibus Evangelii*[14] que *cuando las imágenes que nosotros nos formamos tienen un significado, no hay mendacidad en ellas, sino que son una representación de la verdad.* Y, puesto que en estos casos no se da ninguna inmutación en el sacramento, es claro que por estas apariciones Cristo no deja de estar en este sacramento.

Otras veces, sin embargo, se realiza la aparición no como mera visión subjetiva, sino tomando existencia real y objetiva la figura que se ve. Y tal fenómeno acontece cuando todos ven esa figura, y esa figura permanece no sólo por unos instantes, sino por un tiempo prolongado. En estos casos, algunos dicen que se trata de la figura real del cuerpo de Cristo, sin que obste el hecho de que alguna vez no se vea allí a Cristo por entero, sino solamente alguna parte de su carne, o que no se vea en figura juvenil, sino en figura de niño, porque el cuerpo glorioso tiene potestad, como después se dirá[15], de aparecerse a los ojos no glorificados como un todo o como una parte, en figura propia o ajena, como veremos después.

Pero esta explicación no parece aceptable. En primer lugar, porque el cuerpo de Cristo no puede ser visto en su propia figura natural más que en un lugar, en el que está localizado. Y como así lo ven y lo adoran en el cielo, en el sacramento no puede ser visto de este modo. En segundo lugar, porque el cuerpo glorioso se aparece cuando quiere y, después de la aparición, desaparece también cuando quiere, como se dice del Señor en Le 24,3 que *desapareció de los ojos de los discípulos.* Ahora bien, lo que aparece en el sacramento con la figura de carne permanece largo tiempo. E, incluso, algunas veces se lee que, siguiendo el consejo de obispos, ha sido reservado en una píxide[16]; y esto es absurdo pensarlo de Cristo en su propia y natural figura.

Por eso hay que decir que permanece la anterior cantidad dimensiva sacramental, y que se inmutan milagrosamente otros accidentes, como la figura, el color, etc., para que se vea carne, sangre o la figura de un niño. Y, como se acaba de decir, no se trata aquí de un fenómeno ilusorio, porque esto acontece para indicar una verdad, a saber, para demostrar con esta aparición milagrosa que en este sacramento está verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo. Y de este modo se explica que, permaneciendo la cantidad dimensiva, que, como veremos en seguida (q.77 a.2), es el fundamento de los otros accidentes, permanece verdaderamente el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Cuando se producen estas apariciones, las especies sacramentales permanecen, a veces, en su totalidad, y, a veces, permanecen en sus elementos principales, como se ha dicho (ib.).

14. L.2 c.51 super Le. 24,28: ML 35,1362. 15. *Suppl.* q.85 a.2 ad 3; a.3. 16. Cf. GUITMUNDUM, *De corp. et sanguine Christi veri,* 1.2: ML 149,1449.

"i. *A la segunda hay que decir.* En estas apariciones, como se ha dicho ya (c.), no se ve la figura natural de Cristo, sino la figura milagrosamente formada en los ojos de quienes la ven o en las mismas dimensiones sacramentales (ib.).

3. *A. la tercera hay que decir:* Las dimensiones del pan y del vino consagrado permanecen, mientras que la inmutación milagrosa se realiza, como hemos dicho ya (ib.), sobre los otros accidentes.

CUESTIÓN 77

La permanencia de los accidentes en este sacramento

A continuación vamos a estudiar la cuestión de la permanencia de los accidentes en este sacramento (cf. q.74, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Están sin sujeto los accidentes que permanecen?—2. ¿Es la cantidad dimensiva el sujeto de los otros accidentes?—3. ¿Pueden estos accidentes ejercer alguna acción sobre otros cuerpos?—4. ¿Pueden corromperse?—5. ¿Puede engendrarse algo de ellos?—6. ¿Pueden alimentar?—7. La fracción del pan consagrado.—8. ¿Puede mezclarse alguna cosa con el vino consagrado?

ARTICULO 1

¿Permanecen los accidentes en este sacramento?

Supra q.75 a.5; *Sent.* 1 d.47 a.4; 4 d.12 q.l a.l; *Cont. Cent. 4,* c.62,63,65; *Quodl.* 3 a.l ad arg.; *Quodl.* 9 q.3; *Cont. Graec., Armen.,* etc., c.8; *In Matth.* c.26; *In 7 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento los accidentes permanecen sin sujeto.

1. Nada fuera de orden o falso debe haber en este sacramento, que es el sacramento de la verdad. Pero estar los accidentes sin su propio sujeto es algo que está contra el orden fijado por Dios a la naturaleza. Parece, además, que es una especie de engaño, puesto que los accidentes son el signo de la naturaleza del sujeto. Luego en este sacramento no están los accidentes sin sujeto.

2. Aún más: ni milagrosamente puede suceder que a una cosa se la prive de su definición o que la definición de una cosa sea adecuada para definir otra, como, por ej., que el hombre, permaneciendo hombre, sea animal irracional. De aquí se seguiría la simultaneidad de cosas contradictorias, pues, como se dice en IV *Metaphys.* \ *lo que significa el nombre de una cosa es su definición.* Ahora bien, la definición del accidente implica el estar en un sujeto, mientras que la definición de la sustancia implica el subsistir por sí misma, y no en un sujeto. Luego en este sacramento no puede suceder que los accidentes estén sin sujeto ni milagrosamente.

3. Y también: el accidente queda individuado por su sujeto. Luego si los accidentes permanecen en este sacramento sin sujeto no serán realidades individuadas, sino universales. Lo cual es claramente falso, porque en ese caso no serían realidades sensibles, sino solamente inteligibles.

4. Todavía más: la consagración de este sacramento no confiere a los accidentes ninguna composición. Pero antes de la consagración no estaban compuestos ni de materia ni de forma, ni de naturaleza y realidad individuada. Luego después de la consagración tampoco estarán compuestos de ninguno de estos modos. Pero esto es insostenible, porque si estuviesen así tendrían una naturaleza más simple que la de los ángeles, aun cuando son accidentes sensibles. Luego estos accidentes no permanecen sin sujeto.

En cambio dice San Gregorio en una *Homilía Pascual*[2]*: Las especies sacramentales conservan el nombre de las cosas que hubo antes, o sea, de pan y vino.* Y, como no permanece la sustancia del pan y del vino, parece que estas especies están sin sujeto.

Solución. *Hay que decir:* Los accidentes de pan y vino, cuya permanencia después de la consagración atestiguan los sentidos, no tienen por sujeto la sustancia del pan y del vino, que no permanece, como queda dicho (q.75 a.2). Tampoco la forma sustancial, que desaparece (Ib., a.6); y, aunque permaneciese, *no podría ser sujeto,* como demuestra Boecio en su libro *De Trin.*[3]. Es obvio que tampoco tienen por sujeto la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cris-

1. ARISTÓTELES, 1.3 c.7 n.9 (BK 1912a23): 1.4 lect.16 LANFRANCO, *De corp. et sang. Dom.* c.20: ML 150,436.
2. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.34 *Spedes;*
3. L.l c.2: ML 64,1250.

to, porque la sustancia del cuerpo humano no puede, en modo alguno, ser determinada por estos accidentes; ni tampoco es posible que el cuerpo de Cristo, glorioso e impasible como es su estado actual, sea alterado para recibir estos accidentes.

Algunos dicen[4] que tienen como sujeto el aire circundante. Pero tampoco esto es posible. Primero, porque el aire es incapaz de recibirlos como accidentes. Segundo, porque estos accidentes no están donde está el aire. Es más, al movimiento de estas especies, el aire se contrae. Tercero, porque *los accidentes no pasan de un sujeto a otro,* de tal manera que un accidente, numéricamente el mismo, primero esté en un sujeto y después en otro, pues el accidente toma categoría de número por el sujeto. Por lo que no puede ser que, numéricamente el mismo, unas veces esté numéricamente en uno, y otras, en otro sujeto. Cuarto, porque al no perder el aire sus propios accidentes, tendría al mismo tiempo los accidentes propios y los ajenos. Y tampoco puede afirmarse que esto suceda milagrosamente en virtud de la consagración, porque las palabras de la consagración no lo significan, y sólo realizan lo que significan.

Por consiguiente, hay que concluir que los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto. Lo cual puede realizarse por virtud divina. Pues, como el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera de la sustancia y del accidente, puede, por su infinita virtud, conservar el ser del accidente cuando desaparece la sustancia, que es la que le conservaba como causa propia, de la misma manera que puede producir otros efectos de causas naturales sin esas mismas causas, como formó el cuerpo humano en el seno de la Virgen *sin semen viril.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No hay inconveniente en que una cosa esté ordenada según la ley común de la naturaleza, y que su contraria esté ordenada según un privilegio especial de la gracia, como ocurre en la resurrección de los muertos y en la devolución de la vista a los ciegos, de la misma manera que en las relaciones humanas a algunos se les conceden ciertas cosas por especial privilegio, al margen de la ley común. Y así, aunque, según el orden común de la naturaleza, los accidentes subsistan en un sujeto, por una especial razón, según el orden de la gracia, los accidentes subsisten en este sacramento sin sujeto, por las razones en otro lugar indicadas (q.75 a.5)".

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que el ente no es un género, el ser no puede constituir la esencia de la sustancia o del accidente. Luego la definición de la sustancia no es *un ente que existe por sí mismo sin sujeto,* ni la definición del accidente: *un ente que existe en un sujeto,* sino más bien, que a la quididad o esencia de la sustancia *le compete existir sin sujeto,* y a la quididad o esencia del accidente *le compete existir en un sujeto.* Ahora bien, en este sacramento no se concede a los accidentes existir sin sujeto en virtud de su esencia, sino que les sustenta la virtud divina. Y, por tanto, no dejan de ser accidentes, porque no se les priva de la definición de accidentes, ni tampoco se les da la definición de sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Estos accidentes adquirieron su individualidad en la sustancia del pan y del vino, y, una vez que ésta se ha convertido en el cuerpo y en la sangre de Cristo, permanecen los accidentes, por virtud divina, en el ser individuado que antes tenían. Por lo que siguen siendo singulares y sensibles.

4. *A la cuarta hay que decir:* Estos accidentes, como todos los demás, mientras permanecía la sustancia del pan y del vino, no tenían un ser autónomo, sino que existían con el ser de la sustancia, como la nieve es blanca por la blancura. Pero después de la consagración los accidentes que permanecen tienen ser. Luego están compuestos de *existencia* y de *lo que existe,* como se dijo en la *Primera Parte*[5], hablando de los ángeles. Y están compuestos, además, de partes cuantitativas.

4. ABELARDO, cf. Ps. ABELARDO, *Epitome theol. Christ.* c.29: ML 178,1743; cf. GUILLERMO DE S. TEODORICO, *Disputatio adv. Abelardum,* c.9: ML 180,280. 5. Q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4.

a. Completa la explicación dada en q.75 a.5 sol.4: que los accidentes de pan y de vino permanezcan sin sujeto y que ellos mismos sean como sujeto, rompe las leyes de la filosofía, y sólo tiene explicación en una intervención divina (sol.2).

ARTICULO 2

La cantidad dimensiva del pan y del vino, ¿es en este sacramento sujeto de los otros accidentes?

Sent. 4 d.12 q.l a.l q.ª3; *Cont. Gent.* 4 c.63,65; *Quodl.* 7 q.4 a.3; *In Matth.*, c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la cantidad dimensiva del pan y del vino no es en este sacramento sujeto de los demás accidentes.

1. *No hay accidente del accidente,* porque ninguna forma puede ser sujeto, ya que ser sujeto es una propiedad más bien de la materia. Pero la cantidad dimensiva es un accidente. Luego la cantidad dimensiva no puede ser sujeto de los otros accidentes.

2. Aún más: de la misma manera que la cantidad, también los otros accidentes son individuados por la sustancia. Luego si la cantidad dimensiva del pan y del vino conserva la individuación con el mismo ser que antes tenía, también los otros accidentes permanecerán individuados con el ser que previamente tenían en la sustancia. Luego no están en la cantidad dimensiva como en su propio sujeto, ya que todo accidente se individúa por su sujeto.

3. Y también: entre los accidentes del pan y del vino que permanecen, los sentidos perciben también lo tenue y lo denso. Pero estas cualidades no pueden subsistir en la cantidad dimensiva prescindiendo de la materia, porque tenue es lo que tiene poca materia en grandes dimensiones, y denso es lo que tiene mucha materia en dimensiones reducidas, como se dice en IV *Physic.*[6]. Luego parece que la cantidad dimensiva no puede ser sujeto de los accidentes que permanecen en este sacramento.

4. Y todavía más: la cantidad separada del sujeto parece que es la cantidad matemática, que no es sujeto de cualidades sensibles. Ahora bien, puesto que los accidentes que permanecen en este sacramento son sensibles, parece que no pueden tener como sujeto la cantidad, o sea, las dimensiones del pan y del vino que permanecen en el sacramento.

En cambio las cualidades no son divisibles más que indirectamente, o sea, por la división del sujeto. Ahora bien, las cualidades que permanecen en este sacramento se dividen por la división de la cantidad dimensiva, como atestiguan los sentidos. Luego la cantidad dimensiva es el sujeto de los accidentes que permanecen en este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los otros accidentes que permanecen en este sacramento tienen como sujeto la cantidad dimensiva del pan y del vino. En primer lugar, porque los sentidos detectan ahí algo *cuanto* que tiene color y otras cualidades. En segundo lugar, porque la primera disposición de la materia es la cantidad dimensiva, por lo que Platón estableció como primeras diferencias de la materia *lo grande* y *lo pequeño*[7]. Y, puesto que el primer sujeto es la materia, todos los demás accidentes se asientan en ella mediante la cantidad dimensiva, de la misma manera que el primer sujeto del color es la superficie, por cuya razón algunos opinaron que las dimensiones eran sustancias corporales, como se dice en III *Metaphys.*[8]. Y puesto que, desaparecido el sujeto, continúan los accidentes con el mismo ser que antes tenían, es lógico que todos los accidentes continúen basados en la cantidad dimensiva. En tercer lugar, porque, siendo el sujeto principio de individuación de los accidentes, es lógico que lo que hace de sujeto de algunos accidentes, tenga que ser, en cierto modo, principio de individuación. Ahora bien, es característica propia del individuo el no poder estar en varios sujetos. Lo cual sucede por dos razones. Primera, porque su propia naturaleza le impide estar en un sujeto, y éste es el caso de las formas inmateriales separadas, que subsisten por sí mismas y se individúan también por sí mismas. Segunda, porque tanto las formas sustanciales como las accidentales tienen como exigencia el existir en un sujeto, y no en varios, como es el caso de esta blancura, que está en este cuerpo.

En lo que se refiere a la primera razón, la materia es principio de individuación para todas las formas inherentes a ella. Y puesto que estas formas tienen como exigencia natural el existir en otro como en su propio sujeto, por el que son recibidas en una materia, no estando esta materia sustentada en otro, tampoco esas formas se sustentarán en otro. En lo que se refiere a la segunda razón, hay que decir que el princi-

6. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217blO): S. TH., lect.14. 7. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1. c.4 n.l (BK 187al7): S. TH., lect.8; *Metaph.* \ c.7 n.2 (BK 988a26): S. TH., lect.ll. 8. *Ib.* 1.2 c.5 n.l (BK 1001b26): S. TH., 1.3 lect.13.

pió de individuación es la cantidad dimensiva. Porque una cosa tiene exigencia natural para estar en un solo sujeto en la medida en que ese sujeto es indivisible y distinto de cualquier otro. Ahora bien, la división afecta a la sustancia por razón de la cantidad, como se dice en I *Phys.* [9]. Por eso, la misma cantidad dimensiva es principio de individuación para estas formas, en el sentido de que formas numéricamente diversas están en distintas partes de la materia. Por consiguiente, la misma cantidad dimensiva tiene en sí misma una cierta individuación, de tal modo que podemos imaginar varias líneas del mismo tipo, pero diferentes en posición, una posición que es parte de la noción de esta cantidad, pues la dimensión se define como una *cantidad que tiene posición.* Por esta razón la cantidad dimensiva puede ser sujeto de los demás accidentes, más bien que al contrario *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Un accidente, de suyo, no puede ser sujeto de otro accidente, porque no tiene un ser autónomo. Ahora bien, teniendo en cuenta que está en un sujeto, un accidente es sujeto de otro en cuanto que un accidente es recibido en un sujeto a través de otro. Así, se dice que la superficie es el sujeto del color. Por tanto, cuando a un accidente Dios le concede el existir autónomo, también le puede conceder el ser sujeto de otro accidente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los otros accidentes, aun cuando estaban en la sustancia del pan, se individuaban a través de la cantidad dimensiva, como se acaba de decir (c.). Por lo que es más lógico que la cantidad dimensiva sea sujeto de otros accidentes que permanecen en este sacramento que al contrario.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lo tenue y lo denso son cualidades derivadas de los cuerpos por tener poca o mucha materia en sus propias dimensiones, como los otros accidentes se derivan también de los principios sustanciales por otras razones. Por eso, de la misma manera que, desaparecida la sustancia, permanecen los accidentes por virtud divina, así, por virtud divina también, desaparecida la materia, se conservan las cualidades dimanantes de la materia, como lo tenue y lo denso.

4. *A la cuarta hay que decir:* La cantidad matemática no prescinde de la materia inteligible, sino de la materia sensible, como se dice en VII *Metaphys.*[10]. Ahora bien, se dice materia sensible por estar revestida de cualidades sensibles. Por lo que es claro que la cantidad dimensiva, que permanece en este sacramento sin sujeto, no es la cantidad matemática.

ARTICULO 3

¿Pueden las especies que permanecen en este sacramento ejercer alguna acción sobre algo externo?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q."1.2; *Resp. de 36 Art.,* a.35

Objeciones por las que parece que las especies que permanecen en este sacramento no pueden ejercer ninguna acción sobre algo externo.

1. En VII *Metaphys.* [11] se prueba que las formas que hay en la materia provienen de formas que están en la materia, y no de formas ya separadas de la materia, porque lo semejante procede de lo semejante. Pero las especies sacramentales son especies sin materia, porque permanecen sin sujeto, como se ha dicho ya (a.l). Luego no pueden ejercer acción alguna exterior por la que provoquen alguna forma.

2. Aún más: una vez que cesa la acción del primer agente, necesariamente cesa también la acción del instrumento, de la misma manera que si se para el carpintero se para también el martillo. Pero todas las formas accidentales actúan instrumentalmente en virtud de la forma sustancial que es el agente principal. Luego, puesto que en este sacramento no permanece la forma sustancial del pan y del vino, como se ha dicho antes (q.75 a.6), parece que las formas accidentales que permanecen en él no podrán ejercer acción alguna sobre ninguna materia exterior.

3. Y también: ningún ser actúa más allá de los límites fijados por la naturaleza, ya que el efecto no puede ser superior a la

9. *Ib.* c.2 n.10.13 (BK 185a33): S. TH., lect.3.
10. *Ib.* 1.6 c.10 n.13 (BK 1036all): S. TH., lect.10.
11. *Ib.* 1.6 c.8 n.4 (BK 1033B5): S. TH., lect.7.

b. Según lo dicho en a.l sol.4, los accidentes de pan y vino después de la consagración conservan su ser y consistencia, la virtud de la sustancia (a.2 sol.l).

causa. Pero todas las especies sacramentales son accidentes. Luego no pueden ejercer acción alguna sobre una materia exterior, al menos para poder cambiarla la forma exterior.

En cambio si no pudieran ejercer ninguna acción sobre cuerpos externos, tampoco podrían ser percibidas por los sentidos, porque la percepción sensible consiste en ser afectado el sentido por lo sensible, como se dice en II *De anima*[12].

Solución. *Hay que decir:* Puesto que una cosa actúa en la medida en que actualmente tiene ser, es lógico que la relación de una cosa con su actividad corresponda a la relación con su ser. Ahora bien, puesto que a las especies sacramentales se les concede, por virtud divina, según lo dicho (a.l), permanecer en el ser que tenían con la sustancia del pan y del vino, es lógico que también se les conceda permanecer en su actuación. Por consiguiente, todas las funciones que podían ejercer cuando estaba presente la sustancia del pan y del vino, pueden ejercerlas igualmente cuando la sustancia del pan y del vino se cambia en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Luego no hay duda de que pueden ejercer alguna acción sobre cuerpos externos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las especies sacramentales, aunque sean formas que existen sin materia, conservan, no obstante, el mismo ser que tenían antes en ellas. Y, por eso, en base a este su ser, se asemejan a las formas que están en la materia.

2. *A. la segunda hay que decir:* La acción de la forma accidental depende de la acción de la forma sustancial, como el ser accidental depende del ser sustancial. Por eso, como por la virtud divina se concede a las especies sacramentales el que puedan existir sin sustancia, así también se les concede el que puedan actuar sin forma sustancial, por la virtud de Dios, de quien depende, como del primer agente, toda la acción de la forma, ya sea sustancial o accidental.

3. *A. la tercera hay que decir:* El cambio que afecta a la forma sustancial, no se produce por la forma sustancial directamente, sino mediante las cualidades activas y pasivas que actúan en virtud de la forma sustancial. Ahora bien, esta virtud instrumental se conserva en las especies sacramentales, por la virtud divina, lo mismo que antes. Luego pueden actuar instrumentalmente en el cambio de una forma sustancial, de la misma manera que una cosa puede actuar más allá de los límites fijados por la propia especie, no por su propia virtud, sino por virtud del agente principal.

ARTICULO 4

¿Pueden corromperse las especies sacramentales?'

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.ª3; *Cont. Geni.* 4 c.66; *Resp. de 36 Art.*, a.35

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no pueden corromperse.

1. La corrupción proviene porque la forma se separa de la materia. Pero la materia del pan no permanece en este sacramento, como se ha dicho ya (q.75 a.4.8). Luego estas especies no se pueden corromper.

2. Aún más: ninguna forma se corrompe más que indirectamente por la corrupción del sujeto. Es por lo que las formas subsistentes por sí mismas son incorruptibles, como es el caso de las sustancias espirituales. Pero las especies sacramentales son formas sin sujeto. Luego no pueden corromperse.

3. Y también: si las especies se corrompen, esto sucederá de modo natural o por milagro. Ahora bien, de modo natural no, porque ahí no hay un sujeto de la corrupción que permanezca cuando la corrupción termina. Y por milagro tampoco, porque los milagros que se dan en este sacramento tienen lugar en virtud de la consagración, que es la que hace que las especies sacra-

12. *Ib.* c.7 n.6 (BK 419al7); c.12 n.l (BK 424a21): S. TH., lect.15.

c. Los a.4-7 siguen explicando algunos hechos: los accidentes de pan y de vino alimentan (a.6 c.), se corrompen (a.4 sed c.), y en esa corrupción generan nuevos seres (a.5 sed c.). Se reconoce que, desde la mediación filosófica elegida, «es difícil expücarlo» (a.5); pero se abre un camino: los accidentes de pan y de vino mantienen el ser que tenían unidos a la sustancia (a.4); la cantidad dimensiva hace como de sujeto para los demás accidentes (a.5-6).

mentales se conserven, y una misma cosa no puede ser causa de la conservación y de la corrupción. Luego en modo alguno pueden corromperse las especies sacramentales.

En cambio los sentidos perciben que las hostias consagradas se pudren y se corrompen.

Solución. *Hay que decir:* La corrupción es *un movimiento del ser al no ser.* Ahora bien, se ha dicho anteriormente (a.3) que las especies sacramentales conservan el mismo ser que tenían cuando existía la sustancia del pan y del vino. Y, por eso, de la misma manera que el ser de estos accidentes podía corromperse con la presencia de la sustancia del pan y del vino, así este ser puede corromperse también una vez desaparecida ésta.

Ahora bien, antes podían corromperse estos accidentes de dos modos: directamente e indirectamente. Directamente, tanto por alteración de las cualidades como por aumento y disminución de la cantidad. Por supuesto que este aumento y esta disminución no se realizan por crecimiento o decrecimiento, como en los seres animados, «algo que las sustancias del pan y del vino no son», sino por adición o división. Porque, como se dice en III *Metaphys.* [13], con la división una dimensión se destruye y se convierte en dos, mientras que con la adición, dos se convierten en una. Pues bien, es claro que de este modo estos accidentes pueden corromperse después de la consagración, porque también la cantidad dimensiva que permanece es susceptible de división y adición, y porque al ser dicha cantidad sujeto de las cualidades sensibles, como se ha dicho (a.2), puede ser también sujeto de sus alteraciones, por ej., de la alteración del color o del sabor del pan y del vino.

Y podían corromperse también indirectamente por corrupción del sujeto. Y de este modo pueden corromperse también después de la consagración. Porque, aunque no permanezca el sujeto, permanece, sin embargo, el ser que estos accidentes tenían en el sujeto, un ser propio y connatural al sujeto. Por eso, este ser puede corromperse por un agente contrario, lo mismo que se corrompía la sustancia del pan y del vino, aunque esta corrupción no se daba si no iba precedida de la alteración de los accidentes.

Con todo, es preciso distinguir estos dos modos de corrupción. Porque ya que el cuerpo de Cristo y su sangre suceden en este sacramento a la sustancia del pan y del vino, si los accidentes sufren una inmutación que no es suficiente para corromper el pan y el vino, esta inmutación no provoca la desaparición del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento, ya sea la inmutación por parte de la cualidad, como cuando cambia un poco el color o el sabor del vino o del pan, ya sea por parte de la cantidad, como cuando se divide el pan o el vino en unas partes en que se salva todavía la naturaleza del pan y del vino. Pero si la inmutación es tan profunda que la sustancia del pan y del vino se corrompe, no permanece el cuerpo y la sangre de Cristo en este sacramento. Y esto, tanto por parte de las cualidades: como cuando cambian tanto el color, el sabor y las otras cualidades del pan y del vino que en modo alguno se hacen compatibles con la naturaleza del pan y del vino, como por parte de la cantidad: como si se pulveriza el pan o se minimiza tanto el vino que ya no quedan allí las especies de pan y de vino.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Porque la corrupción directa consiste en la desaparición del ser de una cosa, cuya forma existe en una materia, es lógico que por la corrupción la forma se separe de la materia. Ahora bien, si este ser no estuviese en una materia, pero fuese semejante al ser que está en la materia, podría desaparecer por la corrupción aunque no existiese la materia. Y es lo que sucede en este sacramento, como se ha dicho.

2. *A la segunda hay que decir.* Las especies sacramentales, aunque sean formas que no existen en una materia, tienen, sin embargo, el mismo ser que antes tenían en la materia.

3. *A la tercera hay que decir.* La corrupción de las especies sacramentales no es milagrosa, sino natural. Sin embargo, presupone el milagro de la consagración, es decir, que esas especies sacramentales mantengan sin el sujeto el ser que antes tenían en el sujeto, de la misma manera que un ciego, curado milagrosamente, ve de modo natural.

13. *Ib.* l.2 c.5 n.10 (Bu 1002a34): S. TH., lect.7.

ARTICULO 5

¿Puede engendrarse algo de las especies sacramentales?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q."4; *Cont. Cent.* 4 *c.dd; Quodl.* 9 a.5 ad 3; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que de las especies sacramentales no puede engendrarse nada.

1. Todo lo que se engendra procede de alguna materia. Porque de la nada, nada sale, aunque de la nada sí provenga alguna cosa por creación. Pero bajo las especies sacramentales no hay ninguna materia más que la del cuerpo de Cristo, que es incorruptible. Luego parece que de las especies sacramentales nada se puede engendrar.

2. Aún más: dos seres que no son del mismo género no pueden engendrar el uno al otro. Porque de la blancura, por ej., no se produce la línea. Pero el accidente y la sustancia son de distinto género. Luego, puesto que las especies sacramentales son accidentes, no parece que se pueda engendrar de ellas una sustancia.

3. Y también: si de las especies se engendrase alguna sustancia corpórea no sería sin sus accidentes. Luego si de las especies sacramentales se engendrase una sustancia corpórea, del accidente debería engendrarse la sustancia y el accidente, o sea, dos cosas de una, lo cual es imposible. Luego es imposible que de las especies sacramentales se genere una sustancia corpórea.

En cambio el testimonio de los sentidos nos dice que de las especies sacramentales se engendran algunas cosas, como cenizas, si se queman; gusanos, si se corrompen; o polvo, si se trituran.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que *la corrupción de una cosa es la generación de otra,* como se dice en I *De Generat.* [14], es inevitable que de las especies sacramentales haya de engendrarse algo cuando se corrompen, como se acaba de decir (a.4). De hecho, nunca se corrompen de tal modo que desaparezcan totalmente, como si fuesen aniquiladas, sino que claramente algo sensible aparece después.

Ahora bien, es difícil comprender cómo pueda engendrarse algo de ellas. Es claro que del cuerpo y de la sangre de Cristo, ahí presentes, no se engendra nada, puesto que son incorruptibles. Pero, si permaneciese en este sacramento la sustancia del pan y del vino, o sus respectivas materias, sería fácil colegir que es de ellas de donde se engendra la cosa sensible que aparece después, como algunos opinaron. Pero esto es falso, como se ha demostrado más arriba (q.75 a.2.4.8).

Por eso, algunos afirmaron que lo que se engendra, no procede de las especies sacramentales, sino del aire circundante. Pero esto resulta imposible por muchas razones. Primera, porque cuando se engendra una cosa de otra, esta última aparece anteriormente alterada y corrupta. Sin embargo, en el aire circundante no aparece antes ninguna alteración o corrupción, por lo que de él no se pueden engendrar los gusanos y las cenizas. Segunda, porque la naturaleza del aire no es apta para producir de él con tales alteraciones tales cosas. Tercera, porque podría acontecer que se quemasen o corrompiesen en gran cantidad hostias consagradas, y no sería posible generar del aire tantos residuos corpóreos, a no ser que se formase una gran y apreciable condensación de aire. Cuarta, porque lo mismo podría suceder con los cuerpos sólidos que las sostienen, como el hierro o la piedra, unos cuerpos que, sin embargo, permanecen íntegros, después de este proceso generativo. Por consiguiente, esta opinión es insostenible porque está en contradicción con lo que constatan nuestros sentidos.

Por este motivo otros [15] opinaron que en el momento de la corrupción de las especies retorna la sustancia del pan y del vino, y que de ella se generan las cenizas, los gusanos, etc. Pero tampoco esta opinión parece aceptable. Primero, porque si la sustancia del pan y del vino se ha convertido en el cuerpo y en la sangre, como antes se dijo (q.75 a.2.4), esta sustancia no puede retornar más que por la reconversión del cuerpo y de la sangre en la sustancia del pan y del vino, lo cual es imposible, de la misma manera que si el aire se convirtiese en fuego, el aire no volvería a estar allí si el fuego no se convirtiese de nuevo en el aire. Ahora bien, si la sustancia del pan y del vino hubiese sido aniquilada, no podría tornar de nuevo, porque lo que se aniquila no vuelve a ser numéricamente lo mismo, a no ser que se diga que vuelve la anterior sustancia

14. *Ib.* c.3 n.7 (Bic 318a23): S. TH., lect.7.

15. INOCENCIO III, *De sacro alt. mysterío* 1.4 c.ll: ML 217,863; ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.53 m.5; q.40 m.2 a.2 § 1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.12 p.l a.2 q.l ad 1.

porque Dios crea una nueva sustancia en lugar de la primera. Segundo, esto parece imposible porque no se puede fijar el momento en que vuelve la sustancia. Está demostrado, en efecto, por lo dicho (a.4; q.76 a.6 ad 3), que mientras permanecen las especies del pan y del vino, permanece el cuerpo y la sangre de Cristo, cuya presencia en este sacramento no se simultanea con la sustancia del pan y del vino, según lo dicho (q.75 a.2). Por lo que mientras permanezcan las especies sacramentales, la sustancia del pan y del vino no puede volver. Pero tampoco podría volver si desapareciesen las especies, porque entonces la sustancia del pan y del vino estaría sin sus propios accidentes, lo cual es imposible.

A no ser que se diga que en el último instante de la corrupción de las especies retorna no la sustancia del pan y del vino —porque ese último instante es el primero en que tienen que ser las sustancias generadas de las especies—, sino la materia del pan y del vino, en cuyo caso, para hablar con propiedad, más que de retorno habría que hablar de creación [16] de esa materia. Y, en este sentido, podría mantenerse esta opinión.

Pero, puesto que no parece razonable admitir más milagros en este sacramento que el de la consagración, que no lleva consigo ni creación ni retorno de la materia, parece mejor afirmar que en la misma consagración se concede milagrosamente a la cantidad dimensiva del pan y del vino el ser sujeto propio de las formas sucesivas. Ahora bien, esto es propio de la materia. Y, por tanto, se concede a esta cantidad dimensiva todo lo que pertenece a la materia. Por consiguiente, todo lo que pudiese generarse de la materia del pan y del vino, si estuviera, puede engendrarse también de la cantidad dimensiva del pan y del vino, no por un nuevo milagro, sino en virtud del milagro anteriormente realizado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque allí no haya una materia de la que se engendre algo, la cantidad dimensiva, sin embargo, hace las veces de la materia, como se ha dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Cierto que las especies sacramentales son accidentes, pero tienen la función y el poder de la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La cantidad dimensiva del pan y del vino tiene su propia naturaleza y recibe milagrosamente el poder y la propiedad de la sustancia. Por eso, puede convertirse en las dos, en sustancia y en dimensión.

ARTICULO 6

¿Pueden alimentar las especies sacramentales?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.''5; *Cont. Geni,* c.66; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no pueden alimentar.

1. Dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[17]: *Este pan no está destinado al cuerpo, sino que es el pan de la vida eterna que alimenta la sustancia de nuestra alma.* Pero todo lo que alimenta está destinado al cuerpo. Luego este pan no alimenta, y lo mismo se diga del vino.

2. Aún más: se dice en el libro *De Generat.* [18]: *Nos alimentamos de lo que somos.* Ahora bien, las especies sacramentales son accidentes, y el hombre no está constituido de accidentes, pues el accidente no es parte de la sustancia. Luego parece que las especies sacramentales no pueden alimentar.

3. Y también: dice el Filósofo en II *De Anima*[19] que *el alimento nutre porque es una sustancia, y hace crecer porque es algo cuanto.* Pero las especies sacramentales no son sustancia. Luego no pueden alimentar.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 11,21, hablando de este sacramento: *Mientras uno está hambriento, otro se embriaga.* Y la *Glosa*[20] comenta: *Se refiere a aquellos que después de la celebración del sagrado misterio y de la consagración del pan y del vino, hadan sus propias oh/aciones, y, sin dar parte a los demás, las comían ellos solos, de tal modo que hasta llegaban a emborracharse.* Lo cual no podría acontecer si las especies sacramentales no alimentasen. Luego las especies sacramentales alimentan.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión no tiene dificultad, después de haber solucionado la anterior. Como se dice en II *De Anima*[2]*z,* la comida alimenta en la medida

16. PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.12 q.3 a.2. 17. L.5 c.4: ML 16,471. 18. ARISTÓTELES, 1.2 c.8 n.4 (BK 335alO): S. TH., lect.8. 19. *Ib.* c.4 n.13 (BK 416bl2): S. TH., Iect9. 20. *Oran;* LOMBARDI: ML 191,1639. 21. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 416B9): S. TH., Iect9.

en que se convierte en la sustancia de quien se alimenta. Ahora bien, se ha dicho antes (a.5) que las especies sacramentales pueden convertirse en una sustancia que se genera de ellas. Pero, por la misma razón que pueden convertirse en cenizas y en gusanos, pueden convertirse en el cuerpo humano. Luego es claro que alimentan.

La opinión de algunos[22] según la cual las especies no alimentan en el sentido de convertirse en el cuerpo humano, sino que reparan y confortan a través de los sentidos —como cuando uno se conforta con el olor de la comida, o se embriaga con el olor del vino—, resulta falsa por el testimonio mismo de los sentidos. Porque esa clase de refección no es duradera para el hombre, cuyo cuerpo necesita alimentación por el continuo desgaste. Y, sin embargo, el hombre puede sustentarse por largo tiempo si se aumenta con hostias y vino consagrados en buena cantidad.

Y tampoco puede admitirse la opinión de quienes afirman que las especies sacramentales alimentan porque la forma sustancial del pan y del vino permanece. Y no se puede admitir, tanto porque no permanece, como se ha probado ya (q.75 a.6), como porque nutrir no es competencia de la forma, sino de la materia, que es la que recibe la forma de quien se nutre al tiempo que pierde la forma del alimento. Por lo que se dice en el II *De Anima* z que el alimento al principio es distinto, y al final es semejante.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Después de la consagración, en este sacramento se puede hablar de pan de dos maneras. Una, indicando como pan a las especies de pan, que mantienen el nombre de la sustancia que tenían, como dice san Gregorio en una homilía pascual[24]. Otra, puede llamarse pan el mismo cuerpo de Cristo, que es el pan místico que *ha descendido del cielo.* Por tanto, cuando San Ambrosio dice que *este pan no está destinado al cuerpo,* utiliza el nombre de pan en el segundo sentido, porque el cuerpo de Cristo no se convierte en el cuerpo del hombre, sino que conforta su espíritu. Y no habla del pan en el primer sentido.

2. *A. la segunda hay que decir.* Aunque las especies sacramentales no sean el constitutivo del cuerpo del hombre, sin embargo se convierten en él.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las especies sacramentales no sean sustancia, tienen, sin embargo, el poder de la sustancia, como se ha dicho ya (a.3 ad 3; a.5 ad 2).

ARTICULO 7

¿Se fraccionan las especies sacramentales en este sacramento?

Sent. 4 d.12 q.l a.3 q.M.2; *Cont. Gent.* c.67; /« 7 *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no se fraccionan en este sacramento.

1. Dice el Filósofo en VI *Meteor.*[25] que la fragilidad de los cuerpos depende de su porosidad, una porosidad que no puede atribuirse a las especies sacramentales. Luego las especies sacramentales no pueden partirse.

2. Aún más: la fracción es acompañada de un sonido. Pero las especies sacramentales no producen sonidos, ya que dice el Filósofo en II *De Anima*[26] que lo sonoro es un cuerpo duro con superficie lisa. Luego las especies sacramentales no se rompen.

3. Y también: parece que es lo mismo lo que se rompe y lo que se mastica. Pero lo que aquí se come es el verdadero cuerpo de Cristo, de acuerdo con las palabras de Jn 6,55.57: *quien come mi carne y bebe mi sangre.* Luego el cuerpo de Cristo es lo que se rompe y lo que se mastica. Por lo que se dice también en la confesión de Berengario[27]: *Reconozco con la santa Iglesia romana y confieso con el corazón y con la boca, que el pan y el vino que se ponen sobre el altar, después de la consagración, son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, que es tocado en verdad con las manos de los sacerdotes, y que es partido y masticado por los dientes de los fieles.* Por consiguiente, la fracción no debe atribuirse a las especies sacramentales.

En cambio la fracción se hace por la división de lo cuanto. Pero lo cuanto que aquí se divide es las especies sacramenta-

22. ALGERO LEODIENSE, *De satram. corp. et sang. Domini\.2* c.l: ML 180,811; GUILLERMO PARÍS., *De sacram. Euchar.* c.l. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.ll (BK 416b6): S. TH., lect.9; cf. *Degener.* 1.1 c.5 n.5 (BK 321b35): S. TH., lect.10. 24. LANFRANCO, o.c. c.20: ML 150,436; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.34 *Species.* 25. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 386al4): S. TH., lectll. 26. *Ib.* c.8 n.2 (BK 419b9): S. TH., lect.16. 27. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.42 *Ergo Berengarius.*

les, ya que no se divide el cuerpo de Cristo, que es incorruptible, ni la sustancia del pan, que no permanece. Luego son las especies sacramentales las que se fraccionan.

Solución. *Hay que decir:* Entre los antiguos hubo muchas opiniones sobre este particular. Algunos [28] dijeron, en efecto, que en este sacramento no había una fracción objetiva, sino sólo aparente por parte de los que lo ven. Pero esta opinión es insostenible. Porque en este sacramento de la verdad los sentidos no se engañan sobre los objetos de su competencia, entre los que se encuentra la fracción, por la que de una cosa se hacen muchas. Y esto lo aprecian así varios sentidos, como se demuestra en el libro *De Anima* [29].

Por eso, otros [30] dijeron que ahí había una verdadera fracción sin sujeto fraccionado. Pero también esto está en contradicción con los sentidos, porque en este sacramento aparece algo cuanto, existiendo primeramente como un solo ser, y fraccionado después en muchos trozos. Pues bien, esto cuanto tiene que ser el sujeto de la fracción. Ahora bien, no se puede decir que el verdadero cuerpo de Cristo se fraccione. Primero, porque es incorruptible e impasible. Segundo, porque está todo entero en cada una de las partes, como se ha dicho ya (q.76 a.3). Todo lo cual es incompatible con que sea fraccionado.

Luego solamente queda que la fracción, como los otros accidentes, tenga como sujeto la cantidad dimensiva del pan. Y, como las especies sacramentales son el verdadero cuerpo de Cristo, así la fracción de estas especies es el sacramento de la pasión del Señor, pasión que tuvo lugar en el verdadero cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Pe la misma manera que en las especies sacramentales permanece lo tenue y lo denso, como se ha dicho ya (a.2 ad 3), así también permanece en él la porosidad, y, en consecuencia, la fragilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La densidad incluye la dureza; como en las especies sacramentales permanece la densidad, también la dureza, y por consiguiente el sonido.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se come en su propio ser se rompe y se mastica en su propio ser. Pero el cuerpo de Cristo no se come en su propio ser, sino en su ser sacramental. Por eso, comentando las palabras de Jn 6,64: *la carne no aprovecha para nada*, San Agustín dice [31]: *Con estas palabras se refería a los que entendían esto de una manera carnal, porque habían entendido que se trataba de una carne como la que se trocea de un cadáver, o la que se vende en el mercado.* Por tanto, el cuerpo de Cristo no queda fraccionado, sino la especie sacramental. Y la confesión de Berengario ha de ser entendida de modo que la fracción y la trituración dental se refiera a las especies sacramentales, bajo las cuales está el verdadero cuerpo de Cristo [d].

ARTICULO 8

¿Puede mezclarse con el vino consagrado algún otro líquido?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 *z(>; Quodl.* 10 q.l a.3

Objeciones por las que parece que con el vino consagrado no se puede mezclar ningún otro licor.

1. Todo lo que se mezcla con otro asume su cualidad. Ahora bien, ningún líquido puede recibir la cualidad de las especies sacramentales, por ser éstas unos accidentes sin sujeto, como se ha dicho ya (a.l). Luego parece que ningún líquido puede mezclarse con las especies sacramentales del vino.

2. Aún más: si se mezclase algún líquido con las especies sacramentales, el resultado sería un solo ser. Pero no puede resultar un solo ser del líquido, que es una sustancia, y las especies sacramentales, que son accidentes; ni tampoco del líquido y de la sangre de Cristo, que por ser incorruptible no admite adición ni disminución. Luego ningún líquido puede mezclarse con el vino consagrado.

28. Ps. ABEI.ARDO, *Epitome theol. Christ.* c.29: ML 178,1742; Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa sent. tí.* 5 c.8: ML 176,144. 29. L.2 c.6 n.2 (Bic 418all): S. TH., lect.13. 30. Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, l.c. en nota 28. 31. *In loann.* tr. 27 n.5: ML 35,1617.

d. Se corrige aquel realismo sensista que se refleja en la confesión de fe propuesta a Berengario de Tours en el año 1059 (DS 690).

3. Y también: si se añadiese algún líquido al vino consagrado, parece que también ese líquido quedaría consagrado, como cuando se añade agua al agua bendita, que también queda bendita. Pero el vino consagrado es verdaderamente la sangre de Cristo. Luego también el líquido mezclado sería la sangre de Cristo. De donde se deduciría que una cosa llegara a ser la sangre de Cristo de modo distinto a la conversión. Lo cual es inadmisible. Luego con el vino consagrado no se puede mezclar ningún líquido.

4. Todavía más: si una de las dos cosas de un compuesto se corrompe, desaparece el compuesto, como se dice en I *De Generat.* [32]. Pero con la mezcla de cualquier líquido parece que las especies sacramentales del vino se corrompen, de tal manera que deja de estar en ellas la sangre de Cristo, ya porque lo mucho y lo poco son diferencias cuantitativas que diversifican la cantidad, como lo blanco y lo negro diversifican el color, ya porque el líquido mezclado, al no encontrar obstáculo, se difunde en el todo, por lo que la sangre de Cristo deja de estar allí, ya que no puede estar simultáneamente con otra sustancia. Luego no se puede mezclar otro líquido con el vino consagrado.

En cambio los sentidos constatan que puede mezclarse cualquier otro líquido con el vino después de la consagración, lo mismo que antes.

Solución. *Hay que decir:* La verdadera solución a este problema consta ya en lo dicho anteriormente. Hemos visto (a.3.5 ad 2), en efecto, que las especies que permanecen en este sacramento, de la misma manera que en virtud de la consagración adquieren el modo de ser de la sustancia, así también adquieren, como ella, el modo activo y pasivo, o sea, la capacidad de hacer o de recibir cuanto haría o recibiría la sustancia si estuviese allí presente. Ahora bien, es evidente que si estuviese ahí la sustancia del vino podría mezclarse con él algún líquido.

El efecto de esta mezcla, sin embargo, sería diverso según la naturaleza y la cantidad del líquido mezclado. Porque si se mezclase un líquido en tal cantidad que pudiese difundirse por todo el vino, todo quedaría mezclado. Ahora bien, lo que se compone de dos cosas, no es ni la una ni la otra, sino que tanto la una como la otra se convierten en una tercera como resultado de las dos. De donde se seguiría que el vino que había antes dejaría de ser vino, si el líquido mezclado con él no fuese vino. Pero si el líquido mezclado fuese de la misma naturaleza, por ej. si un vino se mezclase con otro vino, el resultado de la mezcla sería vino, aunque no sería numéricamente el mismo, como lo demuestra la variedad de accidentes en el caso, por ej., de que uno sea blanco y otro tinto.

Pero si la cantidad del líquido mezclado fuese tan pequeña que no pudiera difundirse por todo el vino, no quedaría todo el vino mezclado, sino sólo una parte de él. Ciertamente que esta parte no quedaría numéricamente la misma, a causa de la mezcla con la otra materia. Pero específicamente sí permanecería la misma, no sólo en el caso de que la pequeña cantidad del líquido añadido fuese de la misma especie, sino también en el caso de que fuese distinta especie, porque, como se dice en el I *De Generat.*[33], una gota de agua mezclada en una gran cantidad de vino se convierte en vino.

Pues bien, ya quedó demostrado (a.4; q.76 ad 3) que el cuerpo y la sangre de Cristo permanecen en este sacramento todo el tiempo que las especies permanecen numéricamente las mismas, porque lo que se consagró fue este pan y este vino. Por consiguiente, si la mezcla se hiciese con tal cantidad de cualquier líquido que se difundiese por todo el vino consagrado produciendo un compuesto, desaparecería la identidad numéricamente, y la sangre de Cristo desaparecería de allí también. Pero si la cantidad del líquido mezclado es tan pequeña que no puede difundirse por el todo, sino a una parte de las especies, dejaría de estar la sangre de Cristo en esa parte del vino consagrado, pero permanecería en las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dice Inocencio III[34] en una *Decretalz: Parece que los accidentes influyen sobre el vino añadido, porque si se añadiese agua, ésta asumiría el sabor del vino. Acontece, pues, que los accidentes cambian la sustancia, como también sucede que la sustancia cambia los accidentes. De esta manera, la naturaleza cede ante el milagro, y la virtud divina opera sobre el acontecer ordinario.*

32. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 327B2): S. TH., lect.24. 33. *Ib.* c.5 n.ll (BK 321a33): S. TH., lect.14. 34. *Regesta* 1.5 ep.121 *Ad loann.:* ML 214,1121. 35. *Decretal. Gregor. IX,* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martas.*

Sin embargo, esto no se ha de entender en el sentido de que un accidente, el mismo numéricamente que estuvo en el vino antes de la consagración, pase después al vino añadido, sino que este cambio es el resultado de una acción. Porque los accidentes del vino que permanecen, conservan la actividad de la sustancia, como se ha dicho, por lo que con una acción transmutadora influyen sobre el líquido añadido.

2. *A la segunda hay que decir.* El líquido añadido al vino consagrado no se mezcla con la sustancia de la sangre de Cristo. Se mezcla, sin embargo, con las especies sacramentales. Pero de tal manera que, después de la mezcla, se corrompen las especies total o parcialmente en conformidad con lo dicho anteriormente (a.5) sobre la posibilidad de generarse algo de estas especies. Si la corrupción es total no hay problema, porque ahí habrá un todo uniforme. Pero si la corrupción es parcial, ahí habrá, cierto, una dimensión si nos fijamos en la cantidad que es continua, pero no habrá una dimensión si nos fijamos en el modo de existir dicha cantidad, porque una parte de ella está sin sujeto, y otra, estará en su sujeto. De la misma manera que si se forma un solo cuerpo de dos metales: es un solo cuerpo cuantitativamente hablando, pero no es un solo cuerpo si nos fijamos en la naturaleza de los dos metales.

3. *A. la tercera hay que decir.* Dice Inocencio III[36] en la *Decretal* anteriormente citada [37]: *Si después de la consagración del cáliz se echa más vino en él, este nuevo vino no se convierte en la sangre, ni se mezcla con la sangre, sino que mellándose con los accidentes del vino anterior, circunda por todas partes a la sangre que está bajo ellos, sin mezclarse con ella.* Esto se ha de entender, por supuesto, en el caso de que la cantidad de líquido extraño mezclado no sea tanta que haga cesar totalmente la presencia de la sangre de Cristo. Así, pues, se dice que *circunda por todas partes* no porque toque la sangre de Cristo en sus propias dimensiones, sino en sus dimensiones sacramentales, bajo las cuales está contenida. Y no es éste el caso del agua bendita. Porque la bendición del agua no produce ningún cambio en la sustancia del agua, como sucede con la consagración del vino.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos afirmaron que por muy pequeña que sea la cantidad del líquido extraño mezclado, la sustancia del cuerpo de Cristo deja de estar bajo el todo. Y esto por la razón aducida (n.32), que, sin embargo, no convence. Porque lo mucho y lo poco diversifican la cantidad dimensiva, no en su esencia, sino en sus dimensiones.

Igualmente, el líquido añadido puede ser tan escaso que no pueda difundirse del todo, a causa de su parquedad y no sólo porque se lo impidan las dimensiones, que, aunque estén sin sujeto, hacen resistencia a la penetración de otro líquido como si la sustancia estuviese allí, de acuerdo con lo expuesto.

36. Vide nota 34. 37. Vide nota 35.

CUESTIÓN 78

La forma del sacramento de la eucaristía

A continuación nos corresponde estudiar la forma de este sacramento (cf. q.73, Introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Cuál es la forma de este sacramento?—2. ¿Es adecuada la forma de la consagración del pan?—3. ¿Es adecuada la forma de la consagración de la sangre?—4. La eficacia de ambas formas.—5. La verdad de estas locuciones.—6. Comparación de una forma con otra.

ARTICULO 1

¿Es la forma de este sacramento: «esto es mi cuerpo» y «éste es el cáliz de mi sangre»?

Sent. 4 d.8 q.2 a.l q.ª1.2.5; a.2 **q.ªl;** a.4 q.ª3; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las palabras: *esto es mi cuerpo* y *éste es el cáliz de mi sangre*[1] no son la forma de este sacramento.

1. Esas palabras parece que pertenecen a la forma con la que Cristo consagró su cuerpo y su sangre. Pero Cristo, como se dice en Mt 26,26, primeramente bendijo el pan que había tomado en sus manos, y después dijo: *Tomad y comed, esto es mi cuerpo,* y lo mismo hizo con el cáliz (v.27-28). Luego esas palabras no son la forma de este sacramento.

2. Aún más: dice Eusebio Emiseno[2] que *el invisible sacerdote convierte las maturas visibles en su cuerpo cuando dice: Tomad y comed, esto es mi cuerpo.* Luego parece que toda la frase pertenece a la forma del sacramento. Y dígase lo mismo de las palabras pertenecientes a la sangre.

3. Y también: en la forma del bautismo se indica la persona del ministro y su acción, cuando se dice: *Yo te bautizo.* Pero en las subsocuchas palabras no se hace mención del ministro ni de su acción. Luego no es adecuada la forma del sacramento.

4. Todavía más: la forma del sacramento no es suficiente por sí misma para realizar el sacramento, por lo que el sacramento del bautismo puede conferirse a veces con las palabras de la forma solamente, y omitidas las demás. Luego si las palabras indicadas son la forma de este sacramento, parece que alguna vez se podrá celebrar este sacramento profiriendo solamente esas palabras, y omitiendo todas las demás que se dicen en la misa. Lo cual, sin embargo, parece que es falso. Porque, si se omiten las otras palabras, las palabras en cuestión se entenderían como si el sacerdote las pronunciase en nombre propio, mientras que el pan y el vino no se convierten en su cuerpo y en su sangre. Por tanto, esas palabras no son la forma de este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[3]: *La consagración se hace con las palabras y con las afirmaciones del Señor Jesús. Porque con todas las demás palabras se alaba a Dios, se suplica por el pueblo, por los reyes j por ¿os demás. Pero cuando el sacerdote realiza el sacramento ya no se sirve de las propias palabras, sino de las palabras de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que realiza este sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento difiere de los otros en dos cosas. Primera, por el hecho de que este sacramento se realiza consagrando la materia, mientras que los otros se realizan utilizando la materia consagrada. Segunda, porque en los otros sacramentos la consagración de la materia consiste sólo en una bendición, por la que la materia consagrada recibe instrumentalmente una virtud espiritual que a través del ministro —que es el instrumento animado— puede pasar al instrumento inanimado. Pero en este sacramento la consagración de la materia consiste en una milagrosa conversión de la sustancia, que sólo Dios puede realizar. Por lo que el ministro, al

1. Cf. Mt 26,26; Me 14,22; Le 22,19; 1 Cor 11,23. 2. GRACIANO, *Decreto* p.3 d.2 c.35 *Quia corpus;* Ps. JERÓNIMO, ep.38 *De corp. et sang. Christi:* ML 30,280. 3. L.4 c.4: ML 16,460; GRACIANO o.c. p.3 d.2 cn.35 *Quia corpus.*

realizar este sacramento, no desempeña más acción que la de proferir las palabras.

Y puesto que la forma debe corresponder a la cosa, la forma de este sacramento difiere de las formas de los otros sacramentos en dos puntos.

Primero, porque las formas de los otros sacramentos llevan consigo el uso de la materia, como sucede, por ej., en el bautismo o en la confirmación, mientras que la forma de este sacramento lleva consigo solamente la consagración de la materia, que consiste en la transustanciación, como cuando se dice: *Esto es mi cuerpo* o *éste es el cáliz de mi sangre.*

Segundo, porque las formas de los otros sacramentos se profieren en nombre de la persona del ministro, a quien se designa como realizador de un acto, como cuando se dice: *yo te bautizo* o *yo te confirmo;* o imperando el acto, como sucede en el sacramento del orden al decir: *recibe la potestad,* etc.; o deprecativamente, como sucede en el sacramento de la extremaunción, cuando se dice: *por esta unción y nuestra intercesión,* etc. Pero la forma de este sacramento se profiere en nombre de la persona del mismo Cristo que habla, para dar a entender que el ministro en la realización de este sacramento no hace más que proferir las palabras".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Acerca de este problema ha habido muchas opiniones. Algunos [4], en efecto, dijeron que Cristo, que tenía potestad de excelencia sobre los sacramentos, realizó este sacramento sin utilizar palabra alguna, y que después pronunció las palabras con que otros habrían de consagrar después. Y esto es lo que parece afirmar Inocencio III [5] cuando dice: *Puede razpnablemente afirmarse que Cristo consagró por su divino poder, y que después expresó la forma con la que bendecirían los que habían de sucederle.* Pero contra esta interpretación están expresamente las palabras del *Evangelio,* en las que se dice que Cristo *bendijo,* una bendición que se hizo ciertamente con palabras. Por lo que estas palabras del papa Inocencio han de tomarse como opinión más que como determinación.

Otros, por el contrario, opinaron [6] que aquella bendición se hizo con unas palabras que no conocemos. Pero tampoco esto es admisible. Porque la bendición de la consagración se realiza ahora por la repetición de lo que entonces se hizo. Luego, si la consagración no se hizo entonces con estas palabras, tampoco ahora se hace.

Por eso otros afirmaron [7] que aquella bendición se hizo entonces con las mismas palabras que ahora, pero Cristo pronunció estas palabras dos veces: una en secreto, para consagrar; otra en voz alta, para instruir. Pero tampoco esto es sostenible. Porque el sacerdote consagra profiriendo estas palabras no como dichas por Cristo en una bendición oculta, sino públicamente pronunciadas. Y, puesto que estas palabras no tienen eficacia más que por haberlas pronunciado Cristo, parece que también Cristo debe haber consagrado pronunciándolas manifiestamente.

Por eso otros [8] dijeron que los evangelistas, al relatar las cosas que sucedieron, no siempre guardaron el mismo orden cronológico, como consta por San Agustín en el libro *De Consensu Evangelistarum* [9]. Por lo que el orden cronológico de los hechos podría reconstruirse así:

Tomando pan, lo bendijo diciendo: esto es mi cuerpo, y después lo partió y se lo dio a sus discípulos. Pero puede encontrarse este mismo sentido en las palabras evangélicas sin cambiarlas. Porque el participio *diciendo* indica una cierta continuidad de las palabras que se pronuncian con las que preceden. Ahora bien, no es necesario que esta continuidad se entienda solamente respecto de la última palabra pronunciada, como si Cristo hubiese pronunciado estas palabras cuando dio a sus discípulos el pan, sino que puede entenderse la continuidad con respecto a todo lo que precede, en cuyo caso el sentido

4. PREPOSITINO, *Summa,* p.4 *De Eucharistia.* 5. *De sacro alt. mysterio* 1.4 c.6: ML 217,859. 6. *Ib.;* GUILLERMO ALTIS., *Summa auna* p.4 c.2; ODO CAMERACENSE, *In canonem misae* d.3: ML 160,1061. 7. ESTEBAN AUGUSTUDUNENSE, *De sacram alt.* c.14: ML 172,1293. 8. BALDUINO CANTURIENSE, *De sacram alt.,* ML 204,655. 9. L.2 c.21: ML 34,1102.

a. El sacramento de la eucaristía se perfecciona «en la consagración de la materia» (q.73 a.l sol.3). Pan y vino consagrados son signos de la presencia de Cristo, realidad sagrada que santifica a los hombres (q.60 a.2).

sería: *Mientras bendecía j partía j daba a sus discípulos, dijo estas palabras: Tomad,* etc.[b].

2. *A la segunda hay que deár.* Las palabras *Tomady comed* indican el uso de la materia consagrada, uso que no es necesario en este sacramento, como más arriba se dijo (q.74 a.7). Por tanto, tampoco estas palabras pertenecen a la esencia de la forma.

Sin embargo, puesto que el uso de la materia consagrada contribuye a la perfección del sacramento, en el sentido de que la operación no pertenece a la primera sino a la segunda perfección de la cosa, por eso todas estas palabras expresan toda la perfección de este sacramento. Y es así como Eusebio entendió el requerimiento de esas palabras en la confección del sacramento, o sea, en cuanto a su primera y su segunda perfección.

3. *A la tercera hay que decir:* En el sacramento del bautismo el ministro realiza un acto que concierne al uso de la materia y que es esencial en este sacramento. Pero el uso no es esencial en la eucaristía. Luego son cosas distintas.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Algunos dijeron que este sacramento no se puede celebrar pronunciando solamente las palabras en cuestión, y haciendo caso omiso de las otras, muy especialmente las del canon de la misa. Pero esto, evidentemente, es falso, ya por las palabras de San Ambrosio, anteriormente citadas (e.c.), ya porque el canon de la misa no es lo mismo en todas partes, ni lo fue en todo tiempo, sino que fueron añadidas las distintas cosas por distintas personas.

Por consiguiente, es necesario afirmar que si el sacerdote profiriese solamente las palabras referidas con intención de realizar el sacramento, lo realizaría, porque la intención haría que se entendieran como dichas por la persona misma de Cristo, aunque no se dijesen las palabras que preceden. Sin embargo, pecaría gravemente el sacerdote que realizase el sacramento de este modo, por no atenerse al rito de la Iglesia. Y no es lo mismo el caso del bautismo, que es un sacramento necesario, mientras que la recepción de este sacramento puede suplirse con la comunión espiritual, como dice San Agustín (cf. q.75 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

¿Es la forma adecuada de la consagración del pan «esto es mi cuerpo»?

Supra q.75 a.2; *Sent.* 4 d.8 q.2 a.l q."3.4; *In Matth.* c.26;/« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las palabras *esto es mi cuerpo* no son la forma adecuada de la consagración del pan.

1. La forma debe expresar los efectos del sacramento. Pero el efecto que resulta de la consagración del pan es la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo, conversión que se expresa mejor con el verbo *se hace* que con el verbo *es.* Luego en la forma de la consagración debería decirse *esto se hace mi cuerpo.*

2. Aún más: dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[10]: *la palabra de Cristo realiza el sacramento. ¿Quépalabra de Cristo? La que hizo todas las cosas. El Señor lo mandóy se hizo el délo y la tierra.* Luego resultaría más adecuada la forma de este sacramento con el verbo en imperativo, diciendo: *Sea esto mi cuerpo.*

3. Y también: el sujeto de esta frase es lo que se convierte, de la misma manera que el predicado es el término de la conversión. Ahora bien, como está determinado aquello en lo cual la cosa se convierte, que es el cuerpo de Cristo, así está determinado aquello que se convierte, que es el pan. Por tanto, como el predicado se expresa con un sustantivo, también el sujeto debería indicarse con un sustantivo, diciendo: *Este pan es mi cuerpo.*

4. Todavía más: el término de la conversión pertenece a una determinada naturaleza, ya que es un cuerpo, pero también pertenece a una determinada persona. Luego para indicar la determinada persona debería decirse: *Esto es el cuerpo de Cristo.*

5. Por último: en las palabras de la forma no debería entrar nada que no fuese esencial. Luego inadecuadamente se añade en algunos libros la conjunción *porque,* que no pertenece a la esencia de la forma.

En cambio el Señor utilizó esa forma en la consagración, como consta en Mt 26,26.

10. Vide nota 3.

b. «Bendición», que para nosotros puede significar un gesto, en latín significa «decir bienes», y por tanto incluiría palabras. De ahí la dif.l y las distintas soluciones que se dan.

Solución. *Hay que dedr:* Esta es la forma adecuada de la consagración del pan. Ya se ha dicho (a.l), en efecto, que esta consagración consiste en la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, es necesario que la forma del sacramento signifique lo que el sacramento hace. Por lo que la forma de la consagración del pan tiene que significar esa conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Y en esta conversión hemos de considerar tres cosas: la conversión, el punto de partida y el punto de llegada.

Pues bien, la conversión puede ser considerada de dos maneras: una, realizándose; otra, ya hecha. Pero esta forma no debía significar la conversión realizándose, sino ya realizada. Primero, porque esta conversión no es sucesiva, como se ha dicho antes (q.75 a.7), sino instantánea, y en las mutaciones instantáneas el hacerse se identifica con el estar realizado. Segundo, porque las formas sacramentales sirven para significar el efecto del sacramento, como las formas artísticas sirven para representar el efecto del arte. Pues bien, la forma artística es semejanza del efecto acabado, hacia el cual tiende la intención del artista, como la forma del arte en la mente del arquitecto es principalmente la forma de la casa edificada, y sólo secundariamente la forma de la casa en construcción. Por tanto, también en esta forma la conversión debe ser indicada como ya realizada, que es a lo que se dirige la intención.

Y porque en esta forma se expresa la conversión como ya terminada, es necesario indicar los extremos de la conversión tal y como están en el momento de la conversión ya realizada. Pues bien, el punto de llegada tiene la naturaleza propia de su sustancia. Pero el punto de partida no conserva su sustancia, sino sólo sus accidentes, con lo que se somete a los sentidos, y según los cuales los sentidos pueden discernir sobre él. Es justo, pues, indicar el punto de partida de la conversión con el pronombre demostrativo, referido a los accidentes sensibles que permanecen. Mientras que el punto de llegada se indica con un sustantivo, que expresa la naturaleza de aquello en lo cual la cosa se convierte, y que es, como ya se ha dicho (q.76 a.l ad 2), el cuerpo de Cristo en su integridad, y no la sola carne. Por consiguiente, la forma: *esto es mi cuerpo* es adecuadísima.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* El último efecto de esta consagración no es el hacerse, sino el estar hecho, como se acaba de decir (e.). Y es este aspecto el que debe expresar la forma.

2. *A la segunda hay que dedr:* Es la palabra de Dios la que hizo la creación y la que hace la consagración, aunque de distinta manera. Porque aquí opera sacramentalmente, o sea, ateniéndose al valor significativo. Y, por eso, es preciso indicar con esta palabra el último efecto de la conversión con un verbo sustantivo, de modo indicativo y de tiempo presente. Pero en la creación esta palabra de Dios operó solamente de modo efectivo, y la eficiencia es el resultado del imperio de su sabiduría. Por lo que en la creación de las cosas la palabra del Señor se expresa con el verbo de modo imperativo, tal y como se dice en Gen 1,3: *Hágase la luz y se hizo la luz.*

3. *A. la tercera hay que dedr:* Cuando la conversión se ha realizado, el punto de partida no conserva la naturaleza de su sustancia, como el punto de llegada. Por lo que no vale la comparación.

4. *A la cuarta hay que dedr:* Con el adjetivo *mi,* que indica la demostración de la primera persona, o sea, de la persona que habla, está bien expresada la persona de Cristo, en cuyo nombre, como hemos dicho (a.l), se profieren las palabras.

5. *A la quinta hay que dedr:* La conjunción *porque* se añade a esta forma por la costumbre de la Iglesia romana, que la heredó de San Pedro Apóstol [n]. Y se añadió para expresar la continuidad con las palabras anteriores. Por eso no pertenece a la forma, como tampoco pertenecen a la forma las palabras que preceden a la misma.

ARTICULO 3

¿Es la forma adecuada de la consagración del vino «éste es el cáliz de mi sangre»?

Sent. 4 d.8 q.2 a.2 q*1.2.3; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que las palabras: *éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno testamento, misterio de fe, que será derra-*

11. Cf. INOCENCIO III, *De sacro alt. myster.* 1.4 c.4: ML 217,858. *Decretal Gregor. IX,* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.*

mada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados, no son la forma adecuada de la consagración del vino.

1. Como el pan se convierte en el cuerpo de Cristo en virtud de la consagración, así también el vino en la sangre de Cristo, como se ha demostrado anteriormente (q.76 a.1.2). Pero en la forma de la consagración del pan se indica directamente el cuerpo de Cristo, sin añadir nada más. Luego inadecuadamente se indica en esta forma la sangre de Cristo de modo indirecto, al añadir *cáliz* directamente diciendo: *Este es el cáliz de mi sangre.*

2. Aún más: no son de mayor eficacia las palabras que se dicen para la consagración del pan que las que se dicen para la consagración del vino, ya que las unas y las otras son palabras de Cristo. Pero inmediatamente de decir: *Esto es mi cuerpo,* queda realizada la consagración del pan. Luego nada más decir: *Este es el cáliz de mi sangre,* queda realizada la consagración de la sangre. En cuyo caso, no parece que las palabras que siguen sean parte esencial de la forma, tanto más cuanto que pertenecen a las propiedades de este sacramento.

3. Y también: el *Nuevo Testamento* parece pertenecer al mundo de la inspiración interior, como consta por el Apóstol en Heb 8,8.10, cuando cita las palabras de Jer 31, 31.33: *Pactaré con la casa de Israel una alianza nueva..., pondré mi ley en su interior.* El sacramento, sin embargo, se celebra de forma visible y externa. Luego no es adecuado que se diga en la forma del sacramento *del Nuevo Testamento.*

4. Todavía más: se dice que una cosa es nueva cuando todavía está cercana al principio de su existencia. Pero lo eterno no tiene principio en su existencia. Luego inadecuadamente se dice: *del nuevo y eterno,* pues parece implicar contradicción.

5. Más aún: es preciso evitar a los hombres las ocasiones de error, tal y como se recomienda en Is 57,14: *Quitad los obstáculos del camino a mi pueblo.* Pero algunos erraron al pensar que el cuerpo y la sangre de Cristo están en este sacramento en sentido místico solamente (q.75 a.1). Luego es inadecuado que en esta fórmula se diga: *Misterio de fe.*

6. Y también: más arriba se ha dicho [12] que de la misma manera que el bautismo es el *sacramento de la fe,* así la eucaristía es el *sacramento de la caridad.* Luego en esta forma debería haberse puesto *caridad,* y no *fe.*

7. Todavía más: todo este sacramento, en lo que se refiere al cuerpo y en lo que se refiere a la sangre, es el memorial de la pasión del Señor, según el texto de 1 Cor 11,26: *cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor.* Luego no debió hacerse mención de la pasión de Cristo y de su fruto sólo en la forma de la consagración de la sangre, y no en la forma de la consagración del cuerpo, teniendo en cuenta sobre todo que en Le 22,19 dijo el Señor: *Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros* (1 Cor 11,24).

8. Abundando más: la pasión de Cristo, como se ha dicho (q.48 a.2; q.49 a.3), fue suficiente para todos y de su eficacia se aprovecharon muchos. De aquí que se debió decir «será derramada por todos» o «por muchos», sin que se añadiera «por vosotros».

9. Por último: las palabras con que se consagra este sacramento tienen eficacia por la institución de Cristo. Pero ningún evangelista escribe que Cristo haya dicho todas estas palabras. Luego no es adecuada la forma de la consagración del vino.

En **cambio** la Iglesia, instruida por los Apóstoles [13], utiliza esta forma de la consagración del vino.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de esta forma hay dos opiniones. Unos [14], efectivamente, afirmaron que lo esencial de esta forma está constituido por las palabras: *éste es el cáliz de mi sangre,* y no por lo demás. Pero esta opinión no parece exacta porque las palabras que siguen son determinaciones del predicado, o sea, de la sangre de Cristo, y por ello pertenecen a la integridad de la frase.

Por eso otros [15], con mejor criterio, sostienen que todo lo que sigue pertenece a la esencia de la forma, hasta la proposición: *cada vez que hiciereis esto,* que pertenece al uso de este sacramento, por lo que esta proposición ya no es de la esencia de la forma. Y es por esto por lo que el sacerdote pronuncia todas las palabras que siguen con el mismo rito y con el mismo gesto, o sea, teniendo el cáliz entre las manos. Por otra parte, también en Le 22,20 se intercalan las

12. Q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 obj.3. 13. Vide nota 1. 14. ALEJ. DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.33 m.4 a.3 § 1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.8 p.2 a.1 q.2; PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.8 q.3 a.2. 15. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.8 a.7; q.6 ad 4.

palabras que siguen entre las palabras de la primera parte, cuando se dice: *Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre.*

Hay que decir, por tanto, que todas estas palabras pertenecen a la esencia de la forma. Pero las primeras palabras: *Este es el cáliz de mi sangre,* significan precisamente la conversión del vino en la sangre, del modo que ya se dijo (a.2) en la forma de la consagración del pan. Y las palabras siguientes designan el poder de la sangre derramada en la pasión, un poder que se efectúa en este sacramento y que se ordena a tres cosas. La primera y principal, a alcanzar la vida eterna, según el texto de Heb 10,19: *Tenemos plena segundad de entrar en el santuario por el poder de su sangre.* Y para indicar esto dice: *nuevay eterna alianza.* Segunda, a la justificación de la gracia, que es el fruto de la fe, como se dice en Rom 3,25-26: *A quien Dios ha propuesto como medio de propinación por la fe en su sangre... para que él sea justo y justificador de los que creen en Jesús.* Y para indicar esto se pone: *misterio de fe.* Y tercera, para remover los obstáculos que impiden conseguir las dos cosas precedentes, o sea, remover los pecados, conforme a lo que se dice en Heb 9,14: *La sangre de Cristo... purificará nuestra conciencia de las obras muertas,* o sea, de nuestros pecados. Y para indicar esto añade: *que será derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La frase *Este es el cáliz de mi sangre* es una expresión figurativa y puede entenderse de dos maneras. Una, como metonimia, tomando el continente por el contenido, en cuyo caso el sentido es: *Esta es mi sangre contenida en el cáliz.* Se hace aquí mención del cáliz porque la sangre de Cristo se consagra en este sacramento como bebida de los fieles, algo que no es propio de la sangre, y por eso era necesario que se indicase aquí la sangre por el vaso del que uno se sirve para beber. Otra, como una metáfora, en el sentido de que por cáliz se entiende figurativamente la pasión de Cristo, la cual embriaga como un cáliz, al decir de Lam 3,15: *Me ha llenado de amargura y me ha embriagado de ajenjo.* Por lo que el Señor llamó cáliz a su propia pasión en Mt 26,39 cuando dice: *Pase de mí este cáliz* cuyo sentido sería: *Este es el cáliz de mi pasión.* Y de esta pasión se hace mención en la consagración de la sangre por separado del cuerpo, porque la sangre se separó del cuerpo por la pasión.

2. *A. la segunda hay que decir:* Puesto que, como se ha dicho ya (ad 1; q.76 a.2 ad 1), la sangre consagrada por separado representa claramente la pasión de Cristo, el efecto de la pasión debía ser mencionado mejor en la consagración de la sangre que en la consagración del cuerpo, que es el que padeció. Lo cual también se indica cuando el Señor dice: *que será entregado por vosotros,* como queriendo decir: *que por vosotros será sometido a la pasión.*

3. *A. la tercera hay que decir:* El testamento consiste en disponer de la herencia. Ahora bien, Dios dispuso que había de dar a los hombres la herencia celestial por la virtud de la sangre de Jesucristo, porque, como se dice en Heb 9,16: *Donde hay un testamento es necesario que intervenga la muerte del testador.* Pero la sangre de Cristo se nos ha dado a los hombres de dos maneras. Una, en figura, lo cual pertenece al antiguo testamento. Por eso el Apóstol, en el mismo lugar (v.18), concluye: *Por donde ni el primer testamento fue ratificado sin sangre.* Lo cual consta por lo que se lee en Ex 24,7-8: *Después de haber leído todo lo mandado por la ley, Moisés asperjó a todo el pueblo diciendo: Esta es la sangre del testamento que el Señor ha concluido con vosotros.*

Otra, en su realidad, y esto pertenece al nuevo testamento, y es de lo que habla el Apóstol en el mismo lugar (v.15) cuando dice: *Por consiguiente, Cristo es el mediador del nuevo testamento, para que, ocurrida la muerte, alcancen la promesa los que han sido llamados a la herencia eterna.* Por tanto, aquí se dice en la forma: *sangre del nuevo testamento,* porque ésta se nos da no ya en figura, sino en su realidad. Por eso se añade: *que será derramada por vosotros.* La inspiración interior deriva de la virtud de la sangre en el sentido de que somos justificados por la pasión de Cristo[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Este testamento es nuevo por la novedad de su donación sacramental. Y se le llama eterno porque Dios lo tenía decretado desde la eternidad, y porque con él se consigna la herencia eterna. Además, la misma persona de Cristo, con cuya sangre se nos otorga el testamento, es eterna.

c. La presencia real eucarística es situada en el realismo y novedad de la Nueva Alianza hecha realidad en el misterio (la pasión) de Cristo; la misma idea en a.4 c. y sol.2.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *misterio* se utiliza aquí no para excluir la verdad, sino para destacar su ocultamiento. Porque en este sacramento la misma sangre de Cristo está presente de modo oculto, y porque la pasión de Cristo fue prefigurada en el antiguo testamento de modo oculto también [d].

6. *A la sexta hay que decir:* La eucaristía es *sacramento de la fe* en el sentido de que es objeto de fe. Porque que la sangre de Cristo esté realmente presente en este sacramento, solamente puede afirmarse por la fe. La misma pasión de Cristo justifica por la fe. Al bautismo, sin embargo, se le llama *sacramento de la fe* porque lleva consigo una profesión de fe. Pero a este sacramento se le llama *sacramento de la caridad* porque la significa y la causa.

7. *A la séptima hay que decir:* Ya hemos dicho (ad 2) que la sangre consagrada separadamente del cuerpo representa más claramente la pasión de Cristo. Y, por eso, se hace mención de la pasión de Cristo y de su fruto en la consagración de la sangre, y no en la consagración del cuerpo.

8. *A la octava hay que decir:* La sangre de la pasión de Cristo no sólo tiene eficacia para los judíos elegidos, a quienes se les dio la sangre del antiguo testamento, sino también para los gentiles; y no sólo para los sacerdotes que realizan este sacramento, y para aquellos que lo reciben, sino también para aquellos a quienes se ofrece. Por eso señaladamente se dice: *por vosotros* judíos, y *por muchos,* o sea, gentiles. O también *por vosotros,* que lo coméis, y *por muchos,* por quienes se ofrece.

9. *A la novena hay que decir.* Los evangelistas no intentaban transmitirnos las formas de los sacramentos, unas formas que convenía mantener ocultas en la primitiva Iglesia, como dice Dionisio al final de *Ecclesiasticae Hierarchiae*[1<s], sino que intentaron tejer la historia de Cristo.

Y, sin embargo, casi todas estas palabras pueden encontrarse en los diversos lugares de la *Escritura.* Porque la locución *éste es el cáliz* se encuentra en Le 22,20 y en 1 Cor 11,25. En Mt 26,28 se dice: *Esta es mi sangre del nuevo testamento que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados.* Las adiciones de *eterno* y *misterio de fe* se derivan de la tradición del Señor, llegada a la Iglesia a través de los Apóstoles [17], de acuerdo con lo que se dice en 1 Cor 11,23: *Yo recibí del Señor lo que os he transmitido.*

ARTICULO 4

¿Hay en las palabras de las formas un poder creado realizador de la consagración?

Sent. 4 d.8 q.2 a.3; *In Matth.* c.26

Objeciones por las que parece que en las palabras de las formas no hay un poder creado realizador de la consagración.

1. Dice San Juan Damasceno en el IV libro [18]: *Por el solo poder del Espíritu Santo se realiza la conversión del pan en el cuerpo de Cristo.* Pero la virtud del Espíritu Santo es una virtud increada. Luego por ningún poder de esas palabras se realiza este sacramento.

2. Aún más: las obras milagrosas no se realizan por poder creado alguno, sino sólo por el poder divino, como se dijo en la *Primera Parte* (q.110 a.4). Pero la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo es una obra no menos milagrosa que la creación de las cosas, o que la formación del cuerpo de Cristo en las entrañas virginales, cosa que ningún poder creado pudo realizar. Luego tampoco se consagra este sacramento por poder creado alguno de estas palabras.

3. Y también: las palabras de las formas no son palabras simples, sino compuestas de frases, y que no se pronuncian simultáneamente, sino de modo sucesivo. Ahora bien, la conversión, como se ha dicho ya (q.75 a.7), es instantánea, por lo que debe realizarse por un poder simple o indiviso. Luego no se realiza por el poder de estas palabras.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentisz: Si la palabra del Señor tiene tanto poder como para que comience a existir lo que antes no existía, cuánto más lo tendrá para que siga existiendo lo que ya existía y para*

16. C.7 p.3 § 10: MG 3,565. 17. Cf. nota 11. 18. *De fide orth.* c.13: MG 94,1141.1145. 19. Cf. nota 3.

d. Mysteríon es el término griego que traducimos en latín por *sacramentum.* San Pablo emplea ese término *mysterion* para expresar el proyecto de salvación, «mantenido en secreto durante siglos», que Dios realiza en Jesucristo (Ef 1,9-10; Rom 1,25-26).

cambiarlo en otra cosa. Y así, lo que era pan antes de la consagración, es ya cuerpo de Cristo después de la consagración, porque la palabra de Cristo cambia la creatura.

Solución. *Hay que decir:* Algunos (q.72 a.l) afirmaron que no hay poder creado alguno en las palabras de la consagración para realizar la transustanciación, ni tampoco en las otras formas sacramentales, ni en los mismos sacramentos para producir sus respectivos efectos. Esta opinión, como se ha dicho ya (Ib.), está en contradicción con las afirmaciones de los Santos Padres y con la dignidad de los sacramentos de la nueva ley. Por tanto, puesto que este sacramento posee una dignidad mayor que los otros, como dijimos más arriba (q.75 a.3), es claro que en las palabras de su forma tiene que haber un poder creado capaz de realizar la conversión de este sacramento. Este poder, sin embargo, es instrumental, lo mismo que en los otros, según lo dicho (q.64 a.3.4). Pues bien, puesto que estas palabras se profieren en la persona misma de Cristo, es del mandato de Cristo de quien reciben el poder instrumental, de la misma manera que todas sus acciones y palabras poseen instrumentalmente un poder salvador, como se dijo en otro lugar (q.48 a.6; q.36 a.l ad 3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cuando se dice que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo por el solo poder del Espíritu Santo, no se excluye el poder instrumental que está en la forma del sacramento, como cuando se dice que el herrero hace el cuchillo él solo, no se excluye el poder del martillo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Ninguna creatura puede hacer obras milagrosas como agente principal. Puede hacerlas, sin embargo, de modo instrumental, como el tacto de la mano de Cristo sanó al leproso. Pues bien, sus palabras convierten el pan en el cuerpo de Cristo de este segundo modo. Pero esto no ha podido ocurrir en la concepción del cuerpo de Cristo en el momento de su formación, de tal manera que algo procedente del cuerpo de Cristo tuviera un poder instrumental para formar aquel mismo cuerpo, y tampoco en la creación hubo ningún punto de partida sobre el que la acción instrumental de la creatura pudiese recaer.

3. *A. la tercera hay que decir.* Las palabras con que se hace la consagración actúan sacramentalmente. Por tanto, el poder conversivo que hay en las formas de este sacramento sigue al significado de las mismas, un significado que queda realizado con la pronunciación de la última palabra. Por eso, en el último instante de la pronunciación de las palabras, estas palabras reciben el poder instrumental. Pero en relación con lo que precede. Y este poder es simple con respecto a lo que significan, aunque en las palabras proferidas externamente haya una cierta composición.

ARTICULO 5

¿Son estas formas verdaderas?

Sent. 4 d.8 q.2 a.l q."4; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que estas formas (a. 1-3) no son verdaderas.

1. Cuando se dice: *Esto es mi cuerpo,* el pronombre *esto* se está refiriendo a la sustancia. Pero, de acuerdo con lo explicado (I q.75 a.2 y 7), en el momento de decir: *esto,* todavía está ahí la sustancia del pan, puesto que la transustanciación se realiza en el último instante en que se pronuncian las palabras. Ahora bien, la proposición: *el pan es el cuerpo de Cristo* es falsa. Luego también es falsa la proposición: *esto es mi cuerpo.*

2. Aún más: el pronombre *esto* hace referencia a lo que captan los sentidos. Ahora bien, los elementos sensibles de este sacramento no son el cuerpo de Cristo ni los accidentes del cuerpo de Cristo. Luego la locución: *esto es mi cuerpo* no puede ser verdadera.

3. Y también: estas palabras, como acabamos de ver (a.4 ad 3), realizan por su significado la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Pero la causa eficiente precede al efecto. Por tanto, el significado de estas palabras precede a la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Pero antes de la conversión esta locución: *esto es mi cuerpo* es falsa. Luego debe calificarse como falsa en absoluto. Y dígase lo mismo de esta otra: *éste es el cáliz de mi sangre,* etc.

En cambio estas palabras se profieren en la persona misma de Cristo, que dice de sí mismo en Jn 14,16: jo *soy la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* En torno a este problema ha habido muchas opiniones. Algunos[20], efectivamente, dijeron que en la

20. INOCENCIO III, o.c. 1.4 c.17: ML 217,868; PREPOSITINO, *Summa* p.4 *De Eucharistia.*

locución *esto es mi cuerpo,* el término *esto* es un pronombre demostrativo gramaticalmente hablando, pero no tiene fuerza efectiva en este caso, ya que toda la proposición tendría un valor material por ser proferida como haciendo referencia a algo que ha ocurrido. De hecho el sacerdote dice que dijo Cristo: *esto es mi cuerpo.*

Pero esta opinión no se puede sostener, porque en este caso, las palabras no se aplicarían a la materia corporal presente, con lo cual no se realizaría el sacramento. Dice, en efecto, San Agustín en *Super Io.* [21]: *Cae la palabra sobre el elemento y se hace el sacramento.* Además, con esa explicación tampoco se supera la dificultad de este problema, porque las mismas razones valen para la primera vez que Cristo pronunció estas palabras, ya que entonces es claro que no las pronunció materialmente, sino ateniéndose a su significado. Por tanto, es coherente decir que cuando las pronuncia el sacerdote tienen un valor significativo, y no meramente material. Y no importa que el sacerdote las pronuncie de modo narrativo, como dichas por el Señor. Porque el infinito poder de Cristo hace que, de la misma manera que el contacto de su carne comunicó fuerza regenerativa no sólo a las aguas que le tocaban, sino a todas las aguas de la tierra por los siglos venideros, así también por haberlas pronunciado Cristo, estas palabras recibieron un poder consecratorio, cualquiera sea el sacerdote que las diga, como si el mismo Cristo presencialmente las pronunciase.

Por eso, otros [22] afirmaron que el término *esto* en esta proposición es un pronombre demostrativo no referido a los sentidos, sino al entendimiento, de tal manera que el sentido de *esto es mi cuerpo* sería: *lo que esto significa es mi cuerpo.*

Pero tampoco es admisible. Porque como los sacramentos realizan lo que significan, la forma no haría que el cuerpo de Cristo estuviera en el sacramento realmente, sino sólo como signo, lo cual es herético, como se ha dicho ya (q.75 a.l).

En consecuencia, otros [23] sostuvieron que el término *esto* es un pronombre demostrativo referido a los sentidos, pero entendida esta referencia no para el momento en que se pronuncia esta palabra, sino para el último momento de toda la locución, como si, por ej., uno dijera: *ahora me callo,* el adverbio *ahora* hace referencia al sustantivo inmediatamente posterior a la locución entera, en cuyo caso el sentido sería: *nada más decir estas palabras me callo.*

Pero tampoco esta opinión es admisible, porque según esta explicación el sentido de la frase sería éste: *mi cuerpo es mi cuerpo.* Pero no es éste el propósito de esta proposición, porque esto ya era así antes de pronunciar las palabras. Por lo que tampoco es éste el significado de la locución en cuestión.

Por todo lo cual, hay que afirmar, en contrario, que, como acabamos de decir (a.4), esta locución tiene un poder efectivo para convertir el pan en el cuerpo de Cristo. Por eso se compara a otras locuciones que tienen un poder significativo y no operativo, como se compara la idea de la inteligencia práctica, que es la realizadora de la cosa, con la idea de la inteligencia especulativa, captada directamente de las cosas. Porque, como dice el Filósofo [24], las palabras son los signos de los conceptos. Por tanto, como los conceptos de la inteligencia práctica no presuponen la cosa que conciben, sino que la reaüzan, así la verdad de esta locución no presupone la cosa significada, sino que la realiza. Así es, en realidad, la relación de la palabra de Dios con las cosas que produce. Ahora bien, esta conversión no se hace de modo sucesivo, sino de modo instantáneo, como se ha dicho ya (q.75 a.7). Por eso, es preciso entender la proposición en cuestión en relación con el instante conclusivo de la pronunciación de las palabras, no presuponiendo en el sujeto lo que es punto de llegada en la conversión, o sea, que el cuerpo de Cristo sea el cuerpo de Cristo, ni tampoco debe presuponer en el sujeto lo que era punto de partida antes de la conversión, o sea, el pan, sino que se debe entender en el sujeto lo que es común a las dos cosas, o sea, lo contenido en general bajo estas especies. Porque estas palabras no hacen que el cuerpo de Cristo sea el cuerpo de Cristo, ni que el pan sea el cuerpo de Cristo, sino que lo contenido bajo estas especies, que antes era pan, sea el cuerpo de Cristo. Por eso, significativamente, el Señor no dice: *este pan es mi cuerpo,* como entiende la segunda opinión; ni *este*

21. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 22. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.32 m.3 a.2 § 1. 23. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* 1.5 c.ll: ML 211,1244; HUGO DE SAN CARO, *In Sent.* 1.4 d.8. 24. ARISTÓTELES, *Prnth.* 1.1 c.l n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2.

cuerpo mío es mi cuerpo, como lo entiende la tercera opinión; sino en general: *esto es mi cuerpo,* sin especificar el sujeto con un sustantivo, y haciendo de sujeto el solo pronombre, que indica la sustancia en general sin especificar, o sea, sin una forma determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El término *esto* se está refiriendo a la sustancia sin determinación de su naturaleza, como se acaba de decir (c.).

2. *A la segunda hay que decir.* El pronombre *esto* no hace referencia a los accidentes, sino a la sustancia contenida bajo los accidentes. La cual primeramente fue pan y, después, el cuerpo de Cristo. El cual, aunque no esté afectado por ellos, está, sin embargo, contenido en ellos.

3. *A. la tercera hay que decir:* La significación de esta locución precede a la cosa significada en el orden de la naturaleza —como la causa precede naturalmente al efecto—, pero no en el orden del tiempo, porque esta causa implica simultaneidad con el efecto. Y esto basta para que la referida proposición sea verdadera.

ARTICULO 6

¿Produce su efecto la forma de la consagración del pan antes que se termine la consagración del vino?[e]

Sent. 4 d.8 q.2 a.4 q.ªl; d.ll q.2 a.l q.ªl ad 4; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que la forma de la consagración del pan no produce su efecto hasta que se termina la consagración del vino.

1. Como por la consagración del pan empieza a estar el cuerpo de Cristo en el sacramento, por la consagración del vino empieza a estar su sangre. Luego si las palabras de la consagración del pan produjesen su efecto antes de la consagración del vino, se seguiría que en este sacramento comenzaría a estar el cuerpo de Cristo sin su sangre. Lo que no es admisible.

2. Aún más: lo que es un solo sacramento no puede tener más que una sola terminación. Y así, aunque en el bautismo haya tres inmersiones, la primera no consigue su efecto hasta que se termina la tercera. Pero todo este sacramento es uno, como se dijo en su lugar (q.73 a.2). Luego las palabras con que se consagra el pan no consiguen su efecto sin las palabras sacramentales con que se consagra el vino.

3. Y también: en la forma de la consagración del pan hay varias palabras, las primeras de las cuales no consiguen su efecto hasta que se dice la última, como se ha dicho[25]. Luego, por la misma razón, tampoco las palabras con que se consagra el cuerpo de Cristo producen su efecto hasta que se pronuncien las que consagran la sangre.

En cambio nada más pronunciar las palabras de la consagración del pan, se muestra la hostia consagrada al pueblo para que la adore, lo cual no se haría si no estuviese allí el cuerpo de Cristo. De lo contrario sería un acto de idolatría. Luego las palabras de la consagración del pan producen su efecto antes de que se pronuncien las palabras de la consagración del vino.

Solución. *Hay que decir:* Algunos doctores antiguos[26] dijeron que estas dos formas, o sea, la de la consagración del pan y la del vino, se esperan mutuamente para obrar, por lo que una no produce su efecto hasta que se dice la otra.

Pero esta opinión es inadmisible. Porque, como se ha dicho ya (a.5 ad 3), para que la proposición *esto es mi cuerpo* sea verdadera, se requiere, al estar el verbo en presente, que la cosa significada sea simultánea con la misma significación de la locución. De otra manera, si la cosa significada se esperase para más adelante, se pondría el verbo en futuro, y no en presente, con lo que no se diría *esto es mi cuerpo,* sino *esto será mi cuerpo.* Ahora bien, la significación de esta frase se realiza nada más terminar de pronunciar las palabras. Por tanto, es preciso que la cosa significada se haga presente inmediatamente, pues ella es efecto de este sacramento. De otro modo, la locución no sería verdadera. Esta opinión, además, está en contra-

25. A.4 ad 3; a.5 obj.l; q.75 a.2.7. 26. Cf. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* 1.5 c.ll: ML 211,1245; INOCENCIO III, *De sacro alt. myster.* 1.4 c.22: ML 217,872.

e. Se mantiene y matiza lo dicho en la q.73 a.2 sobre la unidad del sacramento de la eucaristía (sol.2); aquí el punto de partida es la práctica litúrgica (sed c. y c.).

dicción con el rito de la Iglesia, que al instante de pronunciar las palabras, adora el cuerpo de Cristo.

Hay que decir, por consiguiente, que la primera forma no espera a la segunda para obrar, sino que produce el efecto de inmediato.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los que defendieron la anterior opinión (c.) parece que fueron inducidos a error por esta razón. Tenemos que recordar, por tanto, que después de la consagración del pan, el cuerpo de Cristo está allí en virtud del sacramento, y la sangre por real concomitancia. Pero después de la consagración del vino, se hace presente, por el contrario, la sangre de Cristo en virtud del sacramento, y el cuerpo de Cristo por real concomitancia. De tal modo que Cristo está por entero en cada una de las especies, como ya dijimos (q.76 a.2).

2. *A. la segunda hay que decir:* Este sacramento es uno por su perfección, como se ha dicho ya (q.73 a.2), en el sentido de que se constituye de dos cosas, a saber, de comida y de bebida, cada una de las cuales posee en sí misma su propia perfección. En cambio, las tres inmersiones del bautismo están ordenadas a producir un único efecto.

3. *A. la tercera hay que decir.* Las distintas palabras de la forma de la consagración del pan concurren a dar sentido a una sola frase. Pero esta unidad de sentido no la dan las palabras de las diversas formas. Por lo que el caso es distinto.

CUESTIÓN 79

El efecto de este sacramento

Ahora nos corresponde estudiar los efectos de este sacramento (cf. q.73, Introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Confiere este sacramento la gracia?—2. ¿Es efecto de este sacramento la consecución de la gloria?—3. ¿Es efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal?—4. ¿Perdona este sacramento el pecado venial?—5. ¿Queda remitida por este sacramento toda la pena debida al pecado?—6. ¿Preserva este sacramento de cometer pecados en el futuro?—7. ¿Aprovecha este sacramento a alguien más que a quienes lo reciben?—8. Cosas que impiden el efecto de este sacramento.

ARTICULO 1

¿Confiere este sacramento la gracia?[a]

Sent. 4 d.12 q.2 a.l q.ª1 arg. S.c.; a.2 q.ª1 ad 2

Objeciones por las que parece que este sacramento no confiere la gracia.

1. Este sacramento es alimento espiritual. Ahora bien, el alimento no se da más que al que vive. Luego, puesto que la vida espiritual viene de la gracia, compete este sacramento a quien tiene ya la gracia. Luego este sacramento no confiere la gracia primera. Ni tampoco la aumenta, porque el aumento espiritual pertenece al sacramento de la confirmación, como se ha dicho ya (q.65 a.l; q.72 a.l). Luego este sacramento no confiere la gracia.

2. Aún más: este sacramento se recibe como un sustento espiritual. Pero el sustento espiritual parece que es más un ejercicio de la gracia que una consecuencia de la misma. Luego parece que este sacramento no confiere la gracia.

3. Y también: como se ha dicho más arriba (q.74 a.l), en este sacramento el *cuerpo de Cristo se ofrece por el bien del cuerpo; y la sangre, por el bien del alma.* Pero el cuerpo no es susceptible de la gracia, sino que lo es el alma, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2, q.110 a.4). Luego al menos en lo que se refiere al cuerpo este sacramento no confiere la gracia.

En cambio dice el Señor en Jn 6,52: *El pan que yo le daré es mi carne para la vida del mundo.* Pero la vida espiritual viene de la gracia. Luego este sacramento confiere la gracia.

Solución. *Hay que decir:* El efecto de este sacramento debe deducirse primero y principalmente de lo que está contenido en él, que es Cristo, quien, de la misma manera que al venir al mundo trajo para el mundo la vida de la gracia, según las palabras de Jn 1,17: *La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo,* así al venir al hombre en el sacramento, le da la vida de la gracia, según las palabras de Jn 6,58: *Quien me coma vivirá por mí.* Por lo que escribe San Cirilo[1]: *El Verbo vivificante de Dios, uniéndose a su propia carne, la tomó vivificante también. Convenía, pues, que él se uniera a nuestros cuerpos a través de su sagrada carne*

1. *In Le.* 22,10: MG 73,92; S. TH., *Cat aur.* Ib. § 5.

a. Es un pieza maestra por su contenido y su brevedad. La revelación es punto de partida: *mi carne para la vida del mundo* (fn 6,52). Como presencia real de Cristo de cuya gracia todos participamos (q.8 a.3), la eucaristía es sacramento general como la encarnación (c. arg.l) y como la pasión (c. arg.2); «contiene todo el misterio de nuestra salvación» (q.83 a.4 c.); así es vértice y consumación de todos los sacramentos (sol.l; q.65 a.3; q.73 a.3). Como uno de los siete sacramentos, la eucaristía tiene también una gracia especial: «alimentar espiritualmente por la unión a Cristo y a sus miembros» (a.5 c.). Es alimento que sustenta e impulsa la vida, repara y causa deleite (c. arg 3 y sol.2). Fomentando «el fervor de la caridad» (q.79 a.8 sol.2), es el «sacramento de la unidad de la Iglesia» (c. arg.4; q.83 a.4 sol.3).

y de su preciosa sangre, que nosotros recibimos por una bendición vivificante, en el pan y en el vino,

Segundo, el efecto de este sacramento se deduce de lo que este sacramento representa, que es la pasión de Cristo, como se dijo más arriba (q.74 a.l; q.76 a.2 ad 1). Por eso, el efecto que la pasión de Cristo produjo en el mundo, lo produce este sacramento en el hombre. Y así, comentando las palabras de Jn 19,34: *Inmediatamente salió sangre y agua,* dice San Juan Crisóstomo [2]: *Puesto que aquí tienen principio los sagrados misterios, cuando te acerques al cáliz tremendo, acércate como si bebieras del costado mismo de Cristo.* Por lo que el mismo Señor dice en Mt 26,28: *Esta es mi sangre que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados.*

Tercero, el efecto de este sacramento se deduce del modo de darse, pues se da a modo de comida y de bebida. Por lo que todos los efectos que producen la comida y la bebida material en la vida corporal, como son el sustentar, el crecer, el reparar y el deleitar, los produce este sacramento en la vida espiritual. Por eso dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentis*[3]: *Este es el pan de la vida eterna y sustenta la sustancia de nuestra alma.* Y San Juan Crisóstomo en *Super lo.* [4]: *Se nos da a quienes le deseamos para que le palpemos, le comamos y le abracemos.* Por lo que el mismo Señor dice en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida.*

Cuarto, el efecto de este sacramento se deriva de las especies con las que se da. De ahí que San Agustín[5] diga: *Nuestro Señor nos entregó su cuerpo y su sangre en unos elementos que se reagrupan en un solo ser a partir de muchos, porque uno, el pan, es un solo ser procedente de muchos granos; y el otro, el vino, es un solo líquido procedente de muchos racimos.* Por lo que el mismo santo afirma en *Super lo.* [6]: *Oh sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad.*

Y puesto que Cristo y su pasión son causa de la gracia, y sin la gracia no puede haber sustento espiritual ni caridad, resulta de todo lo dicho que este sacramento confiere la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir.* Este sacramento tiene, de suyo, la virtud de conferir la gracia, hasta el punto de que nadie la posee antes de recibir este sacramento, al menos en deseo: personal, en el caso de los adultos; o de la Iglesia, en el caso de los niños, como ya se dijo (q.73 a.3).

Por tanto, es tal la eficacia de su poder que, con su solo deseo, uno consigue la gracia por la que es vivificado espiritualmente. Sólo queda, pues, que cuando se recibe realmente el sacramento, aumente la gracia y se perfeccione la vida espiritual. Pero esto sucede aquí diversamente de como sucede en el sacramento de la confirmación, en el que la gracia aumenta y se perfecciona para resistir los ataques externos de los enemigos de Cristo. Este sacramento, sin embargo, aumenta la gracia y perfecciona la vida espiritual para que el hombre sea perfecto en sí mismo uniéndose a Dios.

2. *A. la segunda hay que decir.* Este sacramento confiere espiritualmente la gracia junto con la virtud de la caridad, por lo que San Juan Damasceno [7] compara este sacramento con el carbón encendido que Isaías vio en Is 6,6: porque *como el carbón no es simplemente madera, sino madera con fuego, así el pan de la comunión no es simplemente pan, sino pan unido a la divinidad.* Ahora bien, como dice San Gregorio en una *Homilía de Pentecostés*, el amor de Dios no permanece ocioso, porque hace grandes cosas, si existe.* Por lo que con este sacramento, en lo que depende de su eficacia, no solamente se confiere el hábito de la gracia y de las virtudes, sino también la moción al acto, de acuerdo con las palabras de 2 Cor 5,14: *El amor de Cristo nos apremia.* De ahí que la virtud de este sacramento sustente espiritualmente al alma, al tiempo que la deleita y en cierto modo la embriaga con la dulzura de la bondad divina, según aquellas palabras del Cant 5,1: *Comed, amigos, y bebed, embriagaos, carísimos.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Puesto que los sacramentos operan semejanza de lo que significan, nos valemos de una comparación para decir que en este sacramento el cuerpo se ofrece por el bien del cuerpo, y la sangre por el bien del alma, aunque el uno y el otro produzcan el bien de los dos, puesto que Cristo está por entero en el uno y en el otro, como se dijo ya (q.76 a.2). Y

2. *Injoann.* homil.85: MG 59,463; S. TH., *Caí. aur. Injoann.* 19,34 § 10. 3. L.5 c.4: ML 16,471; GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 cn.56 *Non iste pañis.* 4. *Homil.* 46: MG 59,260; cf. S. TH., *Caí. aur.* in Le. 22,19 §5. 5. *In loann.* 6,56 tr.26: ML 35,1614. 6. *Ib.* super 6,41: ML 35,1613. 7. *Defide orth.* 1.4 c.13: MG 94,1149. 8. *In Evang.* 1.2 homil.30: ML 76,1221.

aunque el cuerpo no sea el sujeto inmediato de la gracia, desde el alma redunda el efecto de la gracia sobre él, puesto que en la vida presente *ofrecemos nuestros miembros como armas dejustida al servicio de Dios,* como se dice en Rom 6,13; y en la vida futura nuestro cuerpo participará de la incorruptibilidad de la gloria del alma.

ARTICULO 2

¿Es efecto de este sacramento la consecución de la gloria?[h]

In loann. c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que el efecto de este sacramento no es la consecución de la gloria.

1. El efecto es proporcionado a su causa. Pero este sacramento es propio de los viadores, por lo que se llama *viático.* Luego, puesto que los viadores no son capaces todavía de la gloria, parece que este sacramento no causa la consecución de la gloria.

2. Aún más: puesta la causa suficiente, se sigue el efecto. Pero hay muchos que reciben este sacramento y que nunca llegarán a la gloria, como afirma San Agustín en XXI *De Civ. De¿*[9]. Luego este sacramento no causa la consecución de la gloria.

3. Y también: lo superior no es efecto de lo inferior, porque nadie sobrepasa los límites de su especie. Pero es inferior recibir a Cristo en especie ajena, como sucede en este sacramento, que disfrutar de él en su propia especie, como sucede en la gloria. Luego este sacramento no causa la consecución de la gloria.

En cambio se dice en Jn 6,52: *El que come de este pan vivirá eternamente.* Pero la vida eterna es la vida de la gloria. Luego el efecto de este sacramento es la consecución de la gloria.

Solución. *Hay que decir.* En este sacramento se puede considerar: aquello de donde procede el efecto, y que es el mismo Cristo contenido y su pasión representada; y aquello por lo que viene el efecto, o sea, el uso del sacramento y las especies sacramentales. Pues bien, bajo los dos aspectos es propio de este sacramento causar la consecución de la vida eterna. Porque fue el mismo Cristo quien nos abrió por su propia pasión las puertas de la vida eterna, según aquellas palabras de Heb 9,15: *Es el mediador de la nueva alianza, para que, por su muerte, reciban los llamados la promesa de la herencia eterna.* Por lo que en la forma de este sacramento se lee: *Este es el cáliz de mi sangre, de la nuevay eterna alianza.*

Y, de la misma manera, el sustento de la comida espiritual y la unidad significada por las especies del pan y del vino, ya se obtienen en la vida presente, aunque de modo imperfecto. Pero se obtendrán de modo perfecto en la gloria. Por lo que San Agustín [10], comentando las palabras de Jn 6,26: *Mi carne es verdadera comida,* dice: *Los hombres desean la comida y la bebida para no tener hambre ypara no tener sed. Pero esta hartura, en realidad, no la otorgan más que esta comiday esta bebida, que convierten a sus consumidores en inmortales e incorruptibles en la sociedad de los santos, donde habrá pazy unidadplenay perfecta.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como la pasión de Cristo, por cuya virtud actúa este sacramento, es causa suficiente de la gloria —no que nos introduzca inmediatamente en ella, porque antes tenemos que *padecer juntamente con Cristo* para ser después *con él glorificados,* como se dice en Rom 8,17—, así este sacramento no nos introduce inmediatamente en la gloria, sino que nos da la capacidad de entrar en la gloria. Por eso, se le llama viático, del que tenemos una figura en 3 Re 19,8, donde se lee que Elias *comióy bebióy caminó con la energía de aquella comida durante cuarenta díasy cuarenta noches hasta el monte de Dios, en Horeb.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como la pasión de Cristo no produce su efecto en los que no se comportan con respecto a ella como deben, así tampoco por este sacramento consiguen la gloria los que le reciben indignamente. Por lo que San Agustín en *Super lo.* [n], comentando las palabras de Jn 6,49: *Comieron el manáy murieron,* dice: *Una*

9. C.25: ML 41,742. 10. Cf. nota 5. 11. *Traet.* 26 super 6,49: ML 35,1611.

b. Se concluye de acuerdo con lo dicho en la q.49 a.3 («por su pasión Cristo nos abrió la puerta del cielo») y en la q.60 a.3 («la gloria o vida eterna» como dimensión del signo sacramental). La eucaristía «es introducción a la vida eterna» (q.74 a.7 c.), nos asegura «la eterna herencia» (q.78 a.3 c.), «el gozo de la patria» (q.80 a.2 c.).

cosa es el sacramento y otra la virtud del sacramento. Muchos lo toman del altar, y comiéndolo mueren. Comed, pues, espiritualmente el pan celestial, llevad al altar vuestra inocencia. Por consiguiente, no hay que maravillarse si los que no conservan la inocencia, no consiguen el efecto de este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Tomar a Cristo en especie ajena es lo propio de este sacramento, el cual actúa instrumentalmente. Ahora bien, nada impide que una causa instrumental produzca un efecto superior a ella, como ya se dijo (q.77 a.3 ad 3).

ARTICULO 3

¿Es efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal?

Sent. 4 d.ll a.3 q.ª2; d.12 q.2 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el efecto de este sacramento es la remisión de los pecados mortales.

1. Se dice en una colecta [12]: *Sea este sacramento purificación de nuestros crímenes.* Pero los crímenes son pecados mortales. Luego este sacramento purifica los pecados mortales.

2. Aún más: este sacramento opera en virtud de la pasión de Cristo, lo mismo que el bautismo. Pero el bautismo remite los pecados mortales, como se ha dicho ya (q.69 a.l). Luego también este sacramento, tanto más cuanto que en la forma de este sacramento se dice: *que será derramada por muchos para el perdón de los pecados.*

3. Y también: este sacramento confiere la gracia, como se acaba de decir (a.l). Pero la gracia justifica al hombre de los pecados mortales, como se dice en Rom 3,24: *Justificados gratuitamente por su gracia.* Luego este sacramento remite los pecados mortales.

En cambio se dice en 1 Cor 11,29: *Quien lo come y lo bebe indignamente, come y bebe su propio juicio.* Y comenta la *Glosa* [13]: *Lo come y bebe indignamente quien persiste en el crimen o lo trata con irreverenda. Quien así obra se come y se bebe su propio juicio, o sea, su propia condena.* Por consiguiente, quien está en pecado mortal y recibe este sacramento, en lugar de conseguir la remisión de su pecado, acumula sobre sí un pecado más.

Solución. *Hay que decir:* La eficacia de este sacramento puede ser considerada de dos maneras. Una, en sí misma, y en este sentido este sacramento es eficaz para redimir cualquier pecado por virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados.

Otra, en relación con quien recibe este sacramento, según se encuentre o no con impedimento para recibirlo. Ahora bien, todo el que tiene conciencia de pecado mortal, tiene en sí mismo impedimento para recibir el efecto de este sacramento, por no estar preparado para recibirle: sea porque espiritualmente no tiene vida, en cuyo caso no debe recibir alimento espiritual, ya que éste es sólo para los que tienen vida; sea porque no puede unirse a Cristo —es lo que procura este sacramento— mientras perdura el afecto al pecado mortal. De ahí que se diga en el libro *De Ecclesiast. Dogmat.* : *Si el alma tiene afecto al pecado y recibe la Eucaristía, su estado empeora en lugar de purificarse.* Luego este sacramento no produce la remisión del pecado en quien le recibe con conciencia de pecado mortal.

Puede, sin embargo, este sacramento producir la remisión del pecado de dos maneras. Una, no recibiéndolo en acto, sino con el deseo, como es el caso de quien obtiene por primera vez la justificación de sus pecados. Otra, recibiéndolo en pecado mortal, pero sin conciencia ni afecto a este pecado. Puede darse, en efecto, que en principio uno no esté suficientemente contrito, pero que acercándose devota y reverentemente a este sacramento, consiga de él la gracia de la caridad, que perfeccionará su contrición y le otorgará la remisión del pecado[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cuando pedimos que este sacramento *nos purifique de los crímenes,* nos referimos a aquellos de los que no tenemos conciencia, según las palabras de

12. Poscomunión de la Misa «Pro vivís et defunctds». Cf. *Missale S. O. P.* Orationes ad diversa n.38 (p.88*). 13. P. LOMBARDO: ML 191,1646. 14. GENADIO, c.53: ML 58,994.

c. Según la q.78 a.3 c., la eucaristía tiene la virtud para quitar el pecado. Pero su gracia especial es alimento, cuyos destinatarios no son «los muertos en el pecado» (sol.2). Aunque la distinción debe ser revisada, la teología escolástica distingue «sacramentos de vivos» y «sacramentos de muertos» (sol.3).

Sal 18,13: *De mis pecados ocultos purifícame, Señor;* o pedimos el perfeccionamiento de nuestra contrición para la remisión de nuestros pecados; o que se nos dé la fuerza de evitarlos.

2. *A. la segunda hay que decir.* El bautismo es una generación espiritual, el paso del no ser espiritual al ser espiritual. Y se nos da en forma de ablución. Por tanto, por ninguna de las dos razones hay inconveniente en que uno se acerque al bautismo con conciencia de pecado mortal. Pero en este sacramento se recibe a Cristo en forma de alimento espiritual, un alimento que no se da a quien está muerto por sus pecados. Por eso no vale la comparación.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia es causa suficiente para remitir los pecados mortales. Pero no los remite, de hecho, más que cuando se da por primera vez al pecador. Ahora bien, no se da de esta manera en este sacramento. Luego el argumento no concluye.

ARTICULO 4

¿Se perdonan los pecados veniales con este sacramento?

Infra q.87 a.3; *Sent.* 4 d.12 q.2 a.1 q.ª1; a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que este sacramento no perdona los pecados veniales.

1. Este sacramento, como dice San Agustín en *Super Io.* [15], es *el sacramento de la caridad.* Pero los pecados veniales no son contrarios a la caridad, como se demostró en la *Segunda Parte*[16]. Luego, puesto que los contrarios se curan con sus contrarios, parece que con este sacramento no se perdonan los pecados veniales.

2. Aún más: si con este sacramento se perdonasen los pecados veniales, por la misma razón que se perdona uno, se perdonarían todos. Pero no parece que puedan perdonarse todos, porque de ser así, frecuentemente alguien estaría sin pecado venial, lo cual está en contradicción con lo que se dice en 1 Jn 1,8: *Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos.* Luego con este sacramento no se perdona ningún pecado venial.

3. Y también: los contrarios se excluyen recíprocamente. Pero los pecados veniales no impiden la recepción de este sacramento. San Agustín [n], de hecho, comentando aquellas palabras de Jn 6,50-52: *Si alguno come de este pan vivirá eternamente,* dice: *Aportad inocencia al altar, que los pecados, aunque sean cotidianos, no sean mortíferos.* Luego tampoco los pecados veniales se perdonan con este sacramento.

En cambio dice Inocencio III[18] que este sacramento borra los pecados veniales y evita los mortales.

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento se pueden considerar dos cosas: el sacramento mismo y su efecto. Y bajo los dos aspectos se aprecia que este sacramento tiene virtud para perdonar los pecados veniales. Porque se le recibe en forma de alimento que nutre. Ahora bien, el alimento de la comida es necesario al cuerpo para reparar el desgaste cotidiano producido por el calor natural. Pero también espiritualmente todos los días sufrimos un desgaste producido por el calor de la concupiscencia en los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad, como fue demostrado en la *Segunda Parte* (2-2, q.24 a. 10; 54 a.3). Por eso, es competencia de este sacramento el perdonar los pecados veniales. De ahí que San Ambrosio en su libro *De Sacramentis* [19] diga que este pan cotidiano se toma *para remedio de la cotidiana debilidad.*

Y el efecto de este sacramento es la caridad no sólo considerada como hábito, sino también como acto que, impulsado por este sacramento, elimina los pecados veniales. Por consiguiente, es claro que la virtud de este sacramento perdona los pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los pecados veniales, aunque no son contrarios al hábito de la caridad, son contrarios, sin embargo, al fervor de sus actos, que tienen un incentivo en este sacramento. Y es precisamente este fervor el que hace desaparecer los pecados veniales.

2. *A la segunda hay que decir* Este texto no ha de entenderse en el sentido de que el hombre pueda encontrarse alguna vez sin pecado venial, sino en el sentido de que los

15. *Tract.* 26. super 6,41: ML 35,1613. 16. 1-2 q.88 a.1.2; 2-2 q.24 a.8 ad 2; a.10. 17. Cf. nota 11. 18. *De sacro alt. mysteño* 1.4 c.44: ML 217,885. 19. L.5 c.4: ML 16,472; cf. P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.12 c.6.

santos en el curso de su vida no pueden evitar los pecados veniales.

3. *A. la tercera hay que decir:* La eficacia de la caridad que produce este sacramento es mayor que la fuerza de los pecados veniales. Mientras que éstos no pueden impedir completamente el acto de la caridad. Y la misma razón vale para este sacramento.

ARTICULO 5

¿Remite este sacramento toda la pena debida al pecado?

Sent. 4 d.4 q.2 a.l q.ª2 ad 3; d.12 q.2 a.2 q."3

Objeciones por las que parece que este sacramento remite toda la pena debida al pecado.

1. Con este sacramento, lo hemos dicho ya (a.1.2), el hombre recibe en sí el efecto de la pasión de Cristo, lo mismo que con el bautismo. Pero con el bautismo recibe la remisión de toda la pena en virtud de la pasión de Cristo, la cual satisfizo plenamente por todos los pecados, como se ha dicho más arriba (q.69 a.5). Luego parece que con este sacramento se obtiene la remisión de toda la pena debida al pecado.

2. Aún más: dice el papa Alejandro[20]: *No puede haber sacrificio mayor que el del cuerpo y la sangre de Cristo.* Pero con los sacrificios de la antigua ley el hombre satisfacía por sus pecados, ya que se dice en Lev 4 y 5: *Si un hombre pecase ofrecerá (esto o lo otro) por su pecado y se le perdonará.* Luego, mucho más vale este sacramento para la remisión de toda la pena.

3. Y también: consta que este sacramento remite algo del reato de la pena, puesto que a algunos se les impone como satisfacción la celebración de misas. Pero por la misma razón de que remite una parte de la pena, puede remitirse también la otra, ya que la virtud de Cristo, contenida en este sacramento, es infinita. Luego parece que este sacramento remite toda la pena.

En cambio si fuera así, no haría falta imponer al hombre otras penas, como no se imponen al bautizado.

Solución. *Hay que decir:* La eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento. Tiene razón de sacrificio en cuanto que se ofrece, y tiene razón de sacramento en cuanto que se recibe. Y, por eso, tiene efecto de sacramento en quien la recibe, y efecto de sacrificio en quien lo ofrece o en aquellos por quienes se ofrece[d].

Si, pues, se la considera como sacramento, la eucaristía produce su efecto de dos maneras: una, directamente por la propia virtud del sacramento; otra, por una cierta concomitancia, como ya se dijo al hablar del contenido del sacramento (q.76 a.l.2).

Por la propia virtud del sacramento la eucaristía produce el efecto para el que fue instituida. Pues bien, no ha sido instituida para satisfacer, sino para alimentar espiritualmente por la unión con Cristo y con sus miembros, de la misma manera que el alimento se une a quien se nutre de él. Pero como esta unión se alcanza por la caridad, cuyo fervor obtiene la remisión no sólo de la culpa, sino también de la pena, de ahí que, como consecuencia, por una cierta concomitancia con el efecto principal, el hombre consiga la remisión de la pena, no de toda, sino de la que alcancen su devoción y su fervor.

Considerada como sacrificio, sin embargo, la eucaristía tiene efecto satisfactorio. Pero en la satisfacción pesa más la disposición del oferente que la grandeza de las cosas ofrecidas, por lo que el Señor en Le 21,4 dijo de la viuda que echó dos monedas, que había echado más que nadie. Por consiguiente, aunque esta oblación, por la grandeza de lo ofrecido, sea suficiente para satisfacer toda la pena, se hace satisfactoria, no obstante, sólo para aquellos por quienes se ofrece, o para aquellos que lo ofrecen, según la medida de su devoción, y no por toda la pena a ellos debida.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El sacramento del bautismo está directamente destinado a la remisión de la culpa y de la pena, pero no la eucaristía. Porque el bautismo se da al hombre como asociado a la muerte de Cristo, mientras que la eucaristía se le da como necesitado de alimento y de perfección por medio de Cristo. Luego la comparación no vale.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los otros sacrificios y las otras oblaciones, a diferen-

20. Ps. ALEJANDRO I, ep.l *Ad omnes orth.* c.4; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.8 *Nihil in sacrificns.*

d. La eucaristía es a la vez sacramento y sacrificio; un «sacrificio sacramental»; también a.7 c.

cia del sacrificio eucarístico, no producían la remisión de toda la pena ni por la grandeza de la cosa ofrecida ni por la devoción del hombre. Y por esta devoción sucede que tampoco ahora queda remitida toda la pena.

3. *A. la tercera hay que decir:* El hecho de que con este sacramento se condone solamente parte de la pena y no toda, no depende de la insuficiencia de la virtud de Cristo, sino de la insuficiencia de la devoción humana.

ARTICULO 6

¿Preserva al hombre este sacramento de los pecados futuros?

Sent. 4 d.12 q.2 a.2 q."2 ad 1

Objeciones por las que parece que este sacramento no preserva al hombre de los pecados futuros.

1. Muchos de los que reciben dignamente este sacramento caen después en pecado. Lo cual no sucedería si este sacramento preservase de los pecados futuros. Luego el efecto de este sacramento no es preservar de los pecados futuros.

2. Aún más: la eucaristía es *el sacramento de la caridad,* como antes se ha dicho [21]. Pero no parece que la caridad preserve de los pecados futuros, porque, una vez obtenida, se puede perder por el pecado, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2, q.24 a.11). Luego parece que tampoco este sacramento preserva al hombre del pecado.

3. Y también: el origen del pecado en nosotros es *la ley del pecado que está en nuestros miembros,* como dice el Apóstol en Rom 7,23. Pero la mitigación del impulso pecador, que es la ley del pecado, no se encuentra entre los efectos de este sacramento, sino más bien entre los del bautismo. Luego preservar de los pecados futuros no es efecto de este sacramento.

En cambio dice el Señor en Jn 6,50: *Este es elpan que ha bajado del cielopara que, si alguno come de él, no muera.* Lo cual, claro es, no ha de entenderse de la muerte corporal. Luego debe entenderse que este sacramento preserva de la muerte espiritual, causada por el pecado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es una especie de muerte espiritual del alma. Por tanto, uno se preserva del pecado futuro como preserva su cuerpo de la muerte futura. Lo cual acontece de dos maneras. Una, dando vigor interior a la naturaleza humana contra los agentes internos de corrupción, y así, lo preserva de la muerte con la comida y la medicina. Otra, defendiéndole de los enemigos exteriores, y así, lo preserva con las armas de que está dotado su cuerpo.

Pues bien, de una y otra manera preserva del pecado este sacramento. Primera, porque uniendo a Cristo por la gracia robustece la vida espiritual del hombre como alimento espiritual y medicina espiritual, según aquello del Sal 103,15: *El pan refuerza el corazón del hombre.* Y San Agustín dice en *Superlo.* [22]*: Acércate confiado, es pan y no veneno.*

Segunda, en cuanto que es signo de la pasión de Cristo, por la que han sido vencidos los demonios. Por lo que San Juan Crisóstomo dice en *Super lo.* : *Volvemos de esa mesa como leones lanzando llamas, convertidos en seres terribles para el mismo diablo*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El efecto de este sacramento se percibe en el hombre según la condición humana, como el influjo de toda causa activa se recibe en la materia según la condición de la materia. Ahora bien, el hombre viador es de tal condición que su libre albedrío puede doblegarse al bien o al mal. Por eso, aunque este sacramento tenga en sí mismo la fuerza de preservar del pecado, no le quita al hombre la posibilidad de pecar.

2. *A la segunda hay que decir.* También la caridad, de suyo, preserva al hombre del pecado, según se dice en Rom 13,10: *El amor delprójimo no hace el mal.* Pero la mutabilidad del libre albedrío es lo que hace que uno peque, después de haber estado en posesión de la caridad, como después de haber recibido este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque este sacramento no esté destinado directamente a disminuir el impulso pecador, lo disminuye, sin embargo, como consecuencia, al

21. A.4 obj.l; q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 ad 3; q.78 a.3 ad 6. 22. Cf. nota 11. 23. Cf. nota 4.

e. Así la existencia del bautizado en las «penalidades y conflictos» de la historia (q.69 a.3) recibe fuerza para el camino en la eucaristía *(viaticum)* según q.79 a.2 sol.2.

aumentar la caridad. Porque, como dice San Agustín en su libro *Octoginta Trium Quaestionum*[24]: *El aumento de la caridad es disminución de la pasión.* Ahora bien, directamente este sacramento confirma el corazón del hombre en el bien. Por lo que también preserva al hombre del pecado.

ARTICULO 7

¿Aprovecha este sacramento a alguien más de aquellos que lo toman?

Supra a.5; q.78 a.3 ad 8; *Sent.* 4 d.12 q.2 a.2 q.''2 ad 4; d.45 q.2 a.3 q.[a]1 ad 3; *Inloann.* c.6 lect.6; *In / Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que este sacramento solamente aprovecha a quien lo toma.

1. Este sacramento es del mismo género que los otros, puesto que se enumera como uno de ellos. Pero los otros sacramentos no aprovechan más que a quienes los reciben: el efecto del bautismo, por ej., no aprovecha más que a quien se bautiza. Luego tampoco este sacramento aprovecha más que a aquellos que lo toman.

2. Aún más: el efecto de este sacramento es la consecución de la gracia y la gloria, y la remisión de la culpa, al menos venial. Luego si este sacramento produjese efecto en alguien más que en aquellos que lo toman, podría acontecer que alguien consiguiese la gloria y la gracia y la remisión de la culpa sin participar activa ni pasivamente en él, sino sólo porque otros le ofrecen o le reciben.

3. Y también: multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Luego si este sacramento aprovecha a más de quienes lo reciben, se seguiría que aprovecharía más a uno comulgando con muchas hostias consagradas en una misa, lo cual está en desacuerdo con el pensamiento de la Iglesia, como también lo está el que muchos comulguen por la salud de uno. Luego no parece que este sacramento aproveche más que a quien lo recibe.

En cambio en la celebración de este sacramento se ruega por otros muchos, lo cual sería inútil si con este sacramento no se les pudiese ayudar. Luego este sacramento aprovecha no sólo a los que le reciben.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.5), la eucaristía no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Este sacramento, en efecto, en cuanto representa la pasión de Cristo, en la que Cristo *se ofreció a sí mismo como víctima a Dios,* como se dice en Ef 5,2, tiene razón de sacrificio. Pero en cuanto que otorga la gracia invisible a través de especies visibles, tiene razón de sacramento. Así, pues, la eucaristía aprovecha como sacramento y como sacrificio a quienes la reciben, porque se ofrece por todos ellos. Se dice, efectivamente, en el *Canon* de la misa: *para que cuantos recibimos el cuerpoy la sangre de tu Hijo, alparticipar aquí de este altar, bendecidos con tugracia, tengamos tambiénparte en la plenitud de tu reino.* Pero a quienes no lo reciben les aprovecha como sacrificio, ya que se ofrece también por su salvación. Por lo que en el *Canon* de la misa se dice: *Acuérdate, Señor, de tus siervosy sierras, por quienes te ofrecemos o que ellos mismos te ofrecen este sacrificio de alabanza: por ellosy por todos los suyos, por la redención de sus almas, por la esperanza de su salvacióny glorificación.* Uno y otro modo de aprovechar los expresó el Señor cuando dijo en Mt 26,28: *quepor vosotros,* o sea, los que le recibían,j/z!w *muchos,* los demás, *será derramadapara la remisión de lospecados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este sacramento, a diferencia de los otros, es también sacrificio. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la pasión de Cristo aprovecha a todos para la remisión de la culpa y la obtención de la gracia y de la gloria, pero no tiene efecto más que en quienes se unen a la pasión de Cristo por la fe y la caridad, así este sacrificio, que es memorial de la pasión del Señor, tampoco tiene efecto más que en quienes se unen a este sacramento por la fe y la caridad. Por eso dice San Agustín en *Ad Renatum*[2S]: *¿Por quién se ofrecerá el cuerpo de Cristo, sinopor aquellos que son sus miembros?* De ahí que en el Canon de la misa no se ore por los que están fuera de la iglesia. No obstante, también a éstos les aprovecha más o menos, en la medida de su devociónz.

24. Q.36: ML 40,25. 25. *De anima et eius orig.* 1.1 c.9: 44,480.

/ Como los demás sacramentos, la eucaristía no realiza su efecto si quien la recibe no se une libremente a la pasión de Cristo «por la fe y la caridad» (q.61 a.3 sol.2; q.62 a.6).

3. *A. la tercera hay que decir:* La comunión pertenece a la razón de sacramento, pero la oblación pertenece a la razón de sacrificio. Por tanto, el hecho de que sean uno o varios los que comulgan no ayuda a los otros más. De la misma manera que porque un sacerdote consagre más hostias en una misa tampoco se multiplican los efectos de este sacramento, ya que ahí no hay más que un sacrificio. Porque en muchas hostias consagradas no hay más virtud que en una sola, pues en todas y cada una está Cristo por entero. Por lo que si alguien en una misa comulgase con muchas hostias consagradas tampoco percibiría en mayor cuantía el efecto del sacramento. En diversas misas, sin embargo, se multiplica la oblación del sacrificio, en cuyo caso se multiplica el efecto del sacrificio y del sacramento.

ARTICULO 8

¿Impide el pecado venial el efecto del sacramento?

Sent. 4 d.12 q.2 a.l q."3; a.2 q.'l ad 2

Objeciones por las que parece que el pecado venial no impide el efecto de este sacramento.

1. San Agustín[26], comentando las palabras de Jn 6,50-52: *Si uno come de este pan,* etc., dice: *Comed espiritualmente el pan celeste, aportad inocencia al altar, que vuestros pecados, aunque sean cotidianos, no sean mortíferos.* De donde se deduce que los pecados cotidianos, que se llaman pecados veniales, no impiden el alimento espiritual. Pero los que se alimentan espiritualmente reciben el efecto de este sacramento. Luego los pecados veniales no impiden el efecto de este sacramento.

2. Aún más: este sacramento no posee menos virtud que el bautismo. Pero, como se ha dicho ya (q.69 a.9.10), el efecto del bautismo solamente es impedido por la ficción, en cuya categoría no están los pecados veniales, porque, como se dice en Sab 1,5: *El Espíritu Santo, que nos educa, huye de la doblez¡* el cual, sin embargo, no huye con los pecados veniales. Luego tampoco los pecados veniales impiden el efecto de este sacramento.

3. Y también: lo que queda eliminado por la acción de una causa, no puede impedir el efecto de esa causa. Pero los pecados veniales quedan eliminados por la acción de este sacramento. Luego no impiden su efecto.

En cambio dice San Juan Damasceno en su IV libro[27]: *Que el fuego de nuestro deseo, que está en nosotros, asumiendo la llama que viene de esta brasa, o sea, de este sacramento, abrase nuestros pecados e ilumine nuestros corazones, para que con la participación del fuego divino seamos inflamados y deificados.* Pero el fuego de nuestro deseo o de nuestro amor se ve impedido por los pecados veniales, que impiden el fervor de la caridad, como se demostró en la *Segunda Parte (2-2,* q.24 a.10; q.54 a.3). Luego los pecados veniales impiden el efecto de este sacramento.

Solución. *Hay que decir.* Los pecados veniales pueden ser considerados de dos maneras: una, como pecados; otra, como actualmente cometidos. Bajo el primer punto de vista, los pecados veniales no impiden de ningún modo el efecto de este sacramento. Puede suceder, en efecto, que uno, después de cometer muchos pecados veniales, se acerque devotamente a este sacramento, y consiga el efecto de este sacramento plenamente.

Bajo el segundo punto de vista, los pecados veniales no impiden totalmente el efecto de este sacramento, sino sólo en parte. Ya se dijo, en efecto, que el efecto de este sacramento no es solamente la consecución habitual de la gracia y de la caridad, sino también un cierto sustento actual de dulzura espiritual. Un sustento que queda impedido cuando alguien se acerca a este sacramento con la mente entretenida en pecados veniales. Pero no impide el aumento de la gracia habitual o de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Quien se acerca a este sacramento en estado de pecado venial, le come espiritualmente de modo habitual, pero no actual. Por lo que percibe el efecto habitual de este sacramento, pero no el actual.

2. *A la segunda hay que decir* El bautismo no está destinado, como éste, al efecto actual, que es el fervor de la caridad. Porque el bautismo es una regeneración espiritual por la que se adquiere la primera perfección, que es el hábito o la forma. Mientras que este sacramento es una comida espiritual que lleva consigo un deleite actual.

3. *A. la tercera hay que decir:* El argumento vale para los pecados veniales pasados, que desaparecen con este sacramento.

26. Cf. nota 11. 27. Cf. nota 7.

CUESTIÓN 80

El uso o recepción de este sacramento

Ahora nos corresponde tratar del uso o recepción de este sacramento (cf. q.73, Introd.). Primero, en general (q.80). Segundo, del uso que hizo Cristo de este sacramento (q.81).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Hay dos modos de recibir este sacramento, a saber, sacramental y espiritualmente?—2. ¿Solamente el hombre puede tomarlo espiritualmente?—3. ¿Solamente el hombre justo puede tomarlo sacramentalmente?—4. ¿Peca el pecador que lo toma sacramentalmente?—5. La gravedad de este pecado.—6. ¿Hay que rechazar al pecador que se acerca a este sacramento?—7. ¿Impide la polución nocturna la recepción de este sacramento?—8. ¿Solamente pueden tomarlo los que están en ayunas?—9. ¿Ha de administrarse a los que no tienen uso de razón?—10. ¿Ha de recibirse todos los días?—11. ¿Es lícito abstenerse de él completamente?—12. ¿Es lícito tomar el cuerpo sin la sangre?

ARTICULO 1

¿Deben distinguirse dos modos de recibir el cuerpo de Cristo, a saber, corporal o espiritualmente? "

Sent. 4 d.9 a.l q."3; *De Ven. Sacram. Alt.* serm. 17; /« *loann.* c.6 lect.6.7; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que no deben distinguirse dos modos de recibir el cuerpo de Cristo, a saber, espiritual y sacramentalmente.

1. El bautismo es una regeneración espiritual, según lo que se dice en Jn 3,5: *El que no renazca del agua y del Espíritu,* etc., de la misma manera que este sacramento es un alimento espiritual, por lo que el Señor, refiriéndose a este sacramento, afirma en Jn 6,64: *Las palabras que os he dicho son espíritu y vida.* Pero acerca del bautismo no se distingue un doble modo de recibirlo, sacramentalmente uno, y espiritualmente el otro. Luego tampoco en este sacramento debe hacerse esta distinción.

2. Aún más: no deben contraponerse dos cosas entre sí cuando una de ellas está ordenada a la otra, ya que la primera recibe la especie de la segunda. Pero la recepción sacramental está ordenada a la espiritual como a su fin. Luego no deben contraponerse la recepción sacramental y la espiritual.

3. Y también: no deben contraponerse dos cosas cuando una no puede existir sin la otra. Pero parece que nadie puede comulgar espiritualmente sin comulgar también sacramentalmente. De otro modo, los antiguos patriarcas habrían recibido espiritualmente este sacramento. Además, sería inútil la recepción sacramental si se pudiese tener sin ella la espiritual. Luego no se debe distinguir la doble recepción, o sea, la sacramental y la espiritual.

En cambio, al comentar aquellas palabras de 1 Cor 11,*29: Quien come y bebe indignamente,* etc., dice la *Glosa*[1]*: Hay dos modos de comerle: uno sacramental, y otro espiritual.*

Solución. *Hay que decir:* En la recepción de este sacramento hay que considerar dos cosas, a saber: el mismo sacramento y su

1. *Ordin.;* LOMBARDI: ML 191,1647.

a. Se comulga «espiritualmente» cuando en la comunión sacramental los hombres se unen a Cristo «por la fe y por la caridad», comunión perfecta. Sólo hay comunión «sacramental» cuando se recibe el sacramento pero no su gracia: es la comunión imperfecta (c. sol.2 y a.3 sol.2). Aunque también se habla de la «comunión espiritual» con el deseo de comulgar sacramentalmente, según Santo Tomás la comunión «espiritual perfecta» incluye la participación en el sacramento. Como en el misterio de la Iglesia, no cabe dualismo entre lo visible y lo invisible. En esa perspectiva debe ser leído el a.ll.

efecto, de las que ya hemos hablado (1.73-79). Pues bien, el modo perfecto de recibirlo es cuando uno lo recibe de tal manera que recibe también el efecto. Ahora bien, acontece algunas veces, como se ha dicho más arriba (1.79, a.3.8), que uno es impedido de recibir el efecto de este sacramento, y tal recepción es imperfecta. Y, como lo perfecto se contrapone a lo imperfecto, así la recepción sacramental, en la que sólo se recibe el sacramento sin su efecto, se contrapone a la recepción espiritual, en la que se recibe el efecto de este sacramento, efecto por el que el hombre se une a Cristo por la fe y la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* También en el bautismo, como en los otros sacramentos, se da una distinción parecida, porque algunos reciben solamente el sacramento, mientras que otros reciben el sacramento y su efecto. Hay aquí, sin embargo, una diferencia, porque, como los otros sacramentos se realizan con el uso de la materia, recibir el sacramento equivale a realizarlo. Mientras que este sacramento se realiza en la consagración de la materia, por lo que tanto el uso sacramental como el espiritual es posterior al sacramento. Ahora bien, en el bautismo y en los otros sacramentos que imprimen carácter, los que reciben el sacramento reciben siempre un efecto espiritual, que es el carácter, cosa que aquí no sucede. Por eso, en este sacramento se distingue más el uso sacramental y el espiritual que en el bautismo.

2. *A. la segunda hay que decir* La recepción sacramental que produce la recepción espiritual no se contrapone a ésta, sino que la incluye. Pero la recepción sacramental que no produce el efecto espiritual sí se contrapone a la espiritual, de la misma manera que lo imperfecto, que no alcanza la perfección de la especie, se contrapone a lo perfecto.

3. *A. la teñera hay que decir:* Como se ha afirmado ya (1.68 a.2; 73 a.3), se puede recibir el efecto del sacramento si se desea recibir el sacramento, aunque no se reciba de hecho. Y, por esto, de la misma manera que algunos son bautizados con el bautismo de deseo por el ansia que tienen del bautismo antes de recibir el bautismo de agua, así también algunos reciben espiritualmente este sacramento antes de recibirlo sacramentalmente. Pero esto acontece de dos maneras. Una, por el deseo de recibir el sacramento mismo. Y de este modo se bautizan y comulgan espiritualmente, y no sacramentalmente, los que desean recibir estos sacramentos después de su institución. Otra, figurativamente. Dice, en efecto, el Apóstol en 1 Cor 10,2ss que los Padres antiguos *fueron bautizados en la nube y en el mar* y que *comieron la comida espiritual y bebieron la bebida espiritual.* Con todo, no es inútil la comunión sacramental, porque la recepción del sacramento produce más plenamente el efecto del mismo que el solo deseo, como se dijo más arriba hablando del bautismo (1.69 a.4 ad2).

ARTICULO 2

¿Solamente el hombre puede recibir espiritualmente este sacramento o pueden recibirlo también los ángeles?

Sent. 4 d.9 a.2 q.ae4.5

Objeciones por las que parece que no solamente el hombre puede recibir espiritualmente este sacramento, sino que también pueden recibirlo los ángeles.

1. Comentando las palabras de Sal 77,25: *El hombre comió pan de ángeles,* dice la *Glosa*[2]: *o sea, el cuerpo de Cristo, que es verdaderamente alimento de los ángeles.* Pero esto sería falso si los ángeles no comiesen espiritualmente a Cristo. Luego los ángeles comen espiritualmente a Cristo.

2. Aún más: dice San Agustín en *Super Io.*[3]: *El Señor quiere darnos a entender que esta comiday esta bebida es la sociedad del cuerpoy de sus miembros, que es la Iglesia de lospredestinados.* Pero a esta sociedad no solamente pertenecen los hombres, sino también los santos ángeles. Luego también los santos ángeles comen espiritualmente.

3. Y también: en su libro *De Verbis Dominiz* dice San Agustín: *Tenemos que alimentarnos espiritualmente de Cristo, pues, como él mismo ha dicho, «quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en míy yo en él».* Pero esta permanencia se verifica no sólo con los hombres, sino también con los santos ángeles, en quienes Cristo está y ellos en él por la caridad. Luego parece que alimentarse espiritualmente no sólo es cosa de los hombres, sino también de los ángeles.

2. P. LOMBARDO: ML 191,732. 3. Tract.26 super 6,54: ML 35,1614. 4. *Serm. ad popal.* serm.132: ML 38,735; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.46 *Quid est.*

En cambio dice San Agustín en *Super Io.* [5]: *Comed espiritualmente el pan del altar, aportad inocencia al altar.* Pero no es propio de los ángeles acercarse al altar para tomar algo de él. Luego los ángeles no se alimentan espiritualmente.

Solución. *Hay que decir:* Cristo está contenido en este sacramento no en estado natural, sino en estado sacramental. Por tanto, el alimento espiritual puede verificarse de dos modos. Primero, alimentándose de Cristo en su estado natural. Y así es como los ángeles se alimentan espiritualmente de Cristo, uniéndose a él con la fruición de la caridad perfecta y con la clara visión (éste es el pan que nos espera en la patria) y no por la fe, como nosotros nos unimos a él aquí en la tierra.

Segundo, es posible alimentarse espiritualmente de Cristo, en cuanto que está presente bajo las especies de este sacramento, creyendo en él y deseando recibirlo sacramentalmente. Y esto es no sólo alimentarse de Cristo espiritualmente, sino también recibir espiritualmente este sacramento. Cosa que los ángeles no pueden hacer. Por consiguiente, aunque los ángeles se alimenten espiritualmente de Cristo, ellos no pueden recibir espiritualmente este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La recepción de Cristo en este sacramento está destinada, como a su fin, a la fruición de la patria, en la que los ángeles gozan de él. Y, puesto que las cosas que están destinadas a un fin están subordinadas a ese fin, se sigue que la recepción de Cristo, por la que nosotros comulgamos con él en este sacramento, está subordinada, en cierto modo, a aquella recepción por la cual gozan de Cristo los ángeles en la patria. Por eso se dice que el hombre *come pan de ángeles,* porque primero y principalmente es de los ángeles que gozan de él en su estado natural, y, después, de los hombres que reciben a Cristo en este sacramento [b].

2. *A la segunda hay que decir:* A la sociedad del cuerpo místico pertenecen los hombres por la fe, y los ángeles por la clara visión. Pero los sacramentos están adecuados a la fe, por la que se ve la verdad *como en un espejo y confusamente* (1 Cor 13,12). Por lo tanto, aquí en la tierra, propiamente hablando, no corresponde a los ángeles, sino a los hombres, alimentarse con este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir.* Aquí en la tierra Cristo está en los hombres a través de la fe. Pero en los ángeles está por la clara visión. Luego la comparación no vale, como se ha dicho ya (ad 2).

ARTICULO 3

¿Solamente el hombre justo puede recibir a Cristo sacramentalmente?

Sent. 4 d.9 a.2 q."l,2,3; /« 7 *Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que solamente el hombre justo puede recibir a Cristo sacramentalmente.

Dice San Agustín en su libro *De Remedio Poenitentiaez: ¿Para qué preparas los dientes y el estómago? Cree y ya habrás comido. Porque creer en él es comer este pan vivo.* Pero el pecador no cree en él, ya que no tiene una fe formada que consiste en creer en Dios, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2, q.2 a.2; q.4 a.5). Luego el pecador no puede alimentarse con este sacramento, que es *pan vivo.*

2. Aún más: este sacramento es por antonomasia el sacramento de la caridad, como se dijo más arriba [7]. Pero de la misma manera que los infieles carecen de la fe, así también todos los pecadores carecen de la caridad. Ahora bien, no parece que los infieles puedan recibir sacramentalmente este sacramento, ya que en la forma de este sacramento se dice que es *misterio de fe.* Luego, por la misma razón, tampoco puede un pecador alimentarse con el cuerpo de Cristo.

3. Y también: el pecador es más abominable para Dios que la criatura irracional. Se dice, en efecto, en Sal 48,21 del hombre pecador: *El hombre en los honores no comprende, se asemeja a la bestia enmudecida.* Pero los animales brutos, como el ratón o el perro,

5. Tract.26 super 6,49: ML 35,1611; cf. GRACIANO, ib. can.64 *Panem de altan.* 6. *In loann.* 6,28; 6,41 tr.25.26: ML 35,1602.1607; GRACIANO, *ib.* can.47 *Ut quia.* 1. Q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 obj.3; q.78 ad 6.

b. «Este es el pan de los ángeles hecho alimento de los aún caminantes» *(Offic. defest. Corp. Christi,* sec. de la Misa).

no pueden recibir este sacramento, como tampoco pueden recibir el bautismo. Luego parece que, por la misma razón, tampoco los pecadores podrán recibir este sacramento.

En cambio, comentando las palabras de Jn 6,50: *Para que quien lo coma no muera,* dice San Agustín [8]: *Muchos lo reciben del altar, y recibiéndolo mueren, por lo que dice el Apóstol: Comen j beben su propia condena.* Pero no mueren al comerlo más que los pecadores. Luego los pecadores reciben sacramentalmente el cuerpo de Cristo, y no solamente los justos.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de este problema, algunos antiguos se equivocaron al afirmar que los pecadores no reciben el cuerpo de Cristo ni siquiera sacramentalmente, sino que, tan pronto como toma contacto con los labios del pecador, deja de estar el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales. Pero ésta es una opinión errónea. Porque deroga la verdad de este sacramento según la cual, como hemos visto (q.76 a.6 ad 3; q.77 a.8), mientras permanecen las especies, el cuerpo de Cristo no deja de estar en ellas. Ahora bien, las especies permanecen todo el tiempo que permaneciese la sustancia del pan si estuviese allí, como se ha dicho ya (q.77 a.4). Pero es claro que la sustancia del pan que asume el pecador no deja al instante de existir, sino que permanece hasta que sea digerida por el calor natural. Por tanto, todo ese tiempo permanece el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales recibidas por el pecador. Por consiguiente, hay que decir que el pecador puede recibir sacramentaímente el cuerpo de Cristo, y no solamente los justos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir*. Estas palabras y otras semejantes han de entenderse como dichas de la comunión espiritual, que no reciben los pecadores. Y, por eso, el error anteriormente indicado (c.) parece que procedía de una mala inteligencia de estas palabras, al no saber distinguir entre la comunión corporal y la espiritual.

2. *A. la segunda hay que decir.* Aunque un infiel reciba las especies sacramentales, recibe el cuerpo de Cristo en el sacramento. Por tanto, come a Cristo sacramentaímente si la palabra *sacramentaímente* se refiere a lo comido. Pero si se refiere a quien lo come, propiamente hablando no lo come sacramentaímente, porque no lo toma como sacramento, sino como una comida corriente. A no ser que el infiel intentase recibir lo que ofrece la Iglesia, aunque no tuviera fe verdadera acerca de los otros artículos, o, incluso, acerca de este sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque un ratón o un perro se comiesen una hostia consagrada, la sustancia del cuerpo de Cristo no dejaría de estar bajo las especies todo el tiempo que esas especies permanecen, o sea, todo el tiempo que permaneciese la sustancia del pan. Lo mismo que si se la arrojase al fango. Y esto no merma la dignidad del cuerpo de Cristo, que quiso ser crucificado por los pecadores sin que por ello disminuyese en nada su dignidad, tanto más cuanto que el ratón o el perro no entran en contacto con el cuerpo de Cristo en su estado natural, sino solamente en las especies sacramentales.

Algunos [9], sin embargo, han afirmado que, en el momento en que el ratón o el perro tocasen el sacramento, el cuerpo de Cristo dejaría de estar allí. Lo cual también derogaría la verdad de este sacramento, como se acaba de decir (c.).

Pero tampoco puede decirse que un animal bruto coma el cuerpo de Cristo sacramentaímente, porque él no puede utilizarle como sacramento. Por lo que comería el cuerpo de Cristo no sacramentaímente, sino de modo accidental, como si lo comiese uno que come una hostia consagrada sin saber que está consagrada. Y puesto que lo que sucede accidentalmente no se clasifica en ningún género, resulta que este modo de comer el cuerpo de Cristo no es uno más, además del sacramental y el espiritual.

ARTICULO 4

¿Comete pecado el pecador que recibe el cuerpo de Cristo sacramentaímente?

Supra q.79 a.3; *Sent.* 4 d.9 a.3 q.ac1.2; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que el pecador que recibe el cuerpo de Cristo sacramentaímente no comete pecado.

1. No goza Cristo de mayor dignidad bajo las especies sacramentales que en su

8. Cf. nota 5. 9. GUIDMUNDO, *De corp. et sang. Christi* 1.1,3: ML 149,1430.1401; Ps. ABELARDO, *Epit. theol. Christi* c.29: ML 178,1743; INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio* 1.4 c.ll: ML 217,863.

estado natural. Pero los pecadores que tocaban el cuerpo de Cristo en su estado natural no pecaban, antes bien obtenían el perdón de sus pecados, como se lee en Le 7,36ss de la mujer pecadora, y en Mt 4,36, donde se dice que *quienes tocaban la orla de su manto quedaban curados.* Luego no sólo no pecan, sino que alcanzan la salud recibiendo el sacramento del cuerpo de Cristo.

2. Aún más: este sacramento, como los otros, es una medicina espiritual. Pero la medicina se da a los enfermos para que sanen, según aquello de Mt 9,12: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.* Ahora bien, los enfermos o indispuestos espiritualmente son los pecadores. Luego este sacramento puede recibirse sin culpa.

3. Y también: puesto que este sacramento contiene en sí al mismo Cristo, ha de ser enumerado entre los máximos bienes. Ahora bien, los mayores bienes, como dice San Agustín en su libro *De Lib. Azrb.*[10], son aquellos de los que nadie puede usar mal. Pero nadie peca si no es abusando de alguna cosa. Luego ningún pecador recibiendo este sacramento comete ningún pecado.

4. Todavía más: de la misma manera que este sacramento es percibido por el gusto y el tacto, así también es percibido por la vista. Luego si el pecador comete pecado por percibirlo con el gusto y el tacto, parece que también pecaría mirándolo. Lo cual, evidentemente, es falso, puesto que la Iglesia lo propone para ser visto y adorado por todos. Luego el pecador no comete pecado recibiendo este sacramento.

5. Por último: a veces sucede que el pecador no es consciente de su pecado. Pero es que parece que este pecador no cometería pecado recibiendo el cuerpo de Cristo, porque, si pecara, todos los que le reciben pecarían por exponerse al peligro de tener pecado, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 4,4: *Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado.* No parece, pues, que el pecador caiga en culpa recibiendo este sacramento.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 11,29: *Quien lo come y lo bebe indignamente, come j bebe su propia condena.* Y comenta la *Glosa*[11]: *LJO come j lo bebe indignamente quien vive en pecado j lo trata de modo irreverente.* Luego quien está en pecado mortal y recibe este sacramento, merece la condena por pecar mortalmente.

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento, como en los otros, lo que es sacramento es signo de lo que es la cosa producida por el sacramento. Ahora bien, la cosa producida por este sacramento es doble, como se ha dicho ya (q.60 a.3 s.c.; q.73 a.6). Una, significada y contenida en el sacramento, y que es el mismo Cristo. Otra, significada y no contenida, y que es el cuerpo místico de Cristo: la sociedad de los santos. Por tanto, quienquiera que recibe este sacramento, por el mero hecho de hacerlo, significa que está unido a Cristo e incorporado a sus miembros. Pero esto se realiza a través de una fe formada, fe que nadie que esté en pecado mortal tiene. Es claro, pues, que quienquiera que reciba este sacramento en pecado mortal, comete una falsedad con él. Por lo que incurre en sacrilegio como violador del sacramento y, consiguientemente, peca mortalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Cuando Cristo vivía entre los hombres no se dejaba tocar por ellos como signo de unión espiritual con él, que es como se ofrece aquí en este sacramento. Por eso, los pecadores que le tocaban entonces no incurrían en el pecado de falsedad hacia las cosas divinas, como incurren los pecadores que le reciben en este sacramento. Además, Cristo presentaba entonces *una carne semejante a la del pecado* (Rom 8,3), por lo que era normal que se dejase tocar de los pecadores. Pero, una vez eliminada la semejanza del pecado en su carne por la gloria de la resurrección, prohibió que le tocase la mujer que tenía dudas acerca de él, según se dice en Jn 20,17: *No me toques, que todavía no he subido a mi Padre,* a saber, *en tu corazón,* como explica San Agustín[12]. Por consiguiente, los pecadores que no tienen fe formada acerca de él son excluidos del contacto con este sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir:* No todas las medicinas son buenas para todas las enfermedades. Porque una medicina que se da a quienes se han librado de la fiebre para fortalecerles, dañaría a los que tienen fiebre todavía. Pues así, el bautismo y la penitencia son como medicinas purgativas, que se suministran para quitar la fiebre del pecado. Mientras que este sacramento es una medi-

10. L.2 c.19: ML 32,1268. 11. LOMBARDO: ML 191,1646. 12. *In loann.* 20,17 tr.121: ML 36,1957.

ciña reconfortante, que no debe suministrarse más que a los que se han librado del pecado.

3. *A. la tercera hay que decir:* Por *máximos bienes* entiende ahí San Agustín las virtudes del alma, *de las que nadie usa mal* como principios de mal uso, como es evidente en el caso de quien se ensoberbece de su virtud. Pues así este sacramento, que, de suyo, no es principio de mal uso, sino objeto. Por lo que dice San Agustín [13]: *El hecho de que muchos reciben indignamente el cuerpo del Señor nos advierte de cómo debemos evitar recibir mal el bien. He aquí que el bien se convierte en mal cuando el bien se recibe mal. Por el contrario, para el Apóstol el mal se convirtió en bien por recibir bien el mal, o sea, por soportar pacientemente el estímulo de Satanás.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La vista no percibe el cuerpo mismo de Cristo, sino solamente su sacramento, ya que la vista no penetra hasta la sustancia del cuerpo de Cristo, sino sólo a las especies sacramentales, como se ha dicho ya (q.76 a.7). Pero quien comulga, no sólo recibe las especies sacramentales, sino también a Cristo, que está bajo ellas. Por eso, a ninguno que haya recibido el sacramento de Cristo, o sea, a ningún bautizado, se le prohibe ver el cuerpo de Cristo. A los no bautizados, sin embargo, no se les ha de admitir ni siquiera a la visión de este sacramento, como dice Dionisio en su obra *Eccles. Hier.* [H]. Pero a la comunión solamente se han de admitir los que están unidos a Cristo no sólo sacramentalmente, sino también realmente.

5. *A la quinta hay que decir:* El no tener conciencia de su pecado puede acontecerle a uno de dos maneras. Primera, por su culpa, bien porque ignorando la ley, con una ignorancia que no excusa de la culpa [15], piensa que no es pecado lo que es pecado, por ej., si un fornicador pensase que la simple fornicación no es pecado mortal, o por negligencia en el examen de sí mismo, contra lo cual previene el Apóstol, cuando dice en 1 Cor 11,28: *Examínese cada uno a sí mismo antes de comer este pan y beber este cáliz.* En tales condiciones, el pecador que recibe el cuerpo de Cristo peca aunque no tenga conciencia de su pecado, porque esa ignorancia es para él un pecado.

Segunda, sin culpa suya, como cuando uno se arrepiente de su pecado, pero no está suficientemente contrito. En tal caso, no peca por recibir el cuerpo de Cristo, pues el hombre nunca sabe con certeza si está verdaderamente contrito. Le basta, sin embargo, encontrar en sí mismo los signos de la contrición, como *dolerse de los pecados pasados* y proponerse *evitar los pecados futuros.*

Pero si ignora que lo que hizo es un pecado, con ignorancia de hecho, la cual excusa (cf. n.13), como quien se acerca a otra mujer pensando que era la suya, no se le ha de considerar por esto pecador.

Igualmente, si uno se olvida completamente de su pecado, basta para que se le perdone la contrición general, como después se dirá (véase *Supl.* q.2 a.3 ad 2). En cuyo caso no debe considerarse pecador.

ARTICULO 5

Acercarse a este sacramento con conciencia de pecado, ¿es el más grave de todos los pecados?

Sent. 4 d.9 a.3 q.ª3; *In 1 Cor.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que acercarse a este sacramento con conciencia de pecado es el más grave de todos los pecados.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,27: *Quien comiere el pan y el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor.* Y comenta la *Glosa* [16]: *Será castigado como si hubiese matado a Cristo.* Pero parece que el pecado de los que mataron a Cristo fue el más grave de todos. Luego también este pecado, por el que uno se acerca a la mesa del Señor con conciencia de pecado, será el más grave de todos.

2. Aún más: pregunta San Jerónimo en una *Carta* [17]: *¿Qué tienes tú que ver con las mujeres, tú que hablas con Dios en el altar? Dime, sacerdote; dime, clérigo, ¿cómo besas al Hijo de Dios con los mismos labios con que besas a la hija de una meretriz? Oh, Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?* Por donde se ve que el fornicario, acercándose a la mesa de Cristo, peca como Judas pecó, cuyo pecado fue gravísimo. Pero hay otros muchos pecados más graves que el pecado de fornicación,

13. *In Ioann.* 1,33 tr.6: ML 35,1432; 13,26 tr.62: ML 35,1801; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.3 d.2 can.66 *Et sancta;* P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.9 c.2. 14. P.3 § 3: MG 3,557. 15. GRACIANO, o.c., p.2 c.1 q.4 append. ad can.12 *Turbatur.* 16. LOMBARDI: ML 191,1646. 17. Epíst.4,42 *Ad Occeanum:* ML 30,298; ALEJ. DE HALES, *Summa tbeol.* p.4 q.56 m.5 obj.5 *in contra.*

especialmente el pecado de incredulidad. Luego el pecado de cualquier pecador que se acerca a la mesa de Cristo es gravísimo.

3. Y también: es más abominable para Dios la inmundicia espiritual que la corporal. Pero si alguien arrojase el cuerpo de Cristo al fango o al estercolero, su pecado sería considerado como gravísimo. Luego peca más gravemente recibiéndole en estado de pecado, por ser éste una inmundicia espiritual.

En cambio, comentando el texto de Jn 15,22: *Si no hubiese venido j no les hubiese hablado no tendrían pecado,* dice San Agustín [18] que esto hay que entenderlo del pecado de incredulidad, el cual *contiene todos los pecados.* Por lo que se ve que éste no es el pecado más grave, sino que es más grave el de la incredulidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se manifestó en la *Segunda Parte*[19], un pecado puede ser más grave que otro de dos maneras. Una, por sí mismo; otra, por las circunstancias. Por sí mismo, en razón de su especie, especie que viene designada por el objeto. Y, en este sentido, cuanto más importante es aquello contra lo cual se peca, tanto más grave es el pecado. Y puesto que la divinidad de Cristo es más importante que su humanidad, y puesto que la misma humanidad es más importante también que el sacramento de la humanidad, los pecados más graves son los que se cometen contra la misma divinidad, como es el pecado de la incredulidad y el de la blasfemia. Por orden de gravedad vienen, en segundo lugar, los pecados que se cometen contra la humanidad de Cristo. Por lo que en Mt 12,32 se dice: *Al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará. Pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.* En tercer lugar están los pecados que se cometen contra los sacramentos que pertenecen a la humanidad de Cristo. Y, por último, están los pecados contra las criaturas.

Por las circunstancias, un pecado es más grave que otro por parte de quien peca: un pecado de ignorancia, por ejemplo, o de debilidad es más leve que un pecado de desprecio o cometido con pleno conocimiento. Y dígase lo mismo de otras circunstancias. En este sentido, el pecado de que hablamos en algunos puede ser más grave: por ej., en aquellos que por puro desprecio se acercan a este sacramento con conciencia de pecado. En otros, sin embargo, es menos grave: por ej., en aquellos que reciben este sacramento con conciencia de pecado por miedo a pasar ante los demás como pecadores.

Por todo lo cual, es evidente que este pecado es específicamente más grave que otros muchos, pero no es el más grave de todos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado de quienes reciben indignamente este sacramento se compara al de los que dieron muerte a Cristo por una cierta semejanza, porque ambos se cometen contra el cuerpo de Cristo, pero no porque la gravedad del crimen sea la misma, pues el pecado de los que mataron a Cristo fue mucho más grave. Primero, porque ese pecado se cometió contra el cuerpo de Cristo en estado natural, mientras que éste se comete contra el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales. Segundo, porque aquel pecado se cometió con la intención de dañar a Cristo, cosa que no se da aquí.

2. *A la segunda hay que decir.* Al fornicario que comulga se le compara con Judas besando a Cristo por semejanza de los dos pecados, ya que tanto uno como otro ofenden a Cristo a través del signo del amor, pero no por la gravedad de los mismos, como acabamos de decir (ad 1). Pero este tipo de semejanza puede hacerse tanto con los fornicarios como con los otros pecadores, pues también los otros pecados mortales se oponen a la caridad de Cristo —de la cual es signo este sacramento—, y tanto más cuanto más graves son los pecados. En cierto sentido, sin embargo, el pecado de fornicación hace al hombre más inepto para recibir este sacramento, ya que este pecado es el que más somete el espíritu a la carne, con lo que se impide el fervor de la caridad que se requiere en este sacramento.

Pero pesa más el impedimento que va contra la caridad misma que contra su fervor. Por eso, el pecado de incredulidad, que separa radicalmente al hombre de la unidad de la Iglesia, hablando en absoluto, es el que hace al hombre más inepto para recibir este sacramento, que es el sacramento de la unidad de la Iglesia, como ya se dijo [20]. De

18. *In loann.* tr.89: ML 35,1856. 19. 1-2 q.73 a.3.6; 2-2 q.73 a.3. 20. Q.67 a.2; q.73 a.2 *En cambio;* a.4.

donde se deduce que peca más gravemente el infiel que recibe este sacramento que el pecador fiel; el infiel, además, ultraja más a Cristo, presente en este sacramento, muy especialmente si no cree que Cristo está verdaderamente presente en él, porque, en lo que de él depende, disminuye la santidad de este sacramento y la virtud de Cristo que opera en él, que es ultrajar el sacramento en sí mismo. Sin embargo, el fiel que comulga con conciencia de pecado, no ultraja este sacramento en sí mismo, sino en su uso, por recibirlo indignamente. Por eso el Apóstol en 1 Cor 11,29, dando la razón de ese pecado, dice: *No discerniendo el cuerpo del Señor,* o sea, *no distinguiéndole de los otros alimentos*[2]z. Y esto hace, sobre todo, quien no cree que Cristo está presente en este sacramento.

3. *A la tercera hay que dedr:* Quien tirase al lodo este sacramento pecaría más gravemente que quien se acercase a él con conciencia de pecado mortal. En primer lugar, porque lo haría con la intención de ultrajar este sacramento, cosa que no pretende quien recibe indignamente el cuerpo del Señor. Segundo, porque el hombre pecador es capaz de la gracia, por lo que también es más apto para recibir este sacramento que cualquier criatura irracional. Por eso abusaría al máximo de este sacramento quien se lo echase a los perros o lo tirase al fango para ser pisoteado.

ARTICULO 6

¿Debe el sacerdote negar la comunión al pecador que se la pide?

Infra q.81 a.2; *Sent.* 4 d.9 a.5 q."l; d.ll q.3 a.2 q.M; *Quodl.* 5 q.6 a.2

Objeciones por las que parece que el sacerdote debe negar la comunión al pecador que se la pide.

1. No se puede violar un precepto de Cristo para evitar el escándalo o la infamia de nadie. Pero el Señor nos ha dado este precepto en Mt 7,6: *No echéis lo santo a los perros.* Ahora bien, se echa lo santo a los perros sobre todo cuando se da este sacramento a los pecadores. Luego, ni para evitar el escándalo ni para evitar la infamia de nadie debe darse este sacramento al pecador que lo pide.

2. Aún más: de dos males hay que escoger el menor. Pero la infamia del pecador o la entrega de una hostia no consagrada parece que es menos malo que el pecado mortal que cometería el pecador recibiendo el cuerpo de Cristo. Luego parece que se ha de elegir o la infamia del pecador que pide el cuerpo de Cristo o darle una hostia sin consagrar.

3. Y también: a veces se da el cuerpo de Cristo a los que son sospechosos de un delito para desenmascararlos. Se lee, en efecto, en *Decretis,* II q.4 [22]: *Acontece con frecuencia que en los monasterios de monjes se cometen robos. Por consiguiente, establecemos que, debiendo librarse los mismos monjes de tales imputaciones, celebre una misa el abad o uno de los hermanos presentes y, terminada la misa, comulguen todos diciéndoles estas palabras: El cuerpo de Cristo te sirva hoy de prueba.* Y más adelante [23]: *Si se imputare algún maleficio a un obispo o sacerdote, por cada imputación debe celebrar misa y comulgar y declararse inocente por cada una de las imputaciones.* Pero no conviene descubrir a los pecadores ocultos, porque, como dice San Agustín en su libro *De Verbis Domini*[24], si arrojan la máscara de la vergüenza, pecarán con más descaro. Luego no hay que dar el cuerpo de Cristo a los pecadores ocultos aunque lo pidan.

En cambio, comentando aquellas palabras de Sal 21,30: *Comieron y adoraron todos los opulentos de la tierra,* dice San Agustín [25]: *El que distribuye el sacramento no excluya de la mesa del Señor a los opulentos,* o sea, a los pecadores.

Solución. *Hay que decir:* Al hablar de pecadores hay que distinguir. Algunos, en efecto, son ocultos, mientras que otros son manifiestos, o por la evidencia de los hechos, como son los usureros públicos y los rateros públicos, o por sentencia de un tribunal eclesiástico o civil. Pues bien, a los pecadores públicos no se les debe dar la sagrada comunión aunque la pidan. Por lo que San Cipriano[26] escribe: *Por la estima en que me tienes has querido pedirme mi parecer sobre los cómicos y sobre ese gran mago que, afincado entre vosotros, continúa todavía ejerciendo su vergonzoso arte: si debe darse a éstos la sagrada*

21. Gyftrjvz LOMBARDI: ML 191,1647. 22. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.2 q.5 can.23 *Saepe contingit.* 23. Can.26 *Si episcopo.* 24. *Serm. adpopul.* serm.82 c.4: ML 38,509. 25. Cf. *Enarr. inpsalm.* ps. 48,3 serm.l: ML 36,545; *Glossa ord.* LOMBARDI: ML 191,238; GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.67 *No prohibeat.* 26. Epist.61 ***Ad Euchratium:*** ML 4,373.

comunión, como a los demás cristianos. Pienso que desdice de la majestad divina y de la doctrina evangélica el dejar contaminar la santidad y el honor de la Iglesia con esa peste tan torpe y tan infame.

Pero si los pecadores no son notorios, sino ocultos, no se les puede negar la sagrada comunión cuando la piden. Puesto que a todo cristiano, por el mero hecho de estar bautizado, se le admite a la mesa del Señor, no se le puede privar de su derecho si no es por una causa manifiesta. Por lo que, comentando aquello de 1 Cor 5,11: *Si uno entre vosotros, llamándose hermano,* etc., dice la *Glosa agustiniana*[27]: *No podemos prohibir la comunión a nadie a no ser que espontáneamente haya confesado su culpa o haya sido procesado o condenado por un tribunal eclesiástico o civil.*

Puede, sin embargo, el sacerdote que está al corriente de la culpa amonestar privadamente al pecador oculto, o advertir genéricamente a todos en público de que no deben acercarse a la mesa del Señor antes de arrepentirse de sus pecados y de reconciliarse con la Iglesia. Porque después de la penitencia y de la reconciliación no se puede negar la comunión tampoco a los pecadores públicos, especialmente en trance de morir. Por eso se lee en el *Concilio de Cartago*[28]: *No se niegue la reconciliación con Dios a las gentes del teatro, a los cómicos, ni a otras personas semejantes, ni a los apóstatas que se han convertido a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Está prohibido echar lo santo a los *perros,* o sea, a los pecadores públicos. Pero las culpas ocultas no pueden ser castigadas públicamente, sino que han de ser relegadas al juicio divino.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque sea peor para un pecador oculto pecar mortalmente comulgando que ser difamado, sin embargo para el sacerdote que da la comunión es peor pecar mortalmente difamando injustamente a un pecador oculto que dejar que éste peque mortalmente. Porque nadie puede cometer un pecado mortal para librar a otro de pecar. Por lo que San Agustín dice en el libro *Quaestionum Super Gen.*[29]: *Es una compensación sumamente peligrosa cometer nosotros un mal para evitar que otro haga una cosa peor.* Sin embargo, el pecador oculto debería elegir antes la infamia que acercarse indignamente a la mesa del Señor.

Pero en ningún caso debe darse una hostia no consagrada por una consagrada, porque el sacerdote que hiciese esto se haría responsable, por su parte, de la idolatría cometida por cuantos creerían consagrada aquella hostia, ya fueran las personas presentes o el mismo que la recibiera, ya que, como dice San Agustín[30]: *Que nadie tome la carne de Cristo sin antes adorarla.* A propósito de lo cual se dice en *Extra, De celebratione missarum,* cap. 7: *De hominez: Aunque peque gravemente quien, teniendo conciencia de pecado y, jungándose indigno, se acerca a comulgar, pecaría más gravemente quien de manera fraudulenta osase simular el sacramento.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esos decretos han sido abrogados por documentos emanados de los romanos Pontífices en sentido contrario. Dice, efectivamente, el papa Esteban[32]: *Los sagrados cánones no permiten arrancar una confesión valiéndose de la prueba del hierro candente o del agua hirviendo. En nuestro derecho hemos de juagar los delitos, admitidos por confesión espontánea o hechos públicos por la acreditación de testigos. Eos delitos ocultos o ignotos han de ser relegados a quien conoce el corazón de los hijos de los hombres.* Y las mismas normas se encuentran en *Extra, De purgationibus,* cap. 8: *Ex tuarumz.* En todos estos casos, efectivamente, parece que se tienta a Dios, por lo que no se puede hacer sin pecado. Y más grave sería, al parecer, que en este sacramento, instituido como remedio de salvación, alguien encontrase un juicio de muerte. Por eso, en ningún caso debe darse este sacramento a nadie que sea sospechoso de crimen como medio de inquisición.

ARTICULO 7

¿Impide recibir el cuerpo de Cristo la polución nocturna?

Sent. 4 d.9 a.4 q.ª2

Objeciones por las que parece que la polución nocturna no impide recibir el cuerpo de Cristo.

27. LOMBARDI: ML 191,1575; S. AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.351 c.4: ML 39,1546. 28. III, año 398 can.35; cf. GRACIANO, l.c., can.96 *Sceniás.* 29. *Quaest. in Heptat.* 1.1 q.42 super Gen. 19,8: ML 34,559. 30. *Etuar. in psalm.* ps.98,5: ML 37,1264. 31. *Decretal. Greg.* ¿Y 1.3 tit.41 c.7 *De homine.* 32. V *Fragm. epist. ad Leutbertum;* cf. GRACIANO, l.c., can.20 *Consuluisti.* 33. *Decretal. Gregor. 1X15* tit.34 c.8.

1. A nadie le está prohibida la recepción del cuerpo de Cristo si no es porque está en pecado. Dice, en efecto, San Agustín en XII *Super Gen. ad Litt.*[34]: *La imagen que se produce en la mente de quien habla se hace tan viva en la visión del que sueña, que no se distingue entre la cópula carnal soñada y la verdadera. La carne se excita, j, a tal excitación, sigue lo que suele seguir. Todo esto acaece tan sin pecado como sin pecado se cuenta al despertar, aunque para decirlo tenga que pensarse en ello.* Luego la polución nocturna no impide que el hombre reciba el sacramento.

2. Aún más: dice San Gregorio en su carta *Ad Augustinum episcopum anglorumz: Si alguien se llega a su mujer no por el deseo del placer, sino solamente por la procreación de los hijos, debemos dejarle libre para que su concienciajuague si es digno de entrar en la Iglesia o de recibir el misterio del cuerpo del Señor, porque no debemos prohibir que lo reciba quien, estando en contacto con el fuego, no tiene conciencia de quemarse.* Por donde se ve que la polución carnal, aun durante la vigilia, si tiene lugar sin pecado, no es obstáculo para que el hombre reciba el cuerpo de Cristo. Luego mucho menos será obstáculo la polución nocturna del que duerme.

3. Y también: la polución nocturna parece que comporta solamente una inmundicia corporal. Pero otras inmundicias corporales que impedían —según la ley— la entrada al santuario (Lev 12 y 15), en la nueva ley no impiden la recepción del cuerpo de Cristo, como es el caso de la mujer puérpera, menstruante o que padece flujo de sangre, como recuerda San Gregorio a San Agustín, obispo de los anglos[36]. Luego parece que la polución nocturna tampoco impide al hombre la recepción de este sacramento.

4. Todavía más: el pecado venial no impide al hombre recibir este sacramento, ni tampoco el pecado mortal después de la penitencia. Pero aun en el caso de que la polución nocturna proviniese de un pecado precedente, o de crápula, o de malos pensamientos, este pecado la mayor parte de las veces es venial, y si eventualmente fuese mortal, puede suceder que a la mañana siguiente uno se arrepienta y se confiese. Luego parece que no impide recibir este sacramento.

5. Por último: es más grave el pecado de homicidio que el de fornicación. Pero si uno sueña por la noche que ha cometido un homicidio, un robo o cualquier otro pecado, no es obstáculo para que reciba el cuerpo de Cristo. Luego parece que mucho menos una fornicación soñada, seguida de polución, sea impedimento para recibir este sacramento.

En **cambio** se dice en Lev 15,16: *El varón que haya tenido emisión de esperma será inmundo hasta la tarde.* Pero el inmundo no tiene acceso libre a los sacramentos. Luego parece que la polución nocturna impide la recepción de éste, que es el máximo sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la polución nocturna hay que afirmar dos cosas. Una, por razón de la cual el hombre queda impedido necesariamente de recibir este sacramento. Otra, por razón de la cual el hombre queda impedido no necesariamente, sino por una cierta congruencia, de recibir este sacramento.

Necesariamente impide al hombre recibir este sacramento sólo el pecado mortal. Y aunque la polución nocturna, considerada en sí misma, no puede ser pecado mortal, no obstante, por razón de la causa, tiene, a veces, conexión con el pecado mortal. Por lo que es preciso considerar la causa de la polución nocturna. Algunas veces proviene de una causa espiritual exterior, como los demonios, quienes, como se dijo en la *Primera Parte* (q.111 a.3), pueden influir en la fantasía y suscitar imágenes, de las que se sigue en ocasiones la polución. En otras ocasiones, la polución proviene de una causa intrínseca espiritual, como los pensamientos precedentes. Y otras veces proviene de una causa intrínseca corporal, como es la sobreabundancia de semen, la debilidad de la naturaleza, el exceso de comida o el exceso de bebida. Pues bien, cada una de estas tres causas puede darse sin pecado, con pecado venial o con pecado mortal. Y si se da sin pecado o con pecado venial, no impide necesariamente la comunión eucarística, de tal manera que el hombre, acercándose a ese sacramento, sea *reo del cuerpo j de la sangre del Señor* (1 Cor 11,21). Pero si se da con pecado mortal, sí que impide

34. C.15: ML 34,466. 35. *Registrum* 1.11 indict.4 ep.64 interrog.10: ML 77,1197; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.4 can.7 *Vir cum prapria.* 36. Cf. nota 35.

necesariamente la recepción de este sacramento.

La sugestión del demonio proviene, a veces, de la negligencia en disponerse para la devoción, una negligencia que puede ser pecado mortal o venial. Algunas veces, sin embargo, proviene de la sola malicia del demonio, interesado en impedir que el hombre reciba este sacramento. Por lo que se lee en *Collationibus Patrumz*[1] que, padeciendo un monje polución siempre en coincidencia con las fiestas en que comulgaba, los más ancianos, dándose cuenta de que él no tenía ninguna responsabilidad en la cosa, decidieron que por eso no se abstuviera de la comunión, y así cesó la sugestión del demonio.

Del mismo modo, también los pensamientos precedentes lascivos pudieran tenerse sin ningún pecado, como, por ej., cuando uno se ve obligado a tenerlos por motivos de estudio o de controversia. Y si esto se hace sin concupiscencia ni complacencia, ésos no serán pensamientos inmundos, sino honestos, de los que, no obstante, puede seguirse la polución, como se ve por el texto antes citado de San Agustín[38]. Algunas veces, sin embargo, los pensamientos precedentes tienen lugar con concupiscencia y complacencia. Pues bien, si en este caso hay consentimiento, hay pecado mortal, pero si no lo hay, será venial.

Igualmente, la causa corporal algunas veces se da sin pecado, como sucede, por ej., con la debilidad de la naturaleza, por la que, aun durante la vigilia y sin pecado, algunos padecen flujo seminal; o también cuando proviene de la abundancia de semen: de la misma manera que se da una sobreabundancia de sangre sin pecado, así también se da una sobreabundancia de semen, la cual, según el Filósofo[39], depende de la sobreabundancia de la sangre. En otras ocasiones, sin embargo, esta causa corporal se da con pecado, como cuando la cosa depende, por ej., de un exceso en la comida o en la bebida. Y esto, a su vez, puede ser también pecado venial o mortal, si bien el pecado mortal se da con más frecuencia en los pensamientos torpes, por la facilidad de consentir, que en el curso de la comida y la bebida. Por eso San Gregorio, escribiendo a San Agustín, obispo de los anglos[40], dice que uno se debe abstener de la comunión cuando la polución proviene de pensamientos lascivos, pero no cuando proviene del exceso de comer y beber, muy especialmente si se hace con necesidad.

Por consiguiente, se ha de tener en cuenta la causa de la polución, para juzgar si la polución nocturna impide necesariamente recibir el sacramento.

Por razón de una cierta congruencia, la polución nocturna impide la recepción de este sacramento por dos cosas. La primera, que siempre acompaña, es una cierta suciedad corporal, con la que, por respeto al sacramento, no es decente acercarse al altar, como lo demuestra el hecho de que quien quiere tocar algo sagrado primeramente se lava las manos, a no ser que dicha inmundicia sea perpetua o constante, como es la lepra o la hemorragia o algo parecido. La segunda es la divagación mental que sigue a la polución nocturna, sobre todo cuando acontece con imaginaciones obscenas.

Con todo, este argumento, tomado de la congruencia, puede posponerse a razones de necesidad, conforme a lo que dice San Gregorio[41]: *Cuando lo exija la fiesta del día o haya que ejercer un ministerio porque falta un sacerdote, la necesidad se impone.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Nadie está necesariamente impedido de recibir este sacramento si no es por estar en pecado mortal. Pero, por una cierta congruencia, como se acaba de decir (c.), sí son varias las causas que a uno se lo pueden impedir.

2. *A. la segunda hay que decir:* El coito conyugal, cuando se realiza sin pecado, por ejemplo para engendrar prole o para cumplir con el débito, no impide la comunión eucarística más que en la medida en que la impida, como se acaba de decir (sol.), la polución nocturna tenida sin pecado, o sea, por inmundicia corporal y por distracción de la mente. Por cuya razón dice San Jerónimo en *Super Mt.*[42]: *Si no podían comer los panes de la proposición quienes habían tenido contacto con sus mujeres, cuánto menos podrá ser violado y tocado el pan que ha descendido del cielo, por los que poco antes han estado unidos en abramos conyugales. Y no es que condenemos el matrimonio,*

37. CASIANO, coll.22 c.6: ML 49,1225. 38. Cf. nota 34. 39. ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 1.1 c.19 (BK?26b9). 40. *Registrum,* l.c., interrog.ll: ML 77,1198; cf. GRACIANO, o.c., p.l d.6 can.l *Testamentum.* 41. Ib. 42. Cf. ep.28 *De esu agm*: atribuida a San Jerónimo: ML 30,231; también a S. AGUSTÍN: 40,1204; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.4 can.l *Sciatis.*

sino que debemos abstenernos de las obras de la carne en el tiempo en que nos disponemos para comer la carne del cordero. Pero como esto se ha de entender por razones de congruencia, y no de necesidad, dice San Gregorio[43] que a cada cual *se le deje con su criterio.* Mas si en el acto prevalece el deleite, y no el amor de la procreación, como ahí mismo añade San Gregorio, entonces debe prohibirse el acceso a este sacramento.

3. A la tercera hay que decir: Como afirma San Gregorio en la carta anteriormente citada *Ad Augustinum anglorum episcopum*[4], en el *Antiguo Testamento* algunos eran declarados impuros de modo figurativo, y el pueblo de la nueva alianza lo entendió de modo espiritual. Por lo que estas inmundicias corporales, si son perpetuas o continuas, no impiden la recepción de este sacramento de salvación, como impedían el acceso a los sacramentos figurativos. Pero si son pasajeras, como las inmundicias de la polución nocturna, impiden la comunión por una cierta congruencia en el día en que ha tenido lugar la polución. Por eso se lee en Dt 23,10-11: *Si hubiese entre vosotros un hombre que haya tenido polución durante el sueño, que salga del campamento y no vuelva basta la tarde, después de haberse lavado con agua.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la contrición y la confesión borren el reato de la culpa, no desaparecen, sin embargo, la inmundicia corporal y la distracción de la mente que acompañan a la polución.

5. *A la quinta hay que decir:* El sueño de un homicidio no comporta una impureza corporal ni proporciona tanta distracción de la mente como un sueño fornicario, dada la intensidad del placer. Pero si el sueño de un homicidio tiene como causa un pecado, especialmente mortal, sí que impide la recepción de este sacramento en razón de su causa.

ARTICULO 8

La comida y la bebida tomadas anteriormente, ¿impiden la recepción de este sacramento?

2-2 q.147 a.6 ad 2; *Sent.* 4 d.8 q.l a.4 q.ª1.2; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que la comida o la bebida, tomadas anteriormente, no impiden la recepción del sacramento.

1. Este sacramento fue instituido por el Señor en la cena. Pero el Señor se lo dio a los discípulos *después de la cena,* como se dice en Le 22,20 y en 1 Cor 11,25. Luego parece que también nosotros deberíamos tomar este sacramento después de tomar otros alimentos.

2. Aún más: en 1 Cor 11,33-34 se dice lo siguiente: *Cuando os reunís para comer,* o sea, el cuerpo del Señor, *esperaos unos a otros. Pero si alguno tiene hambre, que coma en su casa.* De lo cual se deduce que, después de haber comido en su casa, uno puede recibir en la Iglesia el cuerpo de Cristo.

3. Y también: se lee en el *Concilio de Cartago*[45], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.1[46]: *El sacramento del altar debe celebrarse en ayunas, excepto el día aniversario en que se celebra la cena del Señor.* Luego, al menos ese día, se puede recibir el cuerpo de Cristo después de tomar otros alimentos.

4. Todavía más: tomar agua o medicina u otra comida o bebida en insignificante cantidad, o un resto de comida quedado en la boca, ni quebranta el ayuno eclesiástico ni hace desaparecer la sobriedad requerida para recibir este sacramento. Luego ninguna de estas cosas impide la recepción de este sacramento.

5. Más aún: algunos comen o beben bien entrada la noche, y, habiendo pasado, tal vez, una noche de insomnio, por la mañana temprano reciben los sagrados misterios sin haber hecho todavía la digestión. Pues bien, quedaría a salvo mejor la sobriedad requerida si estas personas comiesen un poco por la mañana temprano y comulgasen después sobre las tres de la tarde, teniendo en cuenta que, a veces, la distancia de tiempo es mayor. Luego parece que una comida así no impediría recibir este sacramento.

6. Por último: no se debe menor respeto a este sacramento antes que después de haberlo recibido. Pero, una vez recibido, se puede comer y beber. Luego también antes de recibirlo.

En cambio dice San Agustín en su libro *Responsionum adjanuarium : Plugo al Espíritu Santo que, como honor aun sacramento tan grande, entrase en la boca de un cristiano el cuerpo del Señor antes que cualquier otro alimento.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede impedir la recepción de este sacramento de

43. Cf. nota 35. 44. Ib. 45. III, año 398 c.29. 46. GRACIANO, o.c., p.3 d.l can.49 *Sacramenta altaris.* 47. L.l ep.54 c.6: ML 33,203.

dos maneras. Una, por su misma naturaleza, como es el pecado mortal, que está en oposición con el significado de este sacramento, como se ha dicho antes (a.4). Otra, por la prohibición de la Iglesia. Y la Iglesia prohibe recibir este sacramento después de haber comido o bebido por tres razones. Primera, *por respeto a este sacramento,* según dice San Agustín[48], para que entre en la boca del hombre antes que ésta se contamine con la comida o la bebida. Segunda, por su significado, dando a entender que Cristo, que es la realidad contenida en este sacramento, y su caridad deben fundamentarse en primer lugar en nuestros corazones, según aquello de Mt 6,33: *Buscad ante todo el reino de Dios.* Tercera, para evitar el peligro del vómito y de la embriaguez, cosas que a veces suceden por no comer los hombres con moderación, según la observación del Apóstol en 1 Cor 11,21: *Mientras que uno pasa hambre, el otro se emborracha.*

Quedan exceptuados, sin embargo, de esta regla general los enfermos, a los que se ha de dar la comunión seguidamente, incluso después de la comida, cuando su vida corre peligro, para que no mueran sin la comunión, porque *la necesidad no tiene leyes.* De ahí que se diga en *De Consecr.* dist.II[49]: *Que el presbítero dé la comunión seguidamente al enfermo, para que no muera sin comulgar.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como manifiesta San Agustín en el mismo libro: *El hecho de que el Señor les diese la eucaristía después de la cena no quiere decir que los hermanos deban reunirse para recibir este sacramento después de haber comido o cenado, o que deban mezclarlo con la comida ordinaria, como lo hacían aquellos a quienes el Apóstol desaprueba j condena. Porque el Salvador, para encarecer la importancia de este misterio, quiso grabarlo en el corazón j en la memoria de los discípulos en último lugar. Pero no mandó que en adelante se guardase ese orden, sino que dejó esta decisión en manos de los Apóstoles, por quienes había de organizar las Iglesias.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ese texto de San Pablo lo explica la *Glosa*[50] de la manera siguiente: *Si alguno tiene tanta hambre que no quiere esperar a los demás, que coma en su casa sus propios alimentos, o sea, que se alimente de pan terreno, y no tome después la eucaristía.*

3. *A la teñera hay que decir:* Esa norma se refiere a la costumbre que en algún tiempo se observaba en algún sitio, según la cual se recibía el cuerpo de Cristo sin estar en ayunas en el día en que se conmemoraba la cena del Señor. Pero esa misma norma ya ha sido abrogada. Porque, como dice San Agustín en el libro anteriormente citado[51], *en todo el mundo se ha introducido este uso,* es decir, de recibir el cuerpo de Cristo en ayunas.

4. *A la cuarta hay que decir.* Como ya se demostró en la *Segunda Parte* (q.147 a.6 ad 2), hay dos clases de ayuno: el primero es un ayuno natural, que lleva consigo la exclusión de todo lo que pueda tomarse como comida o bebida. Y este ayuno es el que se requiere para recibir este sacramento, según lo dicho (c.). Y por eso no se permite recibirlo después de tomar agua, comida, bebida o medicina ni siquiera en pequeña cantidad. Y no importa el hecho de que las cosas que se toman alimenten o no alimenten, o que se tomen solas o con otra cosa más, mientras se tomen como alimento o bebida. Sin embargo, los restos de comida que quedan en la boca, en el caso de que se ingieran, no impiden la recepción de este sacramento, pues no se ingieren como comida, sino como saliva. Y dígase lo mismo acerca de los restos de agua o de vino con los que uno se enjuaga la boca, mientras no se ingieran en cantidad apreciable, sino mezclados con la saliva, lo cual es imposible evitar.

El otro es el ayuno eclesiástico, instituido para mortificación de la carne. Y este ayuno no se quebranta con las cosas que acabamos de decir porque no son nutritivas, y se toman sólo para favorecer la digestión.

5. *A la quinta hay que decir.* Cuando se afirma: *Este sacramento ha de entrar en la boca del cristiano antes que otro alimento*[52], no se ha de entender en absoluto y respecto de todo tiempo. De otra manera, el que comiese y bebiese una vez, nunca podría recibir ya este sacramento. La frase debe entenderse dentro del mismo día. Y, aunque el principio del día sea distinto para unos y otros pueblos —para unos es el mediodía; para otros, el ocaso; para otros, la medianoche; para otros, la salida del sol—, la Iglesia, sin embargo, siguiendo el uso romano[53], lo hace coincidir con la medianoche. Por tanto, si después de la medianoche uno tomase como alimento algo de comida o bebida, no

48. Ib. 49. GRACIANO, l.c., can.93 *Pnsbiter.* 50. LOMBARDI: ML 191,1649. 51. Cf. nota 47. 52. Ib. 53. Cf. *Decretal. Gregor.* ¿Y 1.1 tit.29 c.24; *Dig.* 1.2 tit.12 leg.8 *More romano.*

podría recibir este sacramento en el mismo día. Pero sí que podría si lo tomase antes de la medianoche.

Y no importa, en lo que concierne al precepto, que, después de haber comido o bebido, uno haya dormido y hecho la digestión. Pero sí que importa la perturbación mental que algunos hombres padecen a causa del insomnio o de la indigestión. Por lo que si la perturbación es muy notoria, el hombre se incapacita para recibir el sacramento.

6. *A la sexta hay que decir:* En el momento de recibir este sacramento se requiere la máxima devoción, porque es entonces cuando se recibe el efecto del sacramento. Ahora bien, esta devoción es obstaculizada más por cuanto precede a la comunión que por lo que sigue. Y ésta es la razón de que se haya establecido que los hombres ayunen antes de la comunión mejor que después. Sin embargo, debe existir un intervalo de tiempo entre la comunión y la ingestión de otros alimentos. Por eso se dice en la misa la oración de acción de gracias después de la comunión, y los que comulgan dicen sus oraciones privadas.

Sin embargo, se estableció en los antiguos cánones por el papa Clemente [54], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.II[55], que *si se recibe la porción del Señor por la mañana temprano, los ministros que la recibieren deben ayunar hasta la hora sexta. Y si la reciben en la tercia o cuarta hora, que ayunen hasta la hora de vísperas.* Antiguamente, no obstante, era más rara la celebración de la misa, y se hacía con mayor preparación. Pero ahora, por tener que celebrar con más frecuencia los sagrados misterios, no es fácil observar la antigua disciplina. Por eso ha quedado abrogada por la costumbre contraria.

ARTICULO 9

¿Deben recibir este sacramento los que no tienen uso de razón?

Sent. 4 d.9 a.5 q.ª3.4; d.23 q.2 a.2 q.*3.4; *In loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que no deben recibir este sacramento los que no tienen uso de razón.

1. Para acercarse uno a este sacramento se requiere la devoción y haberse examinado a sí mismo, de acuerdo con el texto de 1 Cor 11,28: *Examínese el hombre a si mismo y coma entonces de este pan y beba de este cáliz.* Pero esto no pueden hacerlo los que no tienen uso de razón. Luego a éstos no se les debe dar este sacramento.

2. Aún más: entre los que no tienen uso de razón se encuentran los obsesos, llamados también energúmenos. Pero a éstos se les priva, incluso, de mirar este sacramento, según atestigua Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.*[56]. Luego a los que carecen del uso de la razón no se les puede dar este sacramento.

3. Y también: entre los que carecen del uso de la razón parece que los niños son los más inocentes. Pero a los niños no se les da este sacramento. Luego mucho menos a otros que carecen del uso de la razón.

En cambio se lee en el *Concilio de Orange* [57], y que se encuentra en *Decretis* XXVI q.6 [58]: *Debe darse a los dementes todo lo que se orienta a la piedad.* Por eso se les ha de dar la eucaristía, que es *sacramento de la piedad.*

Solución. *Hay que decir:* Hay dos modos de no tener uso de razón. Uno, porque se tiene débil el uso de la razón, como de quien ve mal se dice que no ve. Y puesto que éstos pueden percibir una cierta devoción hacia la eucaristía, no se les ha de negar. Otro, el de aquellos que carecen totalmente del uso de la razón, o porque nunca tuvieron uso de razón, sino que están así desde su nacimiento —en cuyo caso a éstos no se les puede dar la eucaristía, porque nunca se ha despertado en ellos la devoción a este sacramento—, o no siempre carecieron de la razón. Pues bien, si éstos, anteriormente, cuando se encontraban en estado de lucidez, dieron signos de devoción a este sacramento, debe dárseles la eucaristía en el trance de la muerte, a no ser que se tema un acceso de vómito o de expectoración. Por lo que se lee en el *Concilio IV de Cartago*[59], y que se encuentra en *Decretis* XXVI q.6 [60]: *El enfermo que pide la penitencia, si, acaso, mientras llega el sacerdote a quien llamó, vencido por la enfermedad, perdiese el habla y la razón, den testimonio quienes le oyeron, y reciba la penitencia, y si se teme su muerte,*

54. Ps. CLEMENTE I, *Ep. Decretal.2 Adjac.* 55. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.23 *Tribus gradibus.* 56. C.3 p.3 § 7: MG 3,433. 57. I, año 441 can.13. 58. GRACIANO, o.c., p.2 c.26 q.6 can.7 *Qui recedunt.* 59. Año 398, c.76. 60. GRACIANO, o.c., can.8 *Is qui.*

reconcilíesele con la imposición de las manos e introdúzcasele en la boca la eucaristía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Entre los que carecen del uso de la razón, unos pueden tener devoción actual al sacramento de la eucaristía; otros pueden haberla tenido en el pasado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio habla así de los energúmenos no bautizados todavía, de quienes no ha desaparecido aún el poder del demonio, presente todavía en ellos por el pecado original. Pero los bautizados, que son vejados corporalmente por los espíritus inmundos, están en el mismo caso que los demás dementes. Por lo cual Casiano dice[61]: *No recordamos que nuestros mayores hayan negado nunca la comunión sacrosanta a éstos,* o sea, a los vejados por los espíritus inmundos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Los niños recién nacidos se encuentran en la misma situación de los dementes que nunca tuvieron uso de razón. Por eso no se les han de dar los sagrados misterios, aunque algunos griegos hagan lo contrario, por decir Dionisio, en II *De Eccl. Hier.* [62], que a los bautizados se les ha de dar la sagrada comunión, por no entender que Dionisio ahí hablaba de los adultos. Pero no por esta recusación sufre detrimento la vida de los niños. Es cierto que el Señor dice en Jn 6,54: *Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Pero dice San Agustín escribiendo a Bonifacio[63]: *Cada uno de los fieles se hace partícipe,* o sea, espiritualmente, *del cuerpo y de la sangre del Señor, cuando en el bautismo se convirtió en miembro de Cristo.*

Pero cuando los niños comienzan a tener algún uso de razón, de tal manera que puedan concebir devoción a este sacramento, entonces se les puede dar la eucaristía.

ARTICULO 10

¿Está permitido recibir diariamente este sacramento?

Sent. 4 d.12 q.3 a.l; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que no está permitido recibir diariamente este sacramento.

1. Este sacramento, lo mismo que el bautismo, representa la pasión del Señor. Pero no está permitido bautizar varias veces, sino solamente una, porque *Cristo,* como se dice en 1 Pe 3,18, *murió por nuestros pecados una sola vez.* Luego parece que no está permitido recibir este sacramento diariamente.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero el cordero pascual, que fue la figura principal de este sacramento, como se dijo ya (q.73 a.6), no se comía más que una vez al año. Y la Iglesia misma celebra la pasión de Cristo, de la que este sacramento es memorial, una vez al año. Luego parece que no está permitido recibir este sacramento diariamente, sino una vez al año.

3. Y también: a este sacramento, en que Cristo está contenido por entero, se le debe la máxima reverencia. Ahora bien, pertenece a la reverencia el que uno se abstenga de este sacramento, por lo que el Centurión es alabado cuando dijo, según Mt 8,8: *Señor, no soy digno de que entres en mi casa;* e, igualmente, Pedro cuando dijo, según Le 5,8: *Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador.* Luego no es laudable que el hombre reciba este sacramento todos los días.

4. Todavía más: si fuese cosa laudable recibir frecuentemente este sacramento, cuanto más frecuentemente se reciba, tanto más laudable será. Pero la frecuencia sería mayor si se recibiera varias veces al día. Luego sería de alabar quien comulgase varias veces al día. Pero esto no lo admite la costumbre de la Iglesia. Luego no parece que sea de alabar el que uno reciba diariamente este sacramento.

5. Por último: la Iglesia busca con sus leyes la utilidad de los fieles. Pero las leyes de la Iglesia obligan a comulgar una sola vez al año, por lo que se dice en los *Cánones*[64], *De Poenit. et Remiss.: Todo fiel, de uno y otro sexo, reciba con reverencia el sacramento de la eucaristía por lo menos en Pascua, a no ser que, por consejo del sacerdote o por una causa razonable, se creyera oportuno abstenerse de ella temporalmente.* Por tanto, no es laudable recibir este sacramento todos los días.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Verbis Domini*[65]*: Este es el pan cotidiano, recibe diariamente lo que diariamente te aprovecha.*

61. *Collationes* coll.7 c.30: ML 49,710. 62. P.2 § 7: MG 33,396. 63. Ps. BEDA, *In I Cor.* 10,17; cf. GRACIANO, o.c., p.3 d.4 can.131 *Nulli est.* 64. *Decret. Gregor. 1X15* tit.38 can.12 *Omnis utriusque.* 65. *Serm. suppos.* serm.84: ML 39,1908.

Solución. *Hay que decir.* En el uso de este sacramento pueden considerarse dos cosas. Una, por parte del sacramento mismo, cuya virtud es saludable para los hombres, por lo que es útil acercarse a él diariamente para recibir diariamente su fruto. Por eso dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentis*[66]: *Si cada vez que se derrama la sangre de Cristo, se derrama para la remisión de los pecados, yo, que peco continuamente, debo recibirla siempre, siempre debo recibir la medicina.* Otra, por parte de quien lo recibe, del cual se requiere que se acerque a este sacramento con gran devoción y reverencia. Por lo que si uno se encuentra preparado para recibirle todos los días, es laudable que diariamente lo reciba. Por eso San Agustín[67], después de decir: *Recibe lo que diariamente te aprovecha,* añade: *Vive de tal suerte que merezcas recibirlo todos los días.* Pero, como en muchos hombres se presentan muchos obstáculos para esta devoción en muchas ocasiones, por indisposición del cuerpo o del alma, no es provechoso para todos los hombres acercarse todos los días a este sacramento, sino cuantas veces se encuentre uno preparado para ello. Por eso se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[68]: *Ni alabo ni vitupero el recibir todos los días la comunión de la eucaristía*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el sacramento del bautismo el hombre se configura a la muerte de Cristo recibiendo su carácter. Por lo tanto, como Cristo *murió una sola vez* una sola vez también debe bautizarse el hombre. Pero en este sacramento no se recibe el carácter de Cristo, sino al mismo Cristo, cuyo poder permanece eternamente. Y así se dice en Heb 10,14: *Con una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados.* Y como el hombre tiene necesidad todos los días de la virtud salvífica de Cristo, puede recibir laudablemente este sacramento todos los días.

Y, puesto que el bautismo es principalmente una regeneración espiritual, de la misma manera que el hombre nace carnalmente una sola vez, así también espiritualmente debe renacer con el bautismo una sola vez, tal y como lo dice San Agustín[69] comentando el texto de Jn 3,4: *Cómo puede el hombre nacer siendo viejo.* Pero este sacramento es una comida espiritual. Por lo que, de la misma manera que se toma el alimento corporal todos los días, así también es laudable recibir este sacramento todos los días. Por eso el Señor nos enseña a pedir en Le 11,3: *Danos hoy nuestro pan de cada día,* para lo cual San Agustín, en su libro *De Verbis Domini*[70], tiene el siguiente comentario: *Si le recibes,* o sea, este sacramento, *cada día, cada día es para ti hoy, cada día Cristo resucita para ti, pues es hoy cuando Cristo resucita.*

2. *A la segunda hay que decir:* El cordero pascual fue la figura principal de la eucaristía en cuanto a la pasión de Cristo, representada por este sacramento. Por eso se comía una sola vez al año, porque *Cristo ha muerto una sola vez* (1 Pe 3,18). Y, por eso, también la Iglesia celebra la memoria de la pasión de Cristo una sola vez al año. Pero en este sacramento se nos da el memorial de la pasión de Cristo en forma de comida, la cual se toma todos los días. Por tanto, en este aspecto está mejor prefigurado por el maná que se daba todos los días al pueblo en el desierto (Ex 16,12).

3. *A la tercera hay que decir:* La reverencia hacia este sacramento lleva el temor unido al amor. Por eso el temor reverencial a Dios se llama temor filial, como se dijo en la *Segunda Parte*[71]. De hecho, del amor nace el deseo de recibirle, mientras que del temor surge la humildad de reverenciarlo. Por consiguiente, ambas cosas pertenecen a la reverencia de este sacramento: el recibirle todos los días y el abstenerse de él alguna vez. Por eso dice San Agustín[72]: *Si alguno dice que no hay que recibir diariamente la eucaristía, y otro afirma que se la ha de recibir todos los días, que cada uno obre según lo que su buena fe le aconseje. Porque no litigaron entre sí Zaqueo y el Centurión, recibiendo uno guasamente al Señor, y diciendo el atrojo no soy digno de que entres en mi morada. Uno y otro honraron al Señor, aunque cada cual a su manera.* Con todo, el amor y la esperanza, a los cuales nos llama la *Escritura,* son preferibles al temor. Por eso al decir Pedro: *Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador,* Jesús le respondió: *No temas.*

66. L.4 c.6: ML 16,464; cf. GRACIANO, l.c., d.2 can.14 *Si quotiescumque.* 67. Cf. nota 65. 68. GENADIO, c.53: ML 58,994. 69. *In loann.* tr.11: ML 35,1478. 70. Cf. nota 65. 71. 1-2 q.67 a.4 ad 2; 2-2 q.19 a.9.11.12. 72. Epíst.54 *Ad inquis. Januarii* c.3: ML 33,201.

c. Los sacramentos suponen la fe y su eficacia depende también de la devoción personal (q.69

4. *A la cuarta hay que decir:* Porque el Señor afirme: *Danos hoy nuestro pan de cada día* (Le 11,3), no hay que comulgar varias veces al día. Comulgando una sola vez al día se representa la unidad de la pasión de Cristo.

5. *A la quinta hay que decir:* De acuerdo con las diversas situaciones, la Iglesia ha establecido diversas normas. Porque en la Iglesia primitiva, cuando más fuerte era el fervor de la fe cristiana, se estableció que los fieles comulgaran diariamente. Y así dice el papa Anacleto[73]: *Realizada la consagración, comulguen todos los que no quieran mantenerse fuera de la Iglesia. Pues así lo establecieron los Apóstoles, y así lo observa la santa Iglesia romana.* Pero, mermado con el tiempo el fervor de la fe, el papa Fabián[74] permitió *que todos comulgasen, si no tan frecuentemente, al menos tres veces al año,* a saber, *en Pascua, en Pentecostés y en la Natividad del Señor.* El papa Otero[75] dice que también se ha de comulgar en la *Cena del Señor,* tal y como se dispone en *Decretis, De Consecr.* dist.II[76]. Pero después, *al crecer cada vez más la iniquidad y enfriarse la candad de la mayoría* (Mt 24,12), Inocencio III[77] determinó que los fieles comulgasen *una vez al año al menos,* o sea, *en tiempo de Pascua.* Sin embargo, en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[1]* se aconseja *que se comulgue todos los domingos.*

ARTICULO 11

¿Está permitido abstenerse por completo de la comunión?

Sent. 4 di2 q.3 a.2 q."l; *In loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que está permitido abstenerse por completo de la comunión.

1. El Centurión es alabado por decir, según Mt 8,8: *Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa.* Y con él se compara a quien cree que debe abstenerse de la comunión, como acabamos de decir (a.10 ad 3). Ahora bien, como en ninguna parte se lee que Cristo haya entrado en su casa, parece que a uno le pueda estar permitido abstenerse de la comunión durante toda la vida.

2. Aún más: a cualquiera le está permitido abstenerse de lo que no es necesario para la salvación. Pero este sacramento no es necesario para la salvación, como se dijo (q.73 a.3). Luego es lícito abstenerse de la comunión de por vida.

3. Y también: los pecadores no están obligados a comulgar, por lo que el papa Fabián[79], al decir *que todos comulguen tres veces al año,* añadió: *a no ser que uno esté impedido por delitos graves.* Luego, si los que no están en pecado tienen la obligación de comulgar, parece que los pecadores se encuentran en condiciones más favorables que los justos, lo cual no es razonable. Por tanto, parece que también a los justos les está permitido dejar de comulgar.

En cambio dice el Señor en Jn 6,54: *Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha manifestado antes (a.l), hay dos modos de recibir este sacramento: uno espiritual y otro sacramental. Ahora bien, es claro que todos están obligados a recibirlo al menos espiritualmente, porque esto es incorporarse a Cristo, según las explicaciones dadas (a.9 ad 3; q.73 a.3 ad 1). Pero la comunión espiritual incluye el voto o deseo de recibir este sacramento, como se ha dicho ya (a.l ad 3; a.2). Por tanto, sin el deseo de recibirlo no puede salvarse el hombre. Pero un deseo sería vano si no se cumpliese cuando se presenta la oportunidad de ello. Por consiguiente, es claro que hay obligación de recibirlo, no sólo porque lo manda la Iglesia, sino también porque lo manda el Señor cuando dice en Mt 26[80]: *Haced esto en conmemoración mía.* La ley de la Iglesia no hace más que determinar los tiempos en que se debe cumplir este precepto de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Es verdadera humildad,* comenta San Gregorio en *Pastoralzz la que no se obstina en rechazar lo que útilmente está mandado.* No puede ser, por tanto, laudable humildad la que se obstina en no comulgar, en contra del precepto de Cristo y de la Iglesia. Porque al Centurión no se le había mandado que recibiese a Cristo en su casa.

73. Epíst.l *Ad omnes episc.* c.2; cf. GRACIANO, l.c. p.3 can.lO *Perneta consecratione.* 74. Conc. Turonense III, año 813, can.50; cf. GRACIANO, l.c., can.16 *Etsi non frequentius.* 75. Conc. Cabilonense II, año 813, can.47. 76. GRACIANO, l.c., can.17 *In mena Domini.* 77. Conc. Lateranense IV c.21; *Decretal. Gregor. IX* 1.5 tit.38 can. 12 *Omnis utñusque.* 78. Cf. nota 68. 79. Cf. nota 74. 80. Le 22,19; 1 Cor 11,24. 81. P.l c.6: ML 77,19.

2. *A. la segunda hay que dedr.* Se afirma íque este sacramento no es necesario, como el bautismo, para los niños, los cuales pueden conseguir la salvación sin este sacramento, pero no sin el bautismo. Pero en lo que se refiere a los adultos son necesarios los dos.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los pecadores sufren un gran daño por el hecho de ser excluidos de este sacramento, por lo que no puede decirse que se encuentren en condiciones más favorables. Y aunque los que persisten en el pecado no queden excusados de incumplir el precepto, quedan eximidos, sin embargo, de él los penitentes que, como dice Inocencio III, *se abstienen por consejo del sacerdote*[82].

ARTICULO 12

¿Es lícito tomar el cuerpo de Cristo sin la sangre?

Sent. 4 d.12 q.3 a.2 q."2; *In loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que no es lícito tomar el cuerpo de Cristo sin la sangre.

1. Dice el papa Gelasio[83], tal y como se contiene en *De Consecr.* dist.II[84]: *Nos hemos enterado de que algunos, recibida solemnemente la porción del cuerpo sagrado, se abstienen del cáliz de la sangre consagrada. Estos, conducidos, sin duda, por quién sabe qué superstición, deben recibir íntegramente el sacramento o abstenerse enteramente de él.* Luego no está permitido recibir el cuerpo de Cristo sin la sangre.

2. Aún más: como hemos visto ya (q.73 a.2), a dar término cumplido a este sacramento concurren el comer el cuerpo y el beber la sangre. Luego si se toma el cuerpo sin la sangre, el sacramento quedará incompleto, lo cual puede considerarse como un sacrilegio. Por eso añade el papa Gelasio en el mismo lugar[85]: *Porque la división de un solo y único misterio no puede acontecer sin un enorme sacrilegio.*

3. Y también: este sacramento se celebra, como se ha dicho ya[86], en memoria de la pasión del Señor, y se recibe para la salvación del alma. Pero la pasión de Cristo se representa mejor con la sangre que con el cuerpo, además de que la sangre se ofrece por la salvación del alma, como anteriormente se dijo[87]. Por tanto, habría que abstenerse más bien de tomar el cuerpo que de tomar la sangre. Luego quienes se acercan a este sacramento no deben tomar el cuerpo sin la sangre.

En cambio está el uso de muchas Iglesias en las que se da al que comulga el cuerpo de Cristo sin la sangre.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del uso de este sacramento pueden considerarse dos cosas: una, por parte del mismo sacramento; otra, por parte de quienes lo reciben. Por parte del sacramento es conveniente que se reciban los dos elementos, o sea, el cuerpo y la sangre, porque la integridad del sacramento implica el uno y el otro. Y, por eso, porque pertenece al sacerdote consagrar y dar término cumplido a este sacramento, nunca debe éste asumir el cuerpo sin la sangre.

Ahora bien, por parte de quienes lo reciben se requiere una gran reverencia y cautela para que no suceda nada que pueda ultrajar tan gran misterio. Pues bien, esto podría acontecer principalmente en la distribución de la sangre, ya que, si no se toman bien las precauciones, podría fácilmente derramarse. Y, puesto que en el pueblo cristiano hay ancianos, jóvenes y niños, algunos de los cuales no tienen tanta discreción que utilicen siempre las necesarias cautelas al recibir este sacramento, prudentemente en algunas Iglesias se tiene la norma de no dar al pueblo la comunión con la sangre, y la asume solamente el sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El papa Gelasio habla refiriéndose a los sacerdotes, quienes, de la misma manera que consagran el sacramento por entero, así también deben asumirle por entero. Porque, como se lee en el *Concilio de Toledo*[88]: *¿Qué clase de sacrificio será aquel en el que ni siquiera el mismo sacríjicadorparticipa?*

2. *A la segunda hay que decir.* Este sacramento tiene término cumplido no en el uso por parte de los fieles, sino en la consagración de la materia. Por tanto, no queda incompleto por el hecho de que el pueblo tome el cuerpo sin la sangre, con tal de que el sacerdote consagrante asuma uno y otro elemento.

82. Cf. nota 77. 83. I, ep.37 *Ad Majoricum et Joannem.* 84. GRACIANO, l.c, can.12 *Comperimus.* 85. Cf. nota 83. 86. Q.66 a.9 ad 5; q.73 a.4.5.; q.74 a.l. 87. Q.74 a.l; q.76 a.2 ad 1. 88. XII, año 681, c.5; cf. GRACIANO, l.c. can.ll *Relatum.*

3. *A la tercera hay que dedr:* La representación de la pasión del Señor se realiza en la misma consagración de este sacramento, en la que no se puede consagrar el cuerpo sin la sangre. El pueblo, sin embargo, puede recibir el cuerpo sin la sangre sin que por ello se derive ningún inconveniente. Porque el sacerdote ofrece y asume la sangre en nombre de todos, además de que, como queda dicho (q.76 a.2), Cristo está por entero bajo una y otra especie[d].

d. La comunión, sin embargo, no queda fuera del dinamismo sacrificial, pues «el que ofrece un sacrificio debe participar del mismo» (q.82 a.4).

CUESTIÓN 81

El **uso que Cristo hizo de este sacramento en la institución** [a]

Nos corresponde tratar ahora del uso que hizo Cristo de este sacramento en la misma institución (q.80, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Asumió el mismo Cristo su cuerpo y su sangre?—2. ¿Se los dio a Judas?—3. ¿Qué clase de cuerpo asumió o entregó, un cuerpo pasible o impasible?—4. ¿Cómo habría estado Cristo en este sacramento si hubiese sido reservado o consagrado en el triduo de su muerte?

ARTICULO 1

¿Asumió Cristo su cuerpo y su sangre?

Infra q.84 a.7 ad 4; *Sent.* 4 d.ll q.3 a.l

Objeciones por las que parece que Cristo no asumió su cuerpo y su sangre.

1. Acerca de las cosas que Cristo hizo y dijo no debemos afirmar lo que la autoridad de la *Sagrada Escritura* no nos transmite. Pero en los *Evangelios* no se nos dice que Cristo comiese su cuerpo o bebiese su sangre. Luego no se debe afirmar esto de él.

2. Aún más: ninguna cosa puede estar en sí misma si no es por razón de las partes, en el sentido de que una de sus partes está en otra, como se dice en IV *Physic.*[1]. Ahora bien, lo que se come o se bebe está en el que come o bebe. Luego, puesto que Cristo está por entero en cada una de las especies del sacramento, parece imposible que él haya podido tomar este sacramento.

3. Y también: hay una doble recepción de este sacramento: espiritual y sacramental. Ahora bien, la espiritual no se adecuaba a Cristo, ya que nada recibió del sacramento. Y, en consecuencia, tampoco la sacramental, que sin la espiritual es imperfecta, como se ha dicho antes (q.80 a.l). Luego de ningún modo recibió Cristo este sacramento.

En cambio dice San Jerónimo en *A.d Heldíbiam*[2]*: El Señor, Jesús, es al mismo tiempo comensal y convite, el que come y es comido.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[3] han manifestado que Cristo en la cena dio su cuerpo y su sangre a los discípulos, pero que él no los tomó. Pero esta afirmación no parece plausible. Porque Cristo fue el primero en poner por obra las cosas que instituyó para que las observasen los demás. Por lo que él mismo quiso ser bautizado antes de imponer el bautismo a los demás. Y así se dice en Act 1,1 que *Jesús comentó a hacer y a enseñar.* Por tanto, él mismo tomó primero su cuerpo y su sangre, y después se lo dio a comer a los discípulos. Y, en conformidad con esto, comentando aquellas palabras de Rut 3,7: *después de comer y beber,* dice la *Glosa** que *Cristo comióy bebió en la cena al dar a sus discípulos el sacramento de su cuerpo y de su sangre.* Por tanto, *puesto que los hijos participaron de la carne y de la sangre, él también participó de ellas* (Heb 2,14).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* En los *Evangelios* se lee que Cristo *tomó el pan y el cáliz*[5]. Ahora bien, esta frase no se ha de entender en el sentido de que los tomó solamente en sus manos, como afirman algunos, sino que los tomó del modo según el cual hizo que los tomaran los demás. Por tanto, cuando dijo a los discípulos: *Tomad y comed* (Mt 26,26s), y

1. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 211a30): S. TH., lect.5. 2. Ep.120 *Ad Heldibiam:* ML 22,986; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.87 *Nec Moyses.* 3. PEDRO PICT AVÍENSE, *Sent. 4* c.13: ML 211,1254; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.9 a.l q.4; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.12 a.15. 4. *Ordinaria.* 5. Mt 26,26; Me 14,22; Le 22,19; 1 Cor 11,23.

a. No se refiere a las tradiciones evangélicas sobre la última cena, sino a problemas que se planteaban los teólogos medievales y que hoy nos resultan irrelevantes; pero en las respuestas a esos problemas salen aspectos importantes de cristología (a.1-2) y de la conversión eucarística (a.3-4).

después: *Tomad y bebed,* ha de entenderse que el mismo Señor, tomándolos, comió y bebió. Por eso algunos escribieron en poesía: *El Rey se sienta en la cena I entre su turba duodena, I él se tiene entre sus manos, / él se come mientras se da a sus hermanos.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Como se aclaró más arriba (q.76 a.5), Cristo, en cuanto que está en este sacramento, se relaciona con el lugar no según sus propias dimensiones, sino según las dimensiones de las especies sacramentales, de tal manera que donde quiera que estén las especies, está él. Y, puesto que esas especies pudieron estar en las manos y en la boca de Cristo, él mismo pudo estar por entero en sus manos y en su boca. Pero esto no se hubiese podido realizar si se relacionase con el lugar según sus propias dimensiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha afirmado más arriba (q.79 a.l ad 2), el efecto de este sacramento es no sólo el aumento de la gracia habitual, sino también el deleite inmediato de una dulzura espiritual. Ahora bien, aunque a Cristo no le fuese aumentada la gracia por recibir este sacramento, tuvo, sin embargo, un cierto placer espiritual al instituir este sacramento. Por lo que él mismo decía en Le 22,15: *ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros,* palabras que, según Eusebio[6], se referían al nuevo misterio de este nuevo Testamento que entregaba a sus discípulos. Por tanto, lo tomó espiritualmente y sacramentalmente también, en cuanto que tomó su cuerpo contenido en este sacramento, un sacramento que él quiso e instituyó como sacramento de su cuerpo. De modo distinto, sin embargo, le reciben sacramental y espiritualmente los demás, puesto que éstos reciben aumento de gracia y necesitan los signos sacramentales para entrar en contacto con la verdad.

ARTICULO 2

¿Dio Cristo su cuerpo a Judas?

Sent. 4 d.11 q.3 a.2 q."1.2; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.13 lect.3.4

Objeciones por las que parece que Cristo no dio su cuerpo a Judas.

1. Como se lee en Mt 26,29, después de haber dado el Señor su cuerpo y su sangre a los discípulos, les dijo: *No beberéja delfruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo con vosotros en el Reino de mi Padre.* De cuyas palabras se deduce que aquellos a los que había dado su cuerpo y su sangre habían de beber de nuevo con él. Pero Judas no bebió después con él. Luego no recibió con los demás discípulos el cuerpo y la sangre de Cristo.

2. Aún más: el Señor ponía en práctica lo que mandaba, de acuerdo con las palabras de Act 1,1 que dicen: *Jesús empegó a hacer y a enseñar.* Pero él mandó en Mt 7,6: *No echéis lo santo a los perros.* Luego, puesto que Jesús conocía que Judas era pecador, parece que no puede haberle dado su cuerpo y su sangre.

3. Y también: en Jn 13,26 se dice que Cristo dio a Judas personalmente *pan mojado.* Luego, si le dio su cuerpo, parece que se lo dio con aquel bocado, tanto más cuanto que en Jn 13,27 se lee: *j después de aquel bocado entró en él Satanás,* a lo que San Agustín[7] hace el siguiente comentario: *Aquí se nos advierte de cuánto tenemos que precavernos de recibir mal el bien. Porque si es reprobado quien no «discierne», o sea, quien no distingue el cuerpo del Señor de los otros alimentos, ¿cómo no será condenado quien, fingiéndose amigo, se acerca a su mesa siendo enemigo?* Pero resulta que con aquel bocado no recibió el cuerpo de Cristo, porque el mismo San Agustín[8], comentando el texto de Jn 13,26: *Y, mojado el bocado, se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote,* dice: *Y no como opinaron algunos, quienes, leyendo equivocadamente, dicen que entonces Judas, él solo, recibió el cuerpo de Cristo.* Luego parece que Judas no recibió el cuerpo de Cristo.

En cambio dice San Juan Crisóstomo[9]: *Judas, a pesar de participar en los misterios, no se convirtió. Por eso su crimenfue doblemente horrible: porque participó en los misterios animado por un propósito tan malo, y porque, participando en ellos, no se hizp mejor ni por miedo ni por agradecimiento ni por sentido del honor.*

Solución. *Hay que decir.* San Hilario sostuvo en *Super Mt.*[10] que Cristo no dio a Judas su cuerpo y su sangre. Y esto hubiera sido normal, considerada la malicia de Judas. Pero, puesto que Cristo debió darnos ejemplo de justicia, no se ajustaba a su magisterio separar de la comunión de los demás a Judas, que era un pecador oculto, sin que nadie le acusase y sin pruebas evi-

6. E. CESARIENSE, *De sokmnit. paschali:* MG 24,704. 7. *In loann.* 13,26 tr.62: ML 35,1801. 8. Ib. 9. *In Mt.* homil.82: MG 58,738. 10. C.30: ML 9,1065.

dentes. Así, no dio ejemplo a los Prelados de la Iglesia para que ellos hagan cosas semejantes, ni ocasión al mismo Judas de pecar más por la exasperación. Por todo ello, hemos de afirmar que Judas recibió con los demás discípulos el cuerpo del Señor, como sostienen Dionisio en su libro *De Eccles. Hier.* [n] y San Agustín en *Super Io.* [12].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa es la razón que da San Hilario para demostrar que Judas no tomó el cuerpo de Cristo. Pero no convence. Porque Cristo habla a los discípulos, de cuya comunidad se separó Judas, pero Cristo no le excluyó. Y, por eso, Cristo, en lo que dependía de él, estaba dispuesto a beber el vino en el Reino también con Judas, pero fue el propio Judas quien refutó este banquete.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo conocía la malicia de Judas porque era Dios, pero no la conocía del modo connatural a los hombres. Por tanto, Cristo no excluyó a Judas de la comunión, para enseñarnos con el ejemplo que tales pecadores ocultos no deben ser repulsados por los otros sacerdotes.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay duda de que Judas con el pan mojado no recibió el cuerpo del Señor, sino simplemente pan. Y, como allí mismo dice San Agustín [13], *ese pan untado significa tal vez la ficción de Judas, y a que se finen ciertas cosas cuando se las quiere camuflar. Pero si la untura significa aquí alguna cosa buena* —por ej.: la dulzura de la bondad divina, ya que el pan untado es más sabroso—, *no fue injusta la condena por ser ingrato a este bien.* Y, por esta ingratitud, *lo que de suyo es bueno fue para él malo,* como sucede a los que toman indignamente el cuerpo de Cristo.

Y, como allí mismo dice San Agustín, *hemos de tener en cuenta que el Señor ya había distribuido antes a los discípulos* el sacramento de su cuerpo y de su sangre, *con los cuales estaba Judas, como se dice en el evangelio de Lucas* (22,19s). *Y después sucedió lo que cuenta San Juan, que el Señor manifestó quién era el traidor entregándole un trozo de pan mojado.*

ARTICULO 3

¿Asumió y dio a sus discípulos Cristo su cuerpo en estado impasible?

Sent. 4 d.11 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que Cristo asumió y dio a los discípulos su cuerpo en estado de impasibilidad.

1. Comentando las palabras de Mt 17,2: *Se transfiguró ante ellos,* dice una *Glosa*[14]: *Dio en la cena a los discípulos el cuerpo que tenía por naturaleza, y no el mortal y pasible.* Y, comentando las palabras del Lev 2,5: *Si tu ofrenda es una oblación preparada en sartén,* dice la *Glosa* [15]: *La cruz más fuerte que todas las cosas, hizo que la carne de Cristo, que no parecía apta para ser comida antes de la pasión, fuese comestible después.* Pero Cristo dio su cuerpo como apto para ser comido. Por lo tanto, lo dio tal y como lo tuvo después de la pasión, impasible e inmortal.

2. Aún más: todo cuerpo pasible sufre cuando se le somete a presión y es masticado. Luego si el cuerpo de Cristo era pasible, hubiese sufrido al ser oprimido y masticado por los discípulos.

3. Y también: las palabras sacramentales, pronunciadas ahora por el sacerdote *in persona Christi,* no producen mayor eficacia que cuando fueron pronunciadas por el mismo Cristo. Pero ahora, en virtud de las palabras sacramentales, se consagra en el altar el cuerpo de Cristo en estado impasible e inmortal. Luego entonces mucho más.

En cambio, como dice Inocencio III[16], *entregó a los discípulos su cuerpo tal y como entonces le tenía.* Ahora bien, entonces poseía un cuerpo pasible y mortal. Luego les dio a los discípulos un cuerpo pasible y mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hugo de San Víctor [17] mantuvo la opinión de que Cristo, en ocasiones diversas, antes de la pasión, asumió las cuatro dotes del cuerpo resucitado, a saber: la sutileza en el nacimiento, al salir del claustro materno de la Virgen; la agilidad, cuando caminó a pie enjuto por el mar; la claridad, en la transfiguración; la impasibilidad, en la cena, cuando dio a comer su cuerpo a los discípulos. Y, según esto, habría dado a los discípulos su propio cuerpo en estado impasible e inmortal.

11. C.3 p.3 § 1: MG 3,428; cf. G. PACHYMERA, *Paraphasim,* ib.: MG 3,453. 12. *In loann.* 13,26 tr.62: ML 35,1802. 13. *In loann.* 13,27 tr.62: ML 35,1802. *U. Ordinaria.* 15. *Ordinaria;* HESIQUIO, *In Lev.* 2,5 1.1: MG 93,808. 16. *De sacro Alt. mysterío* 1.4 c.12: ML 217,382. 17. Cf. INOCENCIO III, l.c.; *Serm. de temp.* serm.14: ML 217,382.

Pero, sea lo que fuere de las demás dotes, de las que ya hemos hablado anteriormente [18], es imposible lo que dice de la impasibilidad. Porque es claro que era el mismo cuerpo el que entonces veían los discípulos en su estado natural y el que asumían en estado sacramental. Ahora bien, no era impasible en el estado natural en que ellos le veían. Más aún, estaba ya dispuesto para sufrir la pasión. Por tanto, tampoco era impasible el cuerpo que a ellos se les daba en estado sacramental.

Sin embargo, ese cuerpo, que en sí mismo era pasible, se encontraba de modo impasible bajo las especies sacramentales, de la misma manera que ya se les daba de modo invisible, aunque en sí mismo era visible. De hecho, como la visión requiere el contacto del cuerpo que se ve con el medio circunstante, así la pasión requiere el contacto del cuerpo que sufre con las cosas que actúan sobre él. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, según el modo en que está presente en el sacramento, como se ha dicho ya (a.l ad 2; q.76 a.5), no se relaciona con el medio circunstante a través de sus propias dimensiones, con las que los cuerpos se tocan entre sí, sino a través de las dimensiones de las especies del pan y del vino. Por tanto, son estas especies las que se ven y padecen, y no el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Se afirma que Cristo no dio en la cena su cuerpo mortal y pasible porque no lo dio de modo corporal y pasible. Y la cruz hizo que la carne de Cristo fuese apta para ser comida porque este sacramento representa la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Esa razón sería válida si el cuerpo de Cristo, que entonces era pasible, estuviese en el sacramento también de modo pasible.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos mostrado más arriba (q.76 a.4), los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento por natural concomitancia, y no en virtud del sacramento, por la cual se hace presente en él la sustancia del cuerpo de Cristo. Por tanto, la virtud de las palabras sacramentales alcanza hasta hacer presente en este sacramento el cuerpo, por supuesto, de Cristo con todos los accidentes que existan en él.

ARTICULO 4

Si este sacramento hubiese sido reservado o consagrado por un apóstol en los días en que Cristo estuvo muerto, ¿habría estado muerto Cristo en él?

Sent. 4 d.10 a.2 q.ªl; d.ll q.3 a.4 q.ª1.2; *Cont. Cent.* 4 c.64; *Quodl.* 5 q.6 a.l ad 1; *In loann.* lect.6; *In / Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que, si este sacramento hubiese sido reservado o consagrado por un apóstol en los días en que Cristo estuvo muerto, no habría estado muerto en él.

1. La muerte de Cristo tuvo lugar a través de la pasión. Pero, aun entonces, estaba en este sacramento de modo impasible. Luego no podía morir en este sacramento.

2. Aún más: en la muerte de Cristo su sangre fue separada de su cuerpo. Pero en este sacramento están juntamente su cuerpo y su sangre. Luego Cristo no estaría muerto en este sacramento.

3. Y también: la muerte acontece por la separación del alma y del cuerpo. Pero este sacramento contiene tanto el alma como el cuerpo. Luego Cristo no podía morir en este sacramento.

En cambio, el mismo Cristo que estaba en la cruz estaría en el sacramento. Pero Cristo moría en la cruz. Luego también moriría reservado en el sacramento.

Solución. *Hay que decir.* Tanto en este sacramento como en su propia naturaleza, el cuerpo de Cristo es idéntico en la sustancia, pero no es idéntico en el modo. Porque en su propia naturaleza estaba en contacto con los cuerpos circunstantes a través de sus propias dimensiones, lo cual no sucede así en este sacramento, como ya se dijo (a. 3). Por consiguiente, todo lo que pertenece sustancialmente a Cristo se le puede atribuir tanto en su propia naturaleza como en este sacramento, como vivir, morir, dolerse, estar animado e inanimado. Pero lo que le compete por relación a los cuerpos externos puede atribuírsele sólo existiendo en su propia naturaleza, pero no tal y como se encuentra en este sacramento, como ser burlado, escupido, crucificado, flagelado y cosas semejantes. Por eso algunos [19] poéticamente dijeron: *Asocia el dolor al cuerpo que*

18. Q.28 a.2 ad 3; q.45 a.2.

19. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 23,2 homil.43: MG 56,876.

en el cáliz se conserva, pero no intentes dolería desde fuera.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como acabamos de manifestar (c.), la pasión implica, en el cuerpo que padece, el acto de un agente externo. Por lo que Cristo, tal y como está en este sacramento, no puede padecer. Puede, sin embargo, morir.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha demostrado más arriba (q.76 a.2), bajo los elementos del pan está el cuerpo de Cristo en virtud de la consagración, y bajo los del vino está la sangre. Pero ahora, puesto que la sangre de Cristo no está separada de su cuerpo, la sangre de Cristo está también bajo los elementos del pan por natural concomitancia juntamente con su cuerpo, de la misma manera que el cuerpo está también bajo los elementos del vino juntamente con la sangre. Pero si en los días en que estuvo muerto Cristo, cuando la sangre había sido separada del cuerpo, se hubiese consagrado este sacramento, bajo los elementos del pan habría estado solamente el cuerpo, y bajo los elementos del vino, solamente la sangre.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha afirmado ya (q.76 a.l ad 1), el alma de Cristo está en este sacramento por natural concomitancia, porque no está separada del cuerpo, pero no se hace presente en virtud de la consagración. Por eso, si se hubiese consagrado o reservado este sacramento cuando el alma estaba realmente separada del cuerpo, el alma de Cristo no hubiera estado en este sacramento, y no por falta de eficacia de las palabras, sino por la diversa situación de la realidad.

CUESTIÓN 82

El ministro de este sacramento

Nos corresponde estudiar ahora lo referente al ministro de este sacramento (cf. q.73, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es propio del sacerdote consagrar este sacramento?—2. ¿Pueden varios sacerdotes consagrar al mismo tiempo la misma hostia?—3. ¿Corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento?—-4. ¿Es licito al sacerdote que consagra abstenerse de comulgar?—5. ¿Es licito que el sacerdote se abstenga completamente de celebrar?—6. ¿Puede un sacerdote pecador realizar este sacramento?—7. ¿Vale menos la misa de un sacerdote malo que la de uno bueno?—8. ¿Pueden realizar este sacramento los herejes, los cismáticos y los excomulgados?—9. ¿Pueden realizarlo los que han sido degradados?—10. ¿Pecan quienes reciben la comunión de todas estas personas?

ARTICULO 1

¿Es propio del sacerdote consagrar este sacramento?

Sapra q.67 a.2; *Sent.* 4 d.13 a.l q."1.2

Objeciones por las que parece que no es propio del sacerdote consagrar este sacramento.

1. Ya se ha dicho anteriormente (q.78 a.4) que este sacramento se consagra por virtud de las palabras, que son las que constituyen la forma. Pero las palabras no cambian porque las pronuncie un sacerdote o cualquier otro. Luego parece que no solamente el sacerdote, sino también cualquier otro puede consagrar este sacramento.

2. Aún más: el sacerdote consagra este sacramento en nombre de Cristo. Pero un laico santo está unido a Cristo por la caridad. Luego parece que también un laico puede realizar este sacramento. Por lo que San Juan Crisóstomo, en *Super Mt.* ', dice que *todo santo es sacerdote.*

3. Y también: de la misma manera que el bautismo, también este sacramento está destinado a la salvación de los hombres, como consta en lo dicho anteriormente (q.74 a.l; q.79 a.2). Pero, como igualmente se dijo (q.67 a.3), también un laico puede bautizar. Luego no está reservado al sacerdote la confección de este sacramento.

4. Todavía más: este sacramento se realiza en la consagración de la materia. Pero la consagración de otras materias, a saber, el crisma, el óleo santo y el óleo bendito, pertenece exclusivamente al obispo, aunque estas consagraciones no son tan importantes como esta de la eucaristía en la que está presente Cristo por entero. Luego realizar este sacramento no es propio del sacerdote, sino exclusivo del obispo.

En cambio dice San Isidoro en una *Epístola*[2], que se encuentra en *Decretes* distXXV[3], que *corresponde al presbítero realizar el sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor en el altar de Dios.*

Solución. *Hay que decir* Es tan grande la dignidad de este sacramento que, como se ha declarado ya (q.78 a.l.4), solamente puede realizarse *in persona Christi.* Ahora bien, todo el que hace una cosa en nombre de otro, debe hacerla por la potestad concedida por él. Pues bien, como al bautizado Cristo le concede la potestad de recibir la eucaristía, así al sacerdote, cuando se le ordena, se le concede la potestad de realizar este sacramento *in persona Christi.* Con esta ordenación se le pone en el grado de aquellos a quienes dijo el Señor: *Haced esto en*

1. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 23,2 homil.43: MG 56,876. 2. Ep.l *Ad Leudefndum:* ML 83,895. 3. GRACIANO, *Decntum* p.l d.15 can.l *Períectís.*

memoria mía (Le 22,19). Por eso hay que decir que es propio del sacerdote la confección de este sacramento".

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que dedr.* La virtud sacramental reside en varias cosas, y no en una sola. La virtud del bautismo, por ejemplo, está en las palabras y en el agua. Por tanto, la virtud de consagrar no reside solamente en las palabras, sino también en la potestad conferida al sacerdote en su consagración u ordenación, cuando el obispo le dijo: *Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia, tanto por los vivos como por los difuntos.* De hecho, la virtud instrumental reside en varios instrumentos, por medio de los cuales actúa el agente principal*.

2. *A. la segunda hay que dedr:* Un laico justo está unido espiritualmente a Cristo por la fe y la caridad, pero no por la potestad sacramental. Por tanto, posee el sacerdocio espiritual para ofrecer hostias espirituales, de las que-se habla tanto en Sal 50,19: *El sacrificio agradable a Dios es un espíritu contrito,* como en Rom 12,1: *Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva.* Por lo que en 1 Pe 2,5 se atribuye a todos *un sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales.*

3. *A. la tercera hay que dedr.* La recepción de este sacramento no es necesaria como la del bautismo, como en su lugar se dijo[4]. Por eso, aunque en caso de necesidad un laico pueda bautizar, no puede, sin embargo, realizar este sacramento.

4. *A. la cuarta hay que decir.* El obispo recibe potestad para actuar *in persona Christi* sobre su cuerpo místico, o sea, sobre la Iglesia. Y ésta es una potestad que no recibe el sacerdote en su consagración, aunque pueda tenerla por delegación del obispo. Por tanto, las cosas que no atañan al gobierno del cuerpo místico no están reservadas al obispo, como es el caso de la consagración de este sacramento. Al obispo corresponde, sin embargo, dar no sólo al pueblo, sino también a los sacerdotes, todo aquello que se considera necesario para el desempeño de su oficio. Y puesto que la bendición del crisma, del óleo santo y del óleo de los enfermos, así como las otras cosas que se consagran: como un altar, una iglesia, unas vestiduras, confiere una cierta idoneidad para la celebración de los sacramentos que corresponden al oficio del sacerdote, por eso se reservan al obispo las consagraciones como príncipe de todo el orden eclesiástico[c].

ARTICULO 2

¿Pueden varios sacerdotes consagrar la misma hostia?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que varios sacerdotes no pueden consagrar la misma hostia.

1. Hemos dicho más arriba (q.67 a.6) que varios no pueden bautizar a una misma persona. Ahora bien, no es menor el poder del sacerdote que consagra que el del hombre que bautiza. Luego tampoco pueden consagrar varios al mismo tiempo una misma hostia.

2. Aún más: es superfluo hacer entre varios lo que puede hacer uno solo. Ahora bien, en los sacramentos de Cristo no debe haber nada superfluo. Luego, puesto que uno es suficiente para consagrar, parece que no pueden consagrar varios una misma hostia.

3. Y también: como dice San Agustín en *Super lo.*[5], este sacramento es *sacramento de unidad.* Pero la pluralidad parece contraria a la unidad. Luego no parece conveniente para este sacramento que varios sacerdotes consagren la misma hostia.

En cambio según la costumbre de algunas Iglesias, los sacerdotes, en la misa de su ordenación, concelebran con el obispo que les ordena.

Solución. *Hay que decir.* Como acabamos de manifestar (a.l), el sacerdote queda

4. Q.65 a.3.4; q.80 a.ll ad 2. 5. Tract.26 super 6,51: ML 35,1613.

a. «El sacerdote es imagen de Cristo, en cuyo nombre y por cuya virtud pronuncia las palabras de la consagración» (q.83 a.l sol.3; también q.82, 3 c. 5 c.). Esta visión deberá ser interpretada teniendo en cuenta que Cristo es la cabeza de la Iglesia o comunidad cristiana (q.8 a.l y 6) y que el ministro actúa «en la persona de toda la Iglesia» (q.64 a.9 sol.l).

b. Por la ordenación, el sacerdote recibe el poder para ser instrumento, un ministerio especial (sol.l) distinto del «sacerdocio espiritual» de todos los bautizados (sol.2).

c. Da pie para distinguir «poder de orden» y «poder de jurisdicción».

constituido con la ordenación en el grado de aquellos que recibieron del Señor en la cena la potestad de consagrar. Y, por eso, según la costumbre de algunas Iglesias, de la misma manera que los Apóstoles concenaron con Cristo que cenaba, así los recién ordenados concelebran con el obispo que les ordena. Y no por eso se reitera la consagración de la hostia, pues, como dice Inocencio III[6], todos deben tener la intención de consagrar en el mismo instante[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No se lee que Cristo bautizase juntamente con los Apóstoles al encomendarles el oficio de bautizar. Por lo que el caso es distinto.

2. *A la segunda hay que decir:* Si cada uno de los sacerdotes actuase con una virtud propia, serían superfluos los demás concelebrantes, puesto que la celebración de uno sería suficiente. Pero como el sacerdote no consagra más que *in persona Christi,* y hay muchos que son *uno en Cristo* (Gal 3,28), por eso no importa que este sacramento sea consagrado por uno o por varios, con tal que se respete el rito de la Iglesia.

3. *A. la tercera hay que decir:* La eucaristía es sacramento de la unidad de la Iglesia, que consiste en que muchos sean *uno en Cristo.*

ARTICULO 3

¿Corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento?

Sent. 4 d.13 q.l a.3 q.ª1.2

Objeciones por las que parece que no corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento.

1. No pertenece menos a este sacramento la sangre que el cuerpo. Pero la sangre de Cristo es administrada por los diáconos, por lo que San Lorenzo dijo a San Sixto[7]: *Prueba si elegiste un ministro idóneo, al que delegaste la administración de la sangre de Cristo.* Luego, por la misma razón, tampoco la administración del cuerpo de Cristo corresponde solamente al sacerdote.

2. Aún más: los sacerdotes han sido constituidos ministros de los sacramentos. Ahora bien, este sacramento se realiza en la consagración de la materia, y no en el uso, al cual se refiere la administración. Luego parece que no corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo.

3. Y también: dice Dionisio en su libro *De Eccles. Hier.*[8] que este sacramento contiene una *virtud perfectiva,* como el crisma. Pero signar con el crisma a los bautizados no corresponde al sacerdote, sino al obispo. Luego administrar este sacramento corresponde al obispo, y no al sacerdote.

En cambio se lee en *De Consecratione* dist.II can. 29: *Ha llegado a nuestro conocimiento que algunos sacerdotes entregan el cuerpo del Señor a un laico o a una mujer para llevarlo a los enfermos. Por eso prohibió el Sínodo que se continuase con estos abusos. Es el sacerdote quien debe dar la comunión a los enfermos'.*

Solución. *Hay que decir:* Corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo por tres razones. Primera, porque, como acabamos de decir (a.l), consagra *in persona Christi.* Ahora bien, de la misma manera que fue el mismo Cristo quien consagró su cuerpo en la cena, así fue él mismo quien se lo dio a comer a los otros. Por lo que corresponde al sacerdote no solamente la consagración del cuerpo de Cristo, sino también su distribución.

Segunda, porque el sacerdote es intermediario entre Dios y el pueblo (Heb 5,1). Por lo que, de la misma manera que le corresponde a él ofrecer a Dios los dones del pueblo, así a él le corresponde también entregar al pueblo los dones santos de Dios.

Tercera, porque por respeto a este sacramento ninguna cosa lo toca que no sea consagrada, por lo tanto los corporales como el cáliz se consagran, lo mismo que las manos del sacerdote, para poder tocar este sacramento. Por eso, a nadie le está permitido tocarle, fuera de un caso de necesidad, como si, por ej., se cayese al suelo o cualquier otro caso semejante.

6. *De sacram. alt. mysterio* 1,4 c.25: ML 217,873. 7. Cf. *Breviarium S. O. P.* die 10 august. resp.2 ad Matutinum; JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117 § 1. 8. C.3 p.l: MG 3,425.

d. Interpreta la práctica litúrgica de la «concelebración» («en cambio»). Expresa la unidad sacramental de «quienes han recibido el poder de consagrar» (c.); todos ellos son único sacramento de Cristo (q.83 a.l sol.3).

e. Hoy ha cambiado la legislación (CIC, can.910 § 2). En esos cambios que hace la Iglesia «instruida por el Espíritu Santo» (q.83 a.5 c.) se manifiesta la verdad de los sacramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El diácono, como más cercano al orden sacerdotal, participa algo de su oficio, y así administra la sangre, pero no el cuerpo, a no ser en caso de necesidad y mandándoselo el obispo o el presbítero. En primer lugar, porque la sangre de Cristo está contenida en el cáliz, por lo que no es preciso que la toque el ministro, como ha de tocar el cuerpo de Cristo. Segundo, porque la sangre indica la redención que de Cristo llega al pueblo, por lo que la sangre se mezcla con agua, un agua que designa al pueblo. Y puesto que los diáconos están entre el sacerdote y el pueblo, es más adecuado para ellos la distribución de la sangre que la del cuerpo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Corresponde a la misma persona la administración y la consagración de la eucaristía, como acabamos de decir (c.).

3. *A. la tercera hay que decir.* De la misma manera que el diácono participa un poco de la virtud *iluminativa* del sacerdote administrando la sangre, así el sacerdote participa del *gobierno perfectivo* del obispo administrando este sacramento que perfecciona al hombre en sí mismo uniéndolo a Cristo. Pero otras acciones, por las que el hombre se perfecciona con relación a los demás, están reservadas al obispo.

ARTICULO 4

¿Está obligado el sacerdote que consagra a asumir este sacramento?

Sent. 4 d.10 a.4 q.ª3 ad 2; d.12 q.3 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el sacerdote que consagra no está obligado a asumir este sacramento.

1. En las otras consagraciones, quien consagra la materia no hace uso de ella. Así, el obispo que consagra el crisma no hace uso de él. Pero la eucaristía consiste en la consagración de la materia. Luego el sacerdote que consagra este sacramento no está obligado a utilizarlo, sino que puede lícitamente abstenerse de él.

2. Aún más: el ministro de los otros sacramentos no se los administra a sí mismo. Nadie, en efecto, puede bautizarse a sí mismo, como en su lugar se dijo (q.66 a.5 ad 4). Pero si este comportamiento es correcto con el bautismo, también debe serlo en la eucaristía. Luego el sacerdote que consagra este sacramento no debe darse de comulgar a sí mismo.

3. Y también: alguna vez acontece por milagro que aparece el cuerpo de Cristo en el altar en forma de carne, y la sangre en forma de sangre, cosas ellas que son repugnantes como comida y como bebida. Y, por eso, como se ha dicho ya (q.75 a.5), se nos entrega bajo una forma diferente que no provoque horror en los comulgantes. Por tanto, el sacerdote que consagra no siempre está obligado a asumir este sacramento.

En cambio se dice en el *Concilio de Toledo* [9], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.II can. 11 [10]: *Ha de observarse de modo absoluto que cuantas veces un sacerdote sacrifica en el altar el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, otras tantas debe participar de ellos comulgando.*

Solución. *Hay que decir:* La eucaristía, como ya se dijo más arriba (q.79 a.5.7), no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Ahora bien, todo el que ofrece un sacrificio debe participar de él, porque, como dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [n], el sacrificio que externamente ofrece es signo del sacrificio interior por el que cada uno se ofrece a sí mismo a Dios. Participando, pues, en el sacrificio, manifiesta que también ofrece el sacrificio interior.

Igualmente, al entregar al pueblo el sacrificio manifiesta que él es el dador de las cosas divinas al pueblo, de las cuales él debe participar en primer lugar, como dice Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.* [12]. Por consiguiente, él mismo debe asumirlo antes de entregarlo al pueblo. De ahí que en la cita anterior[13] se diga: *¿Qué clase de sacrificio sería aquel en el que no participase ni el mismo sacrificante?*

Ahora bien, participa del sacrificio en cuanto que lo toma, conforme a lo que el Apóstol dice en 1 Cor 10,18: *Los que comen de las víctimas, ¿no están acaso en comunión con el altar?* En consecuencia, es necesario que el sacerdote asuma íntegramente este sacramento todas las veces que consagra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La consagración del crisma o de cualquier otra materia no es

9. XII, año 681, c.5. 10. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.2 *Relatum est.* 11. C.5.6: ML 41,281.283. 12. C.3 p.3 § 14: MG 3,445. 13. Cf. nota 10.

sacrificio, como lo es la consagración de la eucaristía. Luego no es el mismo caso.

2. *A. la segunda hay que decir:* El sacramento del bautismo se realiza con el uso de la materia. Y, por eso, nadie puede bautizarse a sí mismo, porque en el bautismo no puede ser uno mismo el agente y el paciente. Pero tampoco en la eucaristía el sacerdote se consagra a sí mismo, sino que consagra el pan y el vino, y es en esta consagración donde se realiza el sacramento. La comunión, sin embargo, es posterior al sacramento mismo. Y, por eso, la comparación no vale.

3. *A. la tercera hay que decir:* Si milagrosamente aparece el cuerpo de Cristo en el altar en forma de carne, o la sangre en forma de sangre, no se debe asumir. Dice, en efecto, San Jerónimo en *Super Lev.*[14]: *Podemos comer de esta hostia que milagrosamente se consagra en conmemoración de Cristo, pero de aquella que Cristo mismo ofreció en su persona sobre el ara de la cruz¡ a nadie le está permitido comer.* Y no por esto sería el sacerdote transgresor de ninguna norma, porque las cosas que ocurren milagrosamente no están sujetas a leyes. Con todo, sería aconsejable que el sacerdote consagrase de nuevo el cuerpo y la sangre del Señor, y lo asumiese.

ARTICULO 5

¿Puede consagrar la eucaristía un mal sacerdote?

Supra q.64 a.5

Objeciones por las que parece que un mal sacerdote no puede consagrar la eucaristía.

1. Dice San Jerónimo en *Super Sophoniam* [15]: *Los sacerdotes que administran la eucaristía y distribuyen a los fieles la sangre del Señor actúan impíamente contra la ley de Cristo si piensan que son las palabras del celebrante las que hacen la eucaristía, y no la vida; o que es necesaria una plegaria solemne, y no los méritos del sacerdote. Pues bien, de éstos se ha dicho: el sacerdote que tuviere algún pecado no se acercará a hacer las oblaciones al Señor.* Pero el sacerdote pecador, por estar impuro, no tiene ni la vida ni los méritos que requiere este sacramento. Por tanto, el sacerdote pecador no puede consagrar la eucaristía.

2. Aún más: dice San Juan Damasceno en el IV *Libro*[16] que el pan y el vino se convierten sobrenaturalmente en el cuerpo y en la sangre del Señor por el advenimiento del Espíritu Santo sobre ellos. Pero el papa Gelasio [17] se pregunta, tal y como se encuentra en *Decretis* I q.l cap. *Sacrosanctaz: ¿cómo descenderá el Espíritu celeste invocado a la consagración del sacramento divino, si el sacerdote que implora su presencia se comprueba que está lleno de acciones criminales?* Luego un mal sacerdote no puede consagrar la eucaristía.

3. Este sacramento se consagra con la bendición del sacerdote. Pero la bendición del sacerdote pecador no es eficaz para consagrarlo, ya que está escrito en Mal 2,2: *Maldeciré vuestras bendiciones.* Y Dionisio afirma en su epístola *A.d Demophilum monachum* [19]: *Quien no está iluminado ha caído enteramente del orden sacerdotal, y me parece temerario que emplee sus manos en acciones sacerdotales y que se atreva a pronunciar sobre los divinos símbolos de Cristo no digo oraciones, sino inmundas infamias.*

En cambio dice San Agustín en su libro *De Corpore Domini*[2]®: *En la Iglesia católica, referente al misterio del cuerpo y de la sangre del Señor, no hace más un buen sacerdote ni menos uno malo, porque el misterio se realiza no por los méritos de quien consagra, sino por la palabra del Creador y la virtud del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos mostrado (a.l; a.2 ad 2; a.3), el sacerdote consagra este sacramento no por la virtud propia, sino como ministro de Cristo, en cuya persona lo consagra. Ahora bien, por el hecho de ser malo, uno no deja de ser ministro de Cristo, porque el Señor tiene buenos y malos ministros o siervos, por lo que en Mt 24,45 dice el Señor: *¿Quién piensas que se comportó como un siervo fiel y prudente,* etc.? Y, posteriormente, añade: *Si dijere este mal siervo en su corazón,* etc. Y el Apóstol escribe en 1 Cor 4,1: *Que nos tengan los hombres por servidores de Cristo.* Pero también añade después (v.4): *De nada me remuerde la conciencia, pero no por eso quedo justificado.* Estaba seguro, por tanto, de que era ministro de Cristo, aunque no estaba seguro de ser justo. Puede uno, pues, ser ministro de Cristo sin ser justo. Esto pone de relieve la

14. Cf. ORÍGENES, *In Lev.* 10,8 hom.7: MG 12,477. 15. Sobre 3,4: ML 25,1440. 16. *De fide orth.* c.13: MG 94,1145. 17. I *Ep. fragm.* fragm.7 *Ad Elpidium.* 18. GRACIANO, o.c., p.2 c.l q.l can.92 *Samsancta.* 19. Epíst.8 § 2: MG 3,1093. 20. Cf. PASCASIO RADABERTO, *De corp. et sane. Domini* c.12: ML 120,1310; GRACIANO, l.c., can.77 *Intra ecclesiam.*

excelencia de Cristo, al que sirven, como a Dios verdadero, no sólo las cosas buenas, sino también las malas, a las que su providencia conduce a la propia gloria. De donde se deduce que los sacerdotes, aunque no sean justos, sino pecadores, pueden consagrar la eucaristía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que dedr:*** Con las palabras citadas San Jerónimo refuta el error de los sacerdotes que creían poder celebrar dignamente la eucaristía por el mero hecho de ser sacerdotes, aunque fuesen pecadores. San Jerónimo lo reprueba porque estaba prohibido acercarse al altar a quien estuviese manchado (Lev 21,17ss). Esto no impide que, si se acercan, sea verdadero el sacrificio que ofrecen.

2. *A la segunda hay que decir:* Con anterioridad a estas palabras, el papa Gelasio escribe estas otras: *Es tanto el respeto que reivindica para sí la sacrosanta religión católica, que nadie se atreve a acercarse a sus ceremonias sin una conciencia pura.* De donde se deduce que lo que intenta es disuadir al sacerdote pecador de acercarse a este sacramento. Por lo que las palabras siguientes: *¿cómo descenderá el Espíritu celeste invocado?,* han de entenderse en el sentido de que el Espíritu no desciende por los méritos del sacerdote, sino por la virtud de Cristo, cuyas palabras pronuncia el sacerdote.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que una misma acción puede ser mala por la mala intención del operario, y buena por la buena intención del patrón, así la bendición de un sacerdote pecador, en cuanto que es dada por él indignamente, es digna de maldición, y está considerada como una infamia o una blasfemia, y no como una oración. Pero en cuanto que la da *in persona Christi* es santa y eficaz. Por eso se dice expresamente: *Maldeciré vuestras bendiciones.*

ARTICULO 6

¿Vale menos la misa de un mal sacerdote que la de uno bueno?

Sent. 4 d.13 q.l a.l q."5

Objeciones por las que parece que la misa de un sacerdote malo no vale menos que la de uno bueno.

1. Dice San Gregorio en el *Registro*[2]*z: ¡En qué lago de confusión caen quienes piensan que los divinos y ocultos misterios pueden ser santificados mejor por unos que por otros, siendo así que es uno j el mismo Espíritu el que santifica estos misterios actuando oculta e invisiblemente!* Pero estos misterios ocultos se celebran en la misa. Luego la misa de un sacerdote malo no vale menos que la de uno bueno.

2. Aún más: de la misma manera que el ministro confiere el bautismo por la virtud de Cristo, que es quien bautiza, así el ministro consagra este sacramento *in persona Christi.* Pero el bautismo no es mejor porque lo administre un ministro bueno, como en su lugar se dijo (q.64 a.l ad 2). Luego tampoco es mejor la misa celebrada por un sacerdote mejor.

3. Y también: de la misma manera que los méritos de los sacerdotes se distinguen en buenos y mejores, así también se distinguen en buenos y malos. Luego, si la misa de un sacerdote mejor es mejor, se deduce que la misa de un sacerdote malo es mala. Lo cual es inadmisible, porque la malicia de los ministros no puede redundar en los misterios de Cristo, como dice San Agustín en su libro *De Baptismo*[22]. Luego tampoco la misa de un sacerdote mejor es mejor.

En cambio se lee en I, q.l [23]: *Cuanto más dignos fueren los sacerdotes, con mayor facilidad serán escuchados en las necesidades de aquellos por quienes oran.*

Solución. *Hay que decir:* En la misa hay que considerar dos cosas: el sacramento, que es lo principal, y las oraciones que se dicen por los vivos y los difuntos. Pues bien, en lo que se refiere al sacramento, no vale menos la misa del sacerdote malo que la del bueno, porque uno y otro consagran el mismo sacramento.

Y, en lo que se refiere a la oración que se hace en la misa, también se la puede considerar de dos maneras. Una, en cuanto que tiene eficacia por la devoción del sacerdote que ora. En cuyo caso no hay duda de que la misa de un sacerdote mejor es más fructuosa. La otra, en cuanto que la oración en la misa se hace por el sacerdote que actúa en nombre de toda la Iglesia, de la que el sacerdote es ministro. Y este ministerio lo conservan también los pecadores, como también se ha dicho ya (a.5), que

21. GRACIANO, l.c, can.84 *Multi saecularium.* 22. *De bapt. contra donat.* c.12: ML 43,120; *Contra ep. Parmen.* 1.2 c.12: ML 43,69; *Contra litt. Petiliani* 1.2 c.47: ML 43,298. 23. GRACIANO, l.c., can.91 *Ipsi sacerdotes.*

retienen el ministerio de Cristo. Y, en este sentido, no solamente es fructuosa la oración del sacerdote pecador en la misa, sino también todas las otras oraciones que hace en los oficios eclesiásticos, en los cuales actúa como representante de la Iglesia. Pero sus oraciones privadas no son fructuosas, según aquellas palabras de Prov 28,9: *Quien aparta el oído para no oír la ley, hace que su oración sea execrable.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* San Gregorio en este texto se refiere a la santidad del divino sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* En el sacramento del bautismo no se hacen oraciones solemnes por los fieles, como en la misa. Y, por eso, en este sentido, la comparación no vale. Sí que vale, sin embargo, en cuanto al efecto del sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud del Espíritu Santo, que, por la unión de la caridad, comunica entre sí los bienes de los miembros de Cristo, hace que el bien privado, presente en la misa de un buen sacerdote, sea fructuoso también para los demás. Sin embargo, el mal privado de un hombre no puede dañar a otro sin el consentimiento de éste, como dice San Agustín en su libro *Contra Parmenianum*[24].

ARTICULO 7

¿Pueden consagrar los herejes, los cismáticosy los excomulgados?f

Supra q.64 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.13 q.l a.l q."3; expos. litt.; d. 19 q.l a.2 q."3 ad \;*Quodl.* 12 q.l 1 a.l

Objeciones por las que parece que los herejes, los cismáticos y los excomulgados no pueden consagrar.

1. Dice San Agustín[25] que *fuera de la Iglesia católica no hay lugar para el verdadero sacrificio.* Y el papa San León[26], en una frase repetida en *Decretis* I q.l[27], afirma: *En otro sitio (o sea, fuera de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo) no es válido el sacerdocio ni son verdaderos los sacrificios.* Ahora bien, los herejes, los cismáticos y los excomulgados están separados de la Iglesia. Luego no pueden hacer un sacrificio verdadero.

2. Aún más: se lee en la misma obra[28] que el papa Inocencio[29] dice: *En lo que se refiere a los arríanos y a otras pestes parecidas, aunque acojamos a los laicos que dan señales de arrepentimiento, no parece que debamos acoger a sus clérigos, ya tengan la dignidad del sacerdocio o cualquier otra, porque de ellos solamente reconocemos el bautismo.* Pero nadie puede consagrar la eucaristía sin la dignidad sacerdotal. Luego los herejes y demás sectas semejantes no pueden consagrar la eucaristía.

3. Y también: quien está fuera de la Iglesia no parece que pueda hacer nada en nombre de toda ella. Pero el sacerdote que consagra la eucaristía actúa en nombre de toda la Iglesia, como consta por el hecho de que presenta todas las oraciones en nombre de toda la Iglesia. Luego parece que los que están fuera de la Iglesia, o sea, los herejes, los cismáticos y los excomulgados, no pueden consagrar la eucaristía.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Parmen.*[30]: *De la misma manera que permanece en ellos* —o sea, los herejes, cismáticos y excomulgados— *el bautismo, así también permanece íntegra la ordenación.* Pero en virtud de la ordenación el sacerdote puede consagrar la eucaristía. Luego los herejes, los cismáticos y excomulgados, puesto que en ellos permanece íntegra la ordenación, parece que pueden consagrar la eucaristía.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[31] han afirmado que los herejes, los cismáticos y los excomulgados, puesto que están fuera de la Iglesia, no pueden hacer este sacramento.

Pero se equivocan. Porque, como observa San Agustín en II *Contra Parmen.*[32], *es distinto no tener una cosa y tenerla abusivamente, como también es distinto no dar y no dar rectamente.* Pues bien, los que, perteneciendo a la

24. L.2 c.17.21: ML 43,78.80. 25. Cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sentí5: ML 51,430. 26. *Epíst.80 Ad Anato/ium c.2: ML 54,914.* 27. GRACIANO, l.c., can.68 *In ecclesia Dei.* 28. Ib., can.73 *Árlanos.* 29. Epíst.24 *Ad Alexandrum* c.3: ML 176,146. 30. C.13 n.28: ML 43,70. 31. PELAGIO I, fragm. ep. *Ad Victorem et Pancratium;* HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.6 c.9: ML 176,146; PEDRO PICTAV., *Sent. 4* c.13: ML 211,1256; P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.13 c.l. 32. C.13 n.28: ML 43,72.

f. Los a.7-9 explican la doctrina de San Agustín (sed c. de los a.7 y 8) refutando a los donatistas, que consideran inválidos los sacramentos administrados por sacerdotes cismáticos, excomulgados o degradados.

Iglesia, recibieron la potestad de consagrar en la ordenación sacerdotal, tienen la potestad lícitamente, pero no la utilizan correctamente si se separan después de la Iglesia por la herejía, el cisma o la excomunión. Pero quienes se ordenan estando ya separados, no han adquirido lícitamente la potestad ni lícitamente la utilizan. Pero que tanto unos como otros tienen esta potestad consta por el hecho, indicado ya por San Agustín[33], de que cuando retornan a la unidad de la Iglesia no son nuevamente ordenados, sino que se les recibe con las órdenes que tienen. Y puesto que la consagración de la eucaristía es un acto dependiente de la ordenación sacerdotal, los que se han separado de la Iglesia por herejía, cisma o excomunión, pueden, efectivamente, consagrar la eucaristía, la cual, aunque haya sido consagrada por ellos, contiene el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo. Sin embargo, no consagran lícitamente, sino que pecan consagrando así. Por consiguiente, no reciben el fruto del sacrificio, que es el sacrificio espiritual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Esos textos y otros semejantes han de ser entendidos en el sentido de que fuera de la Iglesia no se ofrece el sacrificio lícitamente. Por lo que fuera de la Iglesia no puede haber sacrificio espiritual, que es el verdadero sacrificio en lo que se refiere al fruto, aunque sea verdadero en lo que se refiere al sacramento, del mismo modo que anteriormente (q.80 a.3) decíamos que el pecador recibe el cuerpo de Cristo sacramentalmente, pero no espiritualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* A los herejes y a los cismáticos solamente se les reconoce el bautismo, porque en caso de necesidad pueden bautizar lícitamente. Pero en ningún caso pueden consagrar la eucaristía o conferir otro sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* En las oraciones de la misa el sacerdote habla en nombre de la Iglesia, a la que está unido. Pero en la consagración del sacramento habla en nombre del mismo Cristo, de quien es vicario por la potestad del orden. Por tanto, si el sacerdote separado de la unidad de la Iglesia, celebra la misa, puesto que no pierde la potestad del orden, consagra el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, pero, por estar separado de la unidad de la Iglesia, sus oraciones no tienen eficacia.

ARTICULO 8

¿Puede un sacerdote degradado consagrar este sacramento?

Sent. 4 d.13 q.l a.l q."4; *Qttodl.* 12 q.ll a.l

Objeciones por las que parece que un sacerdote degradado no puede consagrar este sacramento.

1. Nadie puede consagrar este sacramento si no tiene potestad para ello. Pero *el degradado no tiene potestad de consagrar, aunque tensa potestad de bautizar,* como dice el *canon*[34]. Luego parece que el sacerdote degradado no puede consagrar la eucaristía.

2. Aún más: quien da una cosa puede quitarla también. Pero es el obispo quien da al sacerdote la potestad de consagrar, al ordenarle. Luego también se la puede quitar, degradándole.

3. Y también: por la degradación, el sacerdote pierde: o la potestad de consagrar o solamente el ejercicio de la misma. Pero no pierde sólo el ejercicio, porque en ese caso el degradado no perdería más que el excomulgado, quien, efectivamente, no puede ejercer su facultad. Luego parece que pierde la potestad de consagrar. En cuyo caso parece que no puede hacer este sacramento.

En cambio prueba San Agustín en II *Contra Parmen.*[35] que los *apóstatas* de la fe *no pierden el bautismo,* puesto que *cuando vuelven arrepentidos no se les bautiza de nuevo, con lo cual se indica que no lo pueden perder.* E, igualmente, al sacerdote degradado, si se reconcilia, no se le vuelve a ordenar. Luego no pierde la potestad de consagrar. De donde se deduce que el sacerdote degradado puede consagrar este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* La potestad de consagrar la eucaristía pertenece al carácter sacerdotal del orden. Ahora bien, el carácter, puesto que se da con una consagración, es indeleble, como en su lugar se dijo (q.65 a.5), de la misma manera que es perpetua, indeleble e irrepetible la consagración de cualquier cosa. Por donde se manifiesta que la potestad de consagrar no se pierde con la degradación. Dice, en efecto, San Agustín

33. Cf. nota 30. 34. GRACIANO, l.c., append. ad can.97 *Quod quídam.* 35. C.13 n.29: ML 43,72.

en II *Contra Parmen.*[36]: *uno j otro,* o sea, el bautismo y el orden, *son sacramentos j se confieren al hombre mediante una consagración: uno con el bautismo, otro con la ordenación, por cuyo motivo no está permitido a los católicos reiterarlos.* Con lo cual se demuestra que el sacerdote degradado puede realizar este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Ese *canon* no habla en tono afirmativo, sino interrogativo, como se deduce del contexto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El obispo no otorga la potestad del orden por potestad propia, sino de modo instrumental como ministro de Dios. Y el efecto de Dios no puede ser borrado por el hombre, según aquello de Mt 19,6: *Lo que Dios unió, que no lo separe el hombre.* Por tanto, el obispo no puede quitar esta potestad, de la misma manera que quien bautiza tampoco puede quitar el carácter bautismal.

3. *A. la tercera hay que decir:* La excomunión es medicinal. Por eso, a los excomulgados no se les priva perpetuamente del ejercicio de la potestad sacerdotal, sino temporalmente hasta que se corrijan. A los degradados, sin embargo, se les priva del ejercicio como si estuviesen condenados para siempre.

ARTICULO 9

¿Es lícito recibir la comunión de sacerdotes herejes, excomulgados o pecadores, y oír su misa?

Supra q.64 a.9 ad 3; *Sent.* 4 di3 q.l a.3 q."3; d.24 q.l a.3 q.'5 ad 3,4; *Quodl.* 11 q.8 a. 1.2

Objeciones por las que parece que es lícito recibir la comunión de sacerdotes herejes, excomulgados o pecadores, y oír su misa.

1. *Que nadie rechace* —escribe San Agustín en *Contra Petilianum*[37]— *los sacramentos de Dios ni en un hombre bueno ni en un hombre malo.* Pero los sacerdotes, aunque sean pecadores, herejes o excomulgados, realizan un verdadero sacramento. Luego parece que no se ha de prohibir el recibir la comunión de ellos y el oír su misa.

2. Aún más: el cuerpo verdadero de Cristo es figura del cuerpo místico, como se ha dicho ya[38]. Pero los susodichos sacerdotes consagran el verdadero cuerpo de Cristo. Luego parece que los que pertenecen al cuerpo místico pueden participar en sus sacrificios.

3. Y también: hay muchos pecados que son más graves que la fornicación. Pero no está prohibido oír las misas de sacerdotes que cometen otros pecados. Luego tampoco se debe prohibir el oír las misas de sacerdotes fornicarios.

En cambio se dice en el *Canon 5,* XXXII dist.[39]: *Que nadie oiga la misa del sacerdote de quien se sabe que tiene concubina.* Y cuenta San Gregorio en III *Dialog.* *° que *un pérfido padre envió un obispo amano a su hijo para que de su sacrilega mano recibiese éste la sagrada comunión. Pero, como el hijo era un hombre fiel a Dios, cuando llegó el obispo arriano le lanzó los reproches que se merecía.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.5 ad 1; a.7), los sacerdotes herejes, cismáticos, excomulgados o pecadores, aunque tengan la potestad de consagrar la eucaristía, no la utilizan correctamente, sino que pecan utilizándola. Ahora bien, quien comulga con el pecado de otro se hace participe de su mismo pecado, por lo que en la *Segunda Canónica* de San Juan (v.l 1) se lee que quien *le saluda,* al hereje, *participa de sus obras malignas.* Por consiguiente, no es lícito recibir la comunión de ellos ni es lícito oír su misa.

Sin embargo, hay diferencia entre unos y otros. Porque los herejes, cismáticos y excomulgados están privados del ejercicio de consagrar por sentencia eclesiástica. Por lo que peca todo aquel que oiga sus misas y reciba de ellos los sacramentos. Pero no todos los pecadores están privados del ejercicio de esta potestad por sentencia de la Iglesia. De tal modo que, aunque estén suspendidos por sentencia divina, de cara a su conciencia, no lo están con respecto a los demás por sentencia eclesiástica. De ahí que sea lícito recibir la comunión y oír las misas de ellos hasta que la Iglesia pronuncie su sentencia. Por eso, comentando aquellas palabras de 1 Cor 5,11: *Con ésos, ni comer,* dice la *Glosa* de San Agustín[41]: *Diciendo esto no quiere que un hombrejuague a otro hombre por mera sospecha o por un juicio indebido, sino más*

36. Cf. nota 32. 37. L.3 c.9: ML 43,353; cf. GRACIANO, l.c., can.36 *Ñeque in homine.* 38. Q.67 a.2; q.73 a.l obj.2. 39. GRACIANO, o.c., p.l d.32 can.5 *Nullus missam.* 40. C.31: ML 77,292; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.l q.l can.71 *Superveniente.* 41. *Serm. adpopul.* serm.351 c.4: ML 39,547; *Glossa* de P. LOMBARDO: ML 191,1575.

bien por la ley de Dios —determinada por la Iglesia—, la confesión espontánea, o porque ha sido acusado y convencido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Rechazando el oír misa de tales sacerdotes, y no queriendo recibir la comunión de sus manos, no rechazamos los sacramentos de Dios, sino que más bien los veneramos. De tal manera que la hostia que consagran estos sacerdotes debe ser adorada y, si hubiese sido reservada, es lícito que la consuma un legítimo sacerdote. Porque lo que rechazamos es la culpa de los ministros indignos.

2. *A la segunda hay que decir.* La unidad del cuerpo místico de Cristo es fruto del cuerpo verdadero recibido. Ahora bien, los que le reciben o le administran indignamente quedan privados de este fruto, como se ha dicho antes (a.7; q.80 a.4). Por eso, quienes ya viven en la unidad de la Iglesia no deben recibir el sacramento de estos sacerdotes.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque la fornicación no sea más grave que otros pecados, sin embargo los hombres están más inclinados a ella por la concupiscencia de la carne. Por eso, la Iglesia prohibe de modo particular este pecado a los sacerdotes prohibiendo oír la misa de un sacerdote concubinario. Pero esto debe entenderse de concubinario notorio: bien *por sentencia* dictada sobre quien ha sido reconocido convicto, *bien por confesión jurídicamente obtenida,* o cuando *el pecado no puede ocultarse de ningún modo""*[2].

ARTICULO 10

¿Está permitido al sacerdote abstenerse por completo de la consagración de la eucaristía?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q.ªl

Objeciones por las que parece que al sacerdote le está permitido abstenerse por completo de consagrar la eucaristía.

1. Es propio del oficio sacerdotal consagrar la eucaristía, bautizar y administrar los otros sacramentos. Pero el sacerdote no está obligado a administrar los otros sacramentos si no tiene cura de almas. Luego parece que tampoco está obligado a consagrar la eucaristía si no tiene cura de almas.

2. Aún más: nadie está obligado a hacer lo que no está permitido. De lo contrario, se encontraría en situación de perplejidad. Pero al sacerdote pecador o excomulgado no le está permitido consagrar la eucaristía, como se ha dicho antes (a.5 ad 1; a.7). Luego parece que estos sacerdotes no están obligados a celebrar. Pero tampoco los demás, porque, de lo contrario, aquéllos quedarían favorecidos por la culpa.

3. Y también: una enfermedad posterior no hace que se pierda la dignidad sacerdotal. Dice, efectivamente, el papa San Gelasio[43] —y que se encuentra en *Decretis* distLV can.12[44]—: *Los cánones no permiten acceder al sacerdocio a los físicamente disminuidos. Pero si alguno hubiese sido ordenado, y posteriormente mutilado, no puede perder lo que había recibido cuando estaba sano.* Ahora bien, acontece, a veces, que los ordenados de sacerdotes contraen después unas enfermedades que les impiden la celebración, como es la lepra, la epilepsia, etc. Luego no parece que los sacerdotes estén obligados a celebrar.

En cambio dice San Ambrosio en una *Oraciónz: Malo es que no vengamos a tu mesa con puro corazón y manos inocentes, pero sería peor que por temor a los pecados no celebrásemos el sacrificio.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos opinaron que el sacerdote puede lícitamente abstenerse del todo de consagrar, a no ser que, por tener cura de almas, tenga que celebrar y administrar los sacramentos al pueblo.

Pero esta opinión no es razonable. Porque cada cual está obligado a hacer uso de la gracia concedida cuando la oportunidad lo requiere, según la recomendación de 2 Cor 6,1: *os exhortamos a no recibir la gracia de Dios en vano.* Ahora bien, la oportunidad de ofrecer el sacrificio no se juzga sólo con relación a los fieles de Cristo, a quienes hay que administrar los sacramentos, sino principalmente con relación a Dios, a quien se ofrece el sacrificio en la consagración de este sacramento. Por lo que al sacerdote, aunque no tenga cura de almas, no le está permitido abstenerse por completo de celebrar la eucaristía. Pero parece que está obligado a celebrarla al menos en las fiestas principales, y muy especialmente en los días en que los fieles tienen por costumbre comulgar. Y, por eso, 2 Mac 4,14 se lamenta de ciertos sacerdotes quejvz *no sentían celo por*

42. *Decret. Gregor. IX* 1.3 tit.2 can.10 *Quaesitum est.* 43. 1 *Ep. fragm.* fragm.9 *A.d Palladium.* 44. GRACIANO, p.l: *Praecepta canonum.* 45. Cf. S. ANSELMO, *Orationes* orat.33: ML 158,926.

el servido del altar, despreciando el templo y olvidándose de los sacrificios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demás sacramentos se hacen cuando se administran a los fieles. Por eso no tiene obligación de administrarlos más que quien tiene cura de almas. Pero este sacramento se realiza con la consagración de la eucaristía, en la que se ofrece a Dios el sacrificio, al cual el sacerdote está obligado por la ordenación que recibió.

2. *A la segunda hay que decir:* Un sacerdote pecador, si por sentencia eclesiástica ha sido privado temporal o perpetuamente del ejercicio del orden, queda imposibilitado de ofrecer el sacrificio, en cuyo caso desaparece la obligación. Ahora bien, esta sentencia no le coloca en situación de favor, sino de privación de los frutos espirituales. Pero si no está privado de la potestad de celebrar, no queda libre de la obligación, por lo que no hay motivo para la perplejidad, porque puede arrepentirse del pecado y celebrar.

3. *A la tercera hay que decir:* La invalidez física o la enfermedad posterior a la ordenación sacerdotal no hacen desaparecer el orden recibido. Pero impiden el ejercicio del orden en cuanto a la consagración de la eucaristía. A veces, por imposibilidad física, como cuando se pierden los ojos, o los dedos, o el habla. Otras, por razones de peligro, como sucede con la epilepsia o alguna enajenación mental. Y otras, finalmente, por motivos de repugnancia, como sucedería con un leproso, que no debe celebrar en público, aunque puede celebrar privadamente, a no ser que la lepra le haya carcomido los miembros de tal modo que físicamente no pueda celebrar.

CUESTIÓN 83

El rito de este sacramento [a]

Finalmente, vamos a estudiar el rito de este sacramento (cf. q.73, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Se inmola Cristo en la celebración de este misterio?—2. El tiempo de la celebración.—3. El lugar y las otras cosas que pertenecen al conjunto de la celebración.—4. Las palabras que acompañan la celebración de este misterio.—5. Las ceremonias que se hacen en la celebración de este misterio.—6. Los defectos que pueden tener lugar en la celebración de este sacramento.

ARTICULO 1

¿Se inmola Cristo en la celebración de este sacramento?

Supra q.22 a.3 ad 2; q.73 a.4; *Sent. 4* d.12, expos. litt.; *In Heb.* c.10 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no se inmola en la celebración de este sacramento.

1. Se dice en Heb 10,14 que *Cristo con una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados.* Pero esa oblación fue su inmolación. Luego Cristo no se inmola en la celebración de este sacramento.

2. Aún más: la inmolación de Cristo se hizo en la cruz, en la que *se entregó por nosotros como oblacióny víctima de suave aroma,* como se dice en Ef 5,2. Pero en la celebración de este misterio Cristo no es crucificado. Luego tampoco se inmola.

3. Y también: Dice San Agustín en IV *De Trin.*' que en la inmolación de Cristo es el mismo el sacerdote y la víctima. Pero en la celebración de este misterio no es el mismo el sacerdote y la víctima. Luego la celebración de este sacramento no es una inmolación de Cristo.

En cambio dice San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi*[2]*: Cristo se inmoló a sí mismo una sola vezy, sin embargo, todos los días se inmola en el sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* La celebración de este sacramento es considerada como inmolación de Cristo de dos maneras. Primera, porque, como dice San Agustín en *Ad Simplicianumz: Las imágenes de las cosas suelen llamarse con el mismo nombre que las cosas mismas, como, por ej., al ver un cuadro o un fresco decimos: ése es Cicerón, y aquél, Salustio.* Ahora bien, la celebración de este sacramento, como se ha dicho antes (q.76 a.2 ad 1; 79,1), es una imagen representativa de la pasión de Cristo, que es verdadera inmolación. Por eso dice San Ambrosio comentando la carta *Ad Hebr.* [4]: *En Cristo se ofreció una sola vez el sacrificio eficazpara la vida eterna. ¿Qué hacemos entonces nosotros? ¿Acaso no le ofrecemos todos los días como conmemoración de su muerte?*

Segundo, este sacramento es considerado como inmolación por el vínculo que tiene con los efectos de la pasión, ya que por este sacramento nos hacemos partícipes de los frutos de la pasión del Señor. Por lo que en una oración secreta dominical[5] se dice: *Siempre que se celebra la memoria de esta víctima, se consigue el fruto de nuestra redención.*

Por eso, en lo que se refiere al primer modo, puede decirse que Cristo se inmolaba también en las figuras del *Antiguo Testamento.* Y, en este sentido, se lee en el Ap 13,8: *Cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero, muerto ya desde el origen del mundo.* Pero en lo que se refiere al

1. C.14: ML 42,901. 2. Epíst.98 *AdBonifac:* ML 33,363; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.52 *Semel.* 3. *De divers. quaest. adSimplic.* 1.2 q.3: ML 40,141. 4. C.10: ML 17,47 ínter op. AMBROSII; cf. GRACIANO, l.c., can.53 *In Christo semel.* 5. Dom.9 post Pentecostem *Missale S. O. P.* p.284.

a. Mientras el a.l tiene profundo contenido teológico, los otros se refieren más a lo ritual.

segundo modo, es propio de este sacramento el que se inmole Cristo en su celebración [b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr:*** Como afirma San Ambrosio en el lugar antes citado: *Única es la víctima,* o sea, la que Cristo ofreció y nosotros ofrecemos, *j no muchas, ya que Cristo se ha inmolado una sola vez. Pero este sacrificio nuestro es una imagen de aquél. De la misma manera que lo que se ofrece en todas partes es un solo cuerpoy no muchos, así el sacrificio es único*[c].

2. *A la segunda hay que decir.* De la misma manera que la celebración de este sacramento es una imagen representativa de la pasión de Cristo, así también el altar es la representación de su cruz, sobre la que Cristo se inmoló en su cuerpo físico.

3. *A la tercera hay que decir.* Por la misma razón, también el sacerdote es la imagen de Cristo, en cuyo nombre y por cuya virtud pronuncia las palabras de la consagración, como se ha dicho anteriormente (q.83 a.1.3). Por tanto, en cierto modo, es el mismo el sacerdote y la víctima.

ARTICULO 2

¿Está debidamente determinado el tiempo de la celebración de este misterio?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."3.4

Objeciones por las que parece que no está debidamente determinado el tiempo de la celebración de este misterio.

1. Este sacramento, como acabamos de decir (a.l), es la representación de la pasión del Señor. Pero la conmemoración de la pasión del Señor se hace en la Iglesia una sola vez al año. Dice, efectivamente, San Agustín en *Super Psalmos*[6]: *¿Muere Cristo, acaso, tantas veces como se celebra la pascua? No obstante, el recuerdo anual nos representa lo que sucedió en otro tiempo y nos conmueve como si viéramos al Señor pendiente de la cruz.* Luego este sacramento no debe celebrarse más que una vez al año.

2. Aún más: la pasión de Cristo se conmemora en la Iglesia el día de Viernes Santo, y no en la fiesta de Navidad. Luego, puesto que este sacramento es el memorial de la pasión de Cristo, parece inadecuado que el día de Navidad se celebre tres veces este sacramento, y que el Viernes Santo se omita del todo su celebración.

3. Y también: en la celebración de este sacramento la Iglesia debe imitar la institución hecha por Cristo. Pero Cristo consagró este sacramento al atardecer[7]. Luego parece que este sacramento debería celebrarse a esa hora.

4. Todavía más: escribe San León papa [8] a Dióscoro, obispo de Alejandría —tal y como se contiene en *De Consecr.* dist. 1[9]—, que está permitido celebrar misas *en la primera parte del día.* Pero el día comienza a medianoche, como se ha dicho ya (q.80 a.8 ad 5). Luego parece que una vez pasada la medianoche se puede celebrar.

5. Por último: en una oración secreta dominical[10] se dice: *Te rogamos, Señor, nos concedas frecuentar estos misterios.* Pero la frecuencia será mayor si el sacerdote celebra varias veces al día. Luego parece que no se debería prohibir al sacerdote celebrar varias veces al día.

En cambio está la costumbre mantenida por la Iglesia según las leyes canónicas [d].

Solución. *Hay que decir:* En la celebración de este misterio, como acabamos de decir (a.l), se debe tener en cuenta la representación de la pasión del Señor y la participación de sus frutos. Y para determinar el tiempo adecuado de la celebración se tuvieron en cuenta los dos aspectos. Pues bien, porque del fruto de la pasión del Señor necesitamos todos los días a causa de nuestros cotidianos defectos, este sacramento se ofrece en la Iglesia por lo regular todos los días. Y así, el mismo Señor nos enseña a pedir en Le 11,3: *Danos hoy nuestro pan de cada*

6. *Enarrat in psalm.* ps.21,1 enarr.2: ML 36,171. 7. Cf. Mt 26,20; Me 14,17; Le 22,14; 1 Cor 11,23. 8. Epíst.9 c.2: ML 54,627. 9. GRACIANO, Le., can.51 *Necess. est.* 10. Cf. nota 5.

b. Dos afirmaciones importantes: 1. La eucaristía es un sacrificio sacramental, o en signos que actualizan lo que representan (sol. 3). 2. Actualización real porque ya estamos en la Nueva Alianza, cuando ha llegado la realidad de la salvación en Cristo, cuya pasión se representa en este sacramento (sol.2).

c. La eucaristía es un sacrificio relativo al sacrificio de Cristo; también sol.2 y 3; a.2 sol.2.

d. Parte de la práctica litúrgica entonces vigente y que hoy ha cambiado.

día. Palabras que al comentarlas San Agustín, en su libro *De Verbis Domini*[11], dice: *Si el pan debe ser cotidiano, ¿por qué has de tomarlo de año en año, como acostumbran a hacer los griegos en Oriente? Recibe a diario lo que diariamente te aprovecha.* Pero, porque la pasión del Señor tuvo lugar desde las nueve de la mañana hasta las tres de la tarde (cf. ad 2), la celebración de este sacramento en la Iglesia tiene lugar regularmente en esa parte del día.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** En este sacramento se recuerda la pasión de Cristo en cuanto que su efecto se comunica a los fieles. Pero en el tiempo de pasión se recuerda la pasión de Cristo solamente en cuanto que tuvo lugar en él, que es nuestra cabeza. Lo cual, efectivamente, sucedió una sola vez, mientras que los fieles reciben los frutos de la pasión del Señor todos los días. Este es el motivo de que la única conmemoración se haga una sola vez al año, mientras que la misa se celebra todos los días, tanto por el fruto como por el constante recuerdo[e].

2. *A la segunda hay que decir.* Al llegar la verdad cesa la figura. Ahora bien, como acabamos de ver (c.), este sacramento es figura e imagen de la pasión del Señor. Por eso, el día en que se recuerda la pasión del Señor, tal y como sucedió en la realidad, no se celebra la consagración de este sacramento. Pero, para que la Iglesia no se vea privada del fruto de la pasión que se nos ofrece en este sacramento, el día anterior se reserva el cuerpo consagrado de Cristo para recibirlo el Viernes Santo. No se reserva, sin embargo, la sangre por el peligro que hay de que se derrame, y porque la sangre es una imagen especial de la pasión de Cristo, como se ha dicho ya (q.78 a.3 ad 2). Y tampoco es cierto lo que algunos[12] afirman: que, introduciendo la partícula del cuerpo en el vino, éste se convierte en sangre. Porque la conversión no se puede realizar más que por la consagración, y ésta se efectúa con la debida pronunciación de las palabras.

Pero el día de Navidad se celebran tres misas por el triple nacimiento de Cristo. Uno es eterno, y para nosotros es oculto. Y, por eso, se canta una misa por la noche, en cuyo introito se dice: El Señor me dijo: *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.* Otro es temporal, pero espiritual, por el que Cristo *nace en nuestros corazones como un lucero,* según se dice en 2 Pe 1,19. Por eso, una misa se canta a la aurora, en cuyo introito se dice: *LM luz brilla hoy sobre nosotros.* El tercer nacimiento de Cristo es temporal y corporal, según el cual salió visiblemente del vientre virginal revestido de nuestra carne. Y, por eso, se canta la tercera misa a plena luz, en cuyo introito se dice: *Un niño nos ha nacido.* Aunque, inviniendo el orden, también se podría decir que el nacimiento eterno tuvo lugar a plena luz, y por eso se hace mención, en el evangelio de la tercera misa, del nacimiento eterno. Ahora bien, según el nacimiento corporal nació literalmente de noche, como signo de que venía a las tinieblas de nuestra debilidad. Por eso se dice en la misa nocturna el evangelio del nacimiento corporal de Cristo.

Y otros días en que concurren varios beneficios de Cristo, ya sea para recordar o para implorar, se celebran varias misas en el mismo día, por ejemplo, una de la fiesta, otra por el ayuno y otra por los difuntos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo, como se ha manifestado ya (q.73 a.5), quiso dar este sacramento a sus discípulos en último lugar para que se imprimiese más fuertemente en sus corazones. Por eso lo consagró y se lo entregó después de la cena y al finalizar el día. Nosotros, sin embargo, lo celebramos a la hora de la pasión del Señor, a saber: en los días de fiesta, a las nueve de la mañana, que es cuando fue crucificado por las lenguas de los judíos, tal y como se dice en Me 15,25, y cuando el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos , en los días ordinarios, a las doce del mediodía, que es cuando fue crucificado a manos de los soldados, como se dice en Jn 19,14; y en los días de ayuno, a las tres de la tarde, que es cuando *dando un fuerte grito, exhaló el espíritu,* como se dice en Mt 27,46.50.

Pero se puede celebrar también más tarde, especialmente cuando hay ordenaciones, y sobre todo el día de Sábado Santo,

11. *Serm. suppos.* serm.84: ML 39,1908. 12. Cf. MABILLONIUM, *In ord. rom. commen. praevium* c.12-13: ML 78,893-903. 13. Act 2,15; cf. GRACIANO, l.c., can.48 *Nocte..*

e. La eucaristía es sacrificio aplicativo, de acuerdo con lo dicho en q.79 a.l arg.2.

ya sea por la prolijidad del oficio, ya sea porque las órdenes pertenecen al domingo, como se dice en *Decretis dist.* LXXV cap. 4 *Quod a patribus*[14]. E, incluso, pueden celebrarse misas *en las primeras horas del día* por motivos de necesidad, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.51 *Necesse est*, etc.[15].

4. *A la cuarta hay que decir:* De ordinario, la misa debe celebrarse de día, y no de noche, porque Cristo, que está presente en este sacramento, dice a través de Jn 9,4-5: *Tengo que hacer las obras del que me ha enviado mientras es de día. Viene la noche, cuando nadie puede trabajar. Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo.* Pero de tal modo que el principio del día no se compute desde la medianoche, ni tampoco desde la salida del sol, cuando el disco solar aparece sobre la tierra, sino al despuntar la aurora, ya que en cierto modo se considera que el sol ha salido cuando la claridad de sus rayos aparece sobre la tierra. Por lo que en Me 16,2 se dice que las mujeres vinieron al sepulcro *a la salida del sol,* mientras que en Jn 20,1 se dice que fueron al sepulcro *cuando todavía estaba oscuro.* Y así es como resuelve esta contradicción San Agustín en su libro *De Consensu Evangelistarum*[16].

Excepcionalmente, sin embargo, en la noche de Navidad se celebra la misa porque el Señor nació durante la noche, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.48 *Nocte,* etc. [17]. E, igualmente, también el Sábado Santo se celebra la misa al principio de la noche, o sea, *cuando se estaba todavía en tinieblas,* mucho antes de salir el sol.

5. *A la quinta hay que decir:* Como se manifiesta en *De Consecr.* dist.I[18], tomado del decreto del papa Alejandro [19]: *Al sacerdote le basta con celebrar una sola misa al día, porque Cristo padeció una sola vezj redimió a todo el mundo, y puede considerarse dichoso quien pueda celebrar una sola misa diariamente. Algunos, sin embargo, dicen una de difuntos, y otra del día, si es menester. Pero quienes por dinero o buscando la adulación de los seglares se ufanan de celebrar varias misas al día no creo que se escapen de la condenación.* Y en *Extra. De Celebr.* [20], dice el papa Inocencio III[21] que *a excepción de la Navidad del Señor, a no ser que intervenga una causa de necesidad, le basta al sacerdote celebrar una sola misa al día.*

ARTICULO 3

¿Ha de celebrarse este sacramento en un edificio y con vasos sagrados?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."5.6; d.24 q.2 a.2 ad 9

Objeciones por las que parece que no ha de celebrarse este sacramento en un edificio y con vasos sagrados.

1. Este sacramento representa la pasión del Señor. Pero Cristo no murió bajo techo, sino fuera de la puerta de la ciudad, según se dice en Heb *13,12: Jesús, para santificar con su sangre al pueblo, murió fuera de la puerta.* Luego parece que este sacramento no debe celebrarse bajo techo, sino más bien al aire libre.

2. Aún más: en la celebración de este sacramento la Iglesia debe imitar el comportamiento de Cristo y de los Apóstoles. Pero la casa en que Cristo consagró por primera vez este sacramento no estaba consagrada, sino que fue un cenáculo corriente, preparado por un padre de familia, como se dice en Le 22,11-12. Y en Act 2,46 se lee que *los Apóstoles acudían asiduamente al templo, y partiendo el pan por las casas lo comían con alegría.* Luego tampoco ahora es menester que estén consagradas las casas en que se celebra este sacramento.

3. Y también: nada que sea inútil debe hacerse en la Iglesia, que es gobernada por el Espíritu Santo. Pero parece que es inútil consagrar una iglesia o un altar, o cualquier otra cosa inanimada, que son incapaces de recibir la gracia o la virtud espiritual. Luego no tienen sentido estas consagraciones en la Iglesia.

4. Todavía más: solamente las obras divinas deben recordarse con solemnidad, según aquello de Sal 92,5: *Me alegraré con las obras de tus manos.* Pero la iglesia y el altar reciben la consagración de la mano humana, de la misma manera que el cáliz, los ministros, etc. Ahora bien, estas últimas consagraciones no tienen una conmemoración especial en la Iglesia. Luego tampoco debe conmemorarse solemnemente la consagración de una iglesia o de un altar.

5. Más aún: la realidad debe corresponder a la figura. Pero en el *Antiguo Testamento,* que era figura del Nuevo, no se hacía el altar de piedras talladas, conforme a la nor-

14. GRACIANO, o.c.,p.l. 15. Ib., p.3. 16. L.3 c.24: ML 34,1198. 17. GRACIANO, o.c., p.3. 18. Ib., can.53 *Suffiát.* 19. II *Fragm. ep.* 20. *Decret. Greg. 1X13* tit.41 c.3 *Consuluisti.* 21. *Regesta,* 1.8 ep.201 *Ad Wigorniensem episc.:* ML 215,781.

ma del Ex 20,24-25: *Me erigirás un altar de tierra... Si me hiñeres un altar de piedras, no le construirás de piedras talladas.* E incluso en Ex 27,1-2 se manda hacer el *altar de madera de acacia, revestida de bronce,* o también de oro, como se dice en Ex 25. No parece oportuna, por tanto, la prescripción de la Iglesia según la cual el altar debe hacerse sólo de piedra.

6. Abundando más: el cáliz con la patena representa el sepulcro de Cristo, que había sido *excavado en la roca,* como se lee en los *Evangelios*[22]. Luego el cáliz debe hacerse de piedra, y no sólo de plata, oro o estaño.

7. Y también: de la misma manera que el oro es el metal más precioso para hacer vasos, así la seda es la tela más preciosa para hacer manteles. Luego como el cáliz se hace de oro, así los manteles del altar deben hacerse de seda, y no simplemente de lino.

8. Por último: la administración y reglamentación de los sacramentos pertenece a los ministros de la Iglesia, de la misma manera que la administración de las cosas temporales está sometida a los príncipes seglares. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 4,1: *Que nos tengan los hombres por ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Ahora bien, en la administración de las cosas temporales lo que se hace contra los estatutos de los príncipes es nulo. Luego, si las cosas de que hablamos están convenientemente establecidas por los prelados de la Iglesia, parece que sin tenerlas en cuenta no se puede celebrar. De donde parece seguirse que las palabras de Cristo no son suficientes para consagrar este sacramento. Lo cual es inadmisible. No parecen, por tanto, oportunas las prescripciones establecidas sobre la celebración de este sacramento.

En cambio lo prescrito por la Iglesia está ordenado por Cristo, que dice en Mt 18,20: *Donde haya dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Los ritos inherentes a la celebración eucarística tienen una doble finalidad: La primera es representar lo que sucedió en la pasión del Señor. La segunda es fomentar el respeto que se debe a este sacramento, en el que Cristo está presente en su realidad, y no sólo en figura. Por tanto, las consagraciones de las cosas que se utilizan en este sacramento están prescritas para fomentar el respeto que se le debe, y para representar los efectos de santidad provenientes de la pasión de Cristo, conforme a lo que se dice en Heb 13,12: *Jesús para santificar con su sangre al pueblo,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por lo regular, este sacramento debe celebrarse dentro de un edificio, significado por la iglesia, según aquello de 1 Tim 3,15: *Para que sepas cómo debes comportarte en la casa de Dios que es la Iglesia del Dios vivo.* Porque *fuera de la Iglesia,* como dice San Agustín[23], *no hay lugar para el verdadero sacrificio.* Y como la Iglesia no debía limitarse a los confines de la nación judía, sino que debía establecerse en todo el mundo, por eso la pasión de Cristo no tuvo lugar dentro de la ciudad de Jerusalén, sino al aire libre, para que el mundo entero vea en la pasión de Cristo la protección de una casa.

Sin embargo, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.30 *Concedimus*[24]: *Cuando no hay iglesia, concedemos a los caminantes celebrar al aire libre o en tiendas de campaña, con tal que no falte una tabla consagrada y la sagrada indumentaria pertinente.*

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que la casa en que se celebra este sacramento significa la Iglesia, y se llama *iglesia,* es oportuna su consagración, tanto para representar la santidad obtenida por la Iglesia con la pasión de Cristo como también para significar la santidad requerida en los que han de recibir este sacramento. Ahora bien, el altar significa el mismo Cristo, del cual dice el Apóstol en Heb 13,15: *Por él ofrecemos a Dios una hostia de alabanza.* Por tanto, la consagración del altar significa la santidad de Cristo, de la cual se dice en Le 1,35: *El Santo que de ti nacerá se llamará Hijo de Dios.* Por lo que en *De Consecr.* dist. I can. 32[25] se dice: *Se ha determinado que los altares sean consagrados no sólo con la unción del crisma, sino también con la bendición sacerdotal.*

Y, por eso, de ordinario, no está permitido celebrar este sacramento más que en las casas consagradas. De ahí que se diga lo siguiente en *De Consecr.* dist.I can. 15[26]: *Que ningún presbítero se atreva a celebrar la misa más que en los lugares consagrados por el obispo.* Y,

22. Mt 27,60; Me 15,46; Le 23,53. 23. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.15: ML 51,430. 24. GRACIANO, o.c., p.3 d.l c.30 *Concedimus.* 25. Ib., can.32 *Altana placuit.* 26. Ib., can.15 *Nullus presbyter.*

por el mismo motivo, porque los paganos y los otros infieles no pertenecen a la Iglesia, en el mismo lugar, can. 28[27], se lee lo siguiente: *No está permitido consagrar una iglesia en la que han sido sepultados cadáveres de infieles. Pero si se quiere consagrar, desalójense de allí los cuerpos, ráspense las paredes y los techos Y readáptese de nuevo. Pero si la iglesia hubiese sido consagrada con anterioridad, puede celebrarse la misa en ella con tal que fueran fieles los enterrados en ella.*

En casos de necesidad, sin embargo, y con permiso del obispo, puede celebrarse este sacramento en casas no consagradas o violadas. Por lo que en el mismo lugar, *can.12*[2]*, se lee lo siguiente: *Ordenamos que la misa se celebre no en cualquier lugar, sino en los lugares consagrados por el obispo o donde él lo permitiere.* Pero nunca sin un altar consagrado. Por lo que en el mismo lugar, *can.30*[29], se lee: *Si las iglesias hubiesen sido incendiadas o quemadas, concedemos que pueda celebrarse la misa en alguna capilla con tabla consagrada.* Porque siendo la santidad de Cristo fuente de toda la santidad de la Iglesia, en casos de necesidad es suficiente para celebrar este sacramento el altar consagrado. Esta es la razón por la que nunca se consagra una iglesia sin consagrar un altar. En cambio, sin consagrar la iglesia, algunas veces se consagra un altar con las reliquias de los santos, cuya *vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3,3). De ahí que en el mismo lugar, *can. 26*[30], se diga: *Ordenamos que los altares que no contengan el cuerpo o las reliquias de un mártir sean retirados, a ser posible, por los obispos del lugar.*

3. *A la tercera hay que decir:* Si se consagran la iglesia, el altar y demás objetos inanimados, no es porque sean capaces de recibir la gracia, sino porque con la consagración adquieren una virtud espiritual que los hace idóneos para el culto divino, de tal manera que estas cosas inspiren a los hombres una cierta devoción por la que se dispongan mejor a las cosas divinas, a no ser que su propia irreverencia se lo impida. Por lo que en 2 Mac 3,38.39 se dice: *En verdad que en este lugar hay un poder divino, pues el que tiene en los délos su morada lo visita y lo protege.*

Y es precisamente por esto por lo que estas cosas, antes de la consagración, son purificadas y exorcizadas, para expeler de ellas la fuerza del enemigo. Y, por la misma razón, son reconciliadas las iglesias *que han sido profanadas con derramamiento de sangre o de cualquier clase de espermaz,* porque el pecado cometido allí manifiesta un influjo del demonio en ese lugar. Por lo cual, también en el mismo lugar, *can.21*[32], se lee: *Dondequiera que encontréis iglesias amanas, consagradlas sin demora como iglesias católicas con las divinas preces y los ritos prescritos.*

En esto se fundan los que sostienen[33] que por entrar en una iglesia consagrada probablemente se consigue la remisión de los pecados veniales, lo mismo que por la aspersión del agua bendita, citando las palabras de Sal 84,2-3: *Has bendecido, Señor, tu tierra y has perdonado el pecado de tu pueblo.*

Y porque la consagración confiere una virtud a la iglesia, la consagración no se repite. De ahí que en el mismo lugar, *can.20*[M], tomado del *Concilio de Nicea*[35], se diga: *Una vez que han sido consagradas las iglesias no debe repetirse la consagración, a no ser que hayan sido quemadas o hayan sido profanadas con derramamiento de sangre o de cualquier clase de esperma, porque de la misma manera que no se bautiza de nuevo al niño que ha sido bautizado ya por el sacerdote en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, así tampoco se ha de consagrar de nuevo un lugar dedicado a Dios, a no ser por las causas referidas. Esto en el supuesto de que tengan fe en la Santísima Trinidad quienes lo consagran,* pues los que están fuera de la Iglesia no pueden consagrar. Pero en el mismo lugar, *can. 18*-[50], se advierte: *Si se duda de que una iglesia o un altar están consagrados, conságreseles.*

Por el hecho de que la consagración confiere una virtud espiritual a estas cosas, en el mismo lugar, *can.38*[37], se establece: *Las maderas de una iglesia dedicada no deben dedicarse a otros menesteres, a no ser que se empleen en otra iglesia, o se quemen, o se entreguen a los hermanos de un monasterio, pero nunca deben ser utilizadas para usos profanos.* Y en el *can.39z* se lee: *Los manteles del altar, los atriles, candelabros y velos viejos quémense y échense sus cenizas en el baptisterio o sepúlteselas en una pared o*

27. Ib., can.28 *Ecclesiam in qua.* 28. Ib., can.12 *Missarum solemnia.* 29. Ib., can.30 *Concedimus.* 30. Ib., can.26 *Alacuit ut altaría.* 31. Ib., can.20 *Ecclesüs semel.* 32. Ib., can.21 *Ecclesias arianorum.* 33. Tal vez en SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.20 a.17. 34. Cf. nota 31. 35. No encontramos constancia de esta cita. 36. GRACIANO, cn.18 *Ecclesiae vel altaría.* 37. Ib., can.38 *Ligna ecdesiae.* 38. Ib., can.39 *Altarispalla.*

échense en fosas practicadas al efecto en el suelo para que no sean profanadas por los pies de los que entran.

4. *A la cuarta hay que decir.* Porque la consagración del altar significa la santidad de Cristo, y la consagración de la casa la santidad de la iglesia, por eso es oportuno recordar solemnemente la consagración de una iglesia y de un altar. Además, la solemnidad de la dedicación dura ocho días, para significar con ellos la resurrección de Cristo y de los miembros de la Iglesia. Y no se ha de pensar que la consagración de una iglesia o de un altar es una obra meramente humana, ya que encierra en sí una virtud espiritual. Por eso se lee en *De Consecr.* dist. eadem can.17[39]: *Celébrese cada año solemnemente la fiesta de la dedicación de la iglesia.* Y que la celebración deba durar ocho días, se encuentra en 3 Pre 8,66 en la narración de la dedicación del templo.

5. *A la quinta hay que decir:* En *De Consecr.* dist.I can.31 z se afirma: *Si ¡os altares no son de piedra, no se consagren con crisma.* Lo cual se ajusta al significado de este sacramento, tanto porque el altar significa a Cristo: se dice, efectivamente, en 1 Cor 10,4 que *la piedra era Cristo,* como porque el cuerpo de Cristo fue depositado en un sepulcro de piedra. Y se ajusta también al uso del sacramento, ya que la piedra es sólida y se encuentra fácilmente en todas partes. Esto no era necesario en la antigua ley, ya que entonces el altar se erigía en un solo lugar. Y el mandato de hacer el altar de tierra o de piedras toscas fue para evitar la idolatría.

6. *A la sexta hay que decir:* En el documento que venimos citando, *can.44*[41], se expone: *En otro tiempo, los sacerdotes utilizaban cálices no de oro, sino de madera. Sin embargo, el papa Ceferino mandó celebrar la misa con patenas de cristal.* Y, posteriormente, el papa Urbano mandó que *todo se hiciera de plata.* Pero pasando el tiempo se estableció[42] *que el cáliz del Señor con la patena se haga de oro o de plata o que por lo menos el cáliz sea de estaño. Pero que no sea de bronce ni de oropel, ya que estos metales, al contacto con el vino, crían cardenillo y provocan vómitos. Y que nadie ose cantar la misa con cáliz de madera o de cristal.* Porque la madera es porosa y permanecería en ella la sangre consagrada, y el cristal es frágil y hay peligro de que se rompa. Y lo mismo se diga de la piedra. Por consiguiente, por respeto al sacramento se decretó que el cáliz se hiciera de los metales indicados.

7. *A la séptima hay que decir:* Donde ha podido hacerse sin peligro, la Iglesia estableció con respecto a este sacramento lo que mejor representa la pasión de Cristo. Ahora bien, no había tanto peligro con respecto al cuerpo, que se coloca en el corporal, como con respecto a la sangre, que se contiene en el cáliz. Por tanto, aunque el cáliz no deba hacerse de piedra, los corporales son de lino, como el lienzo en que fue envuelto el cuerpo de Cristo. Por lo que en la *Epístola* del papa Silvestre[43], citada por el referido documento, *can.46*[44], se dice: *Con el parecer de todos mandamos que nadie ose celebrar el sacrificio del altar con corporales de seda o de color, sino con corporales de lino puro, consagrados por el obispo, de la misma manera que el cuerpo de Cristo fue sepultado envuelto en una sábana limpia de lino.* Los corporales de lino, por lo demás, dada su blancura, se prestan para significar la pureza de conciencia; y por el mucho trabajo que cuesta su elaboración, estos corporales de lino se prestan para significar la pasión de Cristo.

8. *A la octava hay que decir:* La administración de los sacramentos pertenece a los ministros de la Iglesia, pero la consagración de los mismos depende del mismo Dios. Por lo que los ministros de la Iglesia no tienen ningún poder para determinar nada acerca de la forma de la consagración, sino acerca del uso del sacramento y del modo de celebrarlo. Por tanto, si el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración sobre una materia con intención de consagrar, aun faltando las cosas que se han dicho, como la casa, el altar, el cáliz y los corporales consagrados y las demás cosas establecidas por la Iglesia, consagra verdaderamente el cuerpo de Cristo, aunque peque gravemente por no observar el rito de la Iglesia.

39. Ib., can.17 *Solemnitates deduationum.* 40. Ib., can.31 *Altaría si non.* 41. Ib., can.44 *Vasa.* 42. Ib., can.45 *Calix Domini.* 43. Cf. *Conc. Romano II,* año 324, *Epilogus brevis.* 44. GRACIANO, l.c., can.46 *Consulto.*

ARTICULO 4

¿Están debidamente establecidas las palabras que acompañan a este sacramento?f

Seat. 4 di q.l a.5 q.ªl ad 2; d.8, expos. litt; d.13, expos. litt.; d.15 q.4 a.3 q."l; *In 1 Tim.* c.2 lect.l

Objeciones por las que parece que las palabras que acompañan a este sacramento no están debidamente establecidas.

1. Este sacramento se consagra con las palabras de Cristo, como dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentes z.* Luego en este sacramento no deben decirse más palabras que las palabras de Cristo.

2. Aún más: nosotros conocemos las palabras y las acciones de Cristo por el *Evangelio.* Ahora bien, en la consagración de este sacramento hay algunas expresiones que no constan en el *Evangelio.* No consta en el *Evangelio,* por ejemplo, que Cristo en la institución de este sacramento elevara los ojos al cielo. Igualmente, en los *Evangelios z* se dice *tomad y comed,* pero no se dice *todos.* Mientras que en la celebración de este sacramento se dice: *Elevados los ojos al cielo,* y, seguidamente, *tomad y comed todos.* Luego estas palabras han sido introducidas indebidamente en la celebración de este sacramento.

3. Y también: todos los demás sacramentos están destinados a la salvación de todos los fieles. Pero en la celebración de los demás sacramentos no se hace una oración común por la salvación de todos los fieles vivos y difuntos. Luego parece que tampoco deba hacerse en este sacramento.

4. Todavia más: al bautismo se le llama especialmente *sacramento de la fe.* Luego las cosas que pertenecen a la institución de la fe, como es la doctrina de los Apóstoles y los *Evangelios,* deberían leerse en la celebración del bautismo, y no aquí.

5. Más aún: los sacramentos requieren la devoción de los fieles. Luego no hay motivo para estimularla más en este sacramento que en los otros con las alabanzas y requerimientos, como cuando se dice *levantemos el corazón.*

6. Y también: el ministro de este sacramento es el sacerdote, como se dijo en la q.82 a.l. Luego todo lo que se dice en este sacramento debería decirlo el sacerdote, y no parte los ministros y parte el coro.

7. Abundando más: es absolutamente cierto que la virtud divina actúa en este sacramento. Luego es superflua la petición que hace el sacerdote de que se realice este sacramento, cuando dice: *Santifica plenamente esta oblarían,* etc.

8. Todavía más: el sacrificio de la nueva ley es mucho más excelente que el de los antiguos padres. Luego indebidamente pide el sacerdote que este sacrificio sea acepto como el sacrificio de Abel, de Abrahán y de Melquisedec.

9. Por último: de la misma manera que el cuerpo de Cristo no comienza a estar en este sacramento por un cambio de lugar, según la explicación dada (q.75 a.2), así tampoco deja de estar en él por movimiento local. Luego no tiene sentido la petición del sacerdote: *Manda que por las manos de tu santo ángel sean llevados estos dones a tu altar del rielo.*

En cambio se dice en *De Consecr.* dist.I can.47 [47]: *Santiago, hermano del Señor según la carne, j Basilio, obispo de Cesárea, redactaron la celebración de la misa.* Por cuya autoridad queda claro que cada una de las cosas que se dicen en la celebración de este sacramento son oportunas.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que en este sacramento se compendia todo el misterio de nuestra salvación, por eso se celebra con mayor solemnidad que ninguno. Y porque está escrito en Eclo 4,17: *Guarda tus pasos cuando vas a la casa de Dios,* y en Eclo 18,23: *Antes de la orarían prepara tu alma,* por eso, en primer lugar, antes de celebrar este misterio, se antepone una preparación que disponga a hacer dignamente lo que sigue. La primera parte de esta preparación es la alabanza divina, contenida en el *Introito,* según aquello de Sal 49,23: *El que me ofrece sacrificios de alabanza me honra, al hombre recto le mostraré la salvación de Dios.* Las más de las veces, el introito se toma de los salmos, o al menos se canta intercalando en él un salmo, ya que, como observa Dionisio en III *De Eccl. Hier.* [48]: *en los salmos se contiene en*

45. L.4 c.4: ML 16,459; cf. GRACIANO, o.c, p.3 d.2 can.55 *Pañis est.* 46. Mt 26,26; 1 Cor 11,24. 47. GRACIANO, l.c, d.l can.47 *Jacobus frater.* 48. P.3 § 4.5: MG 3,429.

/ En los a.4 y 5 se nos ofrece una rica explicación teológica de los ritos y oraciones en la celebración de la eucaristía. Hoy se ha simplificado el ritual.

forma de alabanza todo lo que hay en la Sagrada Escritura.

La segunda parte recuerda la miseria presente al pedir misericordia, diciendo *Señor, ten piedad* tres veces dirigiéndose al Padre; tres dirigiéndose al Hijo, cuando se dice: *Cristo, tenpiedad,* y tres dirigiéndose al Espíritu Santo, al decir de nuevo *Señor, tenpiedad.* Se dice tres veces contra la triple miseria de la ignorancia, de la culpa y de la pena; o también para significar que las tres personas están presentes la una en la otra.

La tercera parte recuerda la gloria celestial, a la cual estamos destinados después de la presente miseria, diciendo: *Gloria a Dios en el délo.* Se canta en las fiestas porque en ellas se recuerda la gloria celestial, y se omite en los oficios de luto, que recuerdan nuestra miseria.

La cuarta parte contiene la *Oración* que hace el sacerdote por el pueblo, para que todos sean dignos de tan grandes misterios.

En segundo lugar, sigue la instrucción del pueblo fiel, porque este sacramento es *misterio de fe,* como se ha dicho más arriba (q.78 a.3 ad 5). Esta enseñanza tiene lugar inicialmente con la doctrina de los Profetas y de los Apóstoles, que viene proclamada en la Iglesia por los lectores y los subdiáconos. Después de esta *lectura,* el coro canta el *gradual,* que significa el progreso de la vida, y el *aleluya,* que significa la alegría espiritual, o el *tracto,* en los oficios luctuosos, que significa el llanto espiritual. Estos son, en efecto, los frutos que debe producir en los fieles la doctrina indicada.

Ahora bien, al pueblo se le instruye de modo perfecto con la doctrina de Cristo, contenida en el *Evangelio,* leído por los ministros más importantes, o sea, por los diáconos. Y puesto que creemos a Cristo como a la Verdad divina, según aquello de Jn 8,46: *Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?,* una vez leído el *Evangelio,* se canta el *símbolo de la fe* con el que el pueblo manifiesta su asentimiento a la doctrina de Cristo por la fe. El símbolo, sin embargo, se canta en las fiestas de quienes se hace alguna mención en él, como son las fiestas de Cristo, de la Santísima Virgen y de los Apóstoles, que fundamentaron nuestra fe, y en otras semejantes.

Y, una vez que el pueblo ha sido preparado e instruido de esta manera, se pasa a la celebración del misterio. Un misterio que se ofrece como sacrificio, y se consagra y se toma como sacramento. Porque primero se hace la oblación, después se consagra la materia ofrecida y, finalmente, se recibe esta ofrenda. En la oblación hay que distinguir dos momentos: la alabanza del pueblo con el canto del *ofertorio,* que significa la alegría de los oferentes, y la *oración* del sacerdote, que pide que la oblación del pueblo sea agradable a Dios. Por eso en 1 Par 29,17 dice David: *Con sendlletz de corazón te he ofrecido todas estas cosas, j ahora veo que tu pueblo, aquí reunido, te ofrece espontáneamente tus dones.* Y después (v.18) ora diciendo: *Señor, Dios, manten siempre en ellos esta disposición de ánimo.* En lo que se refiere después a la consagración, que se realiza por virtud sobrenatural, primeramente se suscita la devoción del pueblo en el *prefacio* con el que se invita a *levantar el corazón al Señor.* Y, por eso, una vez terminado el prefacio, el pueblo alaba devotamente tanto la divinidad de Cristo, diciendo con los ángeles (Is 6,3): *Santo, santo, santo,* como su humanidad, cantando con los niños (Mt 21,9): *Bendito el que viene.* Posteriormente, el sacerdote *recuerda* secretamente en primer lugar a aquellos por quienes se ofrece este sacrificio, o sea: la Iglesia universal, a los que *están constituidos en autoridad* (1 Tim 2,2), y especialmente a *quienes ofrecen o por quienes se ofrece este sacrificio.* En segundo lugar *recuerda a los santos,* cuyo patrocinio implora sobre las personas ya recordadas diciendo: *Unidos en la misma comunión, veneramos la memoria,* etc. Finalmente, concluye la petición con las palabras: *Acepta, pues, esta oblación,* etc., para que esta oblación sea salutífera para aquellos por quienes se ofrece.

Y, seguidamente, llega el sacerdote a la consagración misma. Y pide primeramente que la consagración obtenga su efecto diciendo: *santifica plenamente esta ofrenda.* En segundo lugar, realiza la consagración con las palabras del Salvador diciendo: *El cual, la víspera de su pasión,* etc. En tercer lugar, el sacerdote se excusa de esta audacia declarando haber obedecido al mandato de Cristo, con las palabras: *Por tanto, nosotros tus siervos, recordando tu pasión.* En cuarto lugar, suplica que el sacrificio realizado sea acepto a Dios, cuando dice: *Dígnate, Señor, mirar propido,* etc. Y, finalmente, invoca el efecto de este sacrificio y sacramento: para los mismos que lo toman al decir: *Humildemente te rogamos;* para los muertos, que ya no lo pueden recibir, cuando dice: *Acuérdate también, Señor,* etc., y especialmente para los mismos sacerdotes que lo ofrecen, diciendo: *También a nosotros, pecadores,* etc.

Y así se pasa a la consumación de este sacramento. Primeramente se prepara al pueblo para recibirlo. Primero, por la oración común de todo el pueblo, que es el Padrenuestro, en la que pedimos que *nos dé nuestro pan de cada día; y* también por la oración privada, que el sacerdote presenta especialmente por el pueblo cuando dice: *Líbranos, Señor.* Segundo, se le prepara al pueblo con la paz, que se le da cuando se dice el *Cordero de Dios.* Este sacramento es, efectivamente, sacramento de unidad y de paz, como más arriba[49] se dijo. Ahora bien, en las misas de difuntos, en las que este sacrificio se ofrece no por la paz presente, sino por el descanso de los muertos, la paz se omite.

Seguidamente viene la *recepción* del sacramento. Primeramente lo recibe el sacerdote, y después se lo da a los demás. Porque, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[50], quien entrega las cosas divinas a los demás, debe participar de ellas primeramente él.

Y, finalmente, toda la celebración de la misa termina con la *acción de gracias.* El pueblo exulta de alegría por haber participado en el misterio, y ése es el significado del canto después de la comunión; y el sacerdote da gracias con la oración, de la misma manera que Cristo, una vez celebrada la cena con sus discípulos, recitó el himno, como se narra en Mt 26,30.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La consagración se realiza con las solas palabras de Cristo. Pero fue necesario añadir lo restante para la preparación del pueblo que comulga.

2. *A la segunda hay que decir:* Se declara en Jn 21,25 que el Señor hizo y dijo muchas cosas que los evangelistas no han consignado por escrito. Y entre esas cosas está el que el Señor en la cena elevó los ojos al cielo, según consta a la Iglesia por tradición apostólica[51]. Parece razonable, en efecto, que si elevó los ojos al Padre en la resurrección de Lázaro y en la oración que hizo por sus discípulos, según se dice en Jn 11,41 y 17,1 respectivamente, mucho más haya podido elevarlos al instituir este sacramento, tratándose de algo mucho más importante.

Y el hecho de que diga *manducad* en lugar de *comed* no cambia el sentido. Además de que no importa una locución u otra, puesto que, como ya se dijo (q.78 a.l ad 2.4), esas palabras no pertenecen a la forma.

En lo que se refiere a la adición del término *todos,* hay que decir que está implícito en las palabras evangélicas, aunque no esté expreso. Porque el mismo Cristo había dicho en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre, no tendréis vida en vosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* La eucaristía es el sacramento de la unidad de toda la Iglesia. Y, por eso, en este sacramento más que en otros debe hacerse mención de todo lo que pertenece a la salvación de toda la Iglesia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay dos tipos de instrucción. Una, que se dirige a los que comienzan, o sea, a los catecúmenos. Y esta instrucción tiene lugar con ocasión del bautismo.

Otra, que es la que se da al pueblo fiel que toma parte en el misterio eucarístico. Y ésta se hace en la celebración de este sacramento. Sin embargo, de esta instrucción no están excluidos ni los catecúmenos ni los infieles. Por lo que se dice en *De Consecr.* dist.I can.67[52]: *El obispo no prohiba a nadie, sea gentil, hereje o judío, entrar en la iglesia y oír la palabra de Dios durante la misa de los catecúmenos,* en la cual se dan las enseñanzas de la fe.

5. *A. la quinta hay que decir.* Este sacramento requiere una devoción mayor que los otros sacramentos por contener a Cristo en su totalidad, y una devoción más extensa por requerir la devoción de todo el pueblo, por el que se ofrece este sacrificio, y no solamente de los que le reciben, como sucede con los otros sacramentos. Por eso, como dice San Cipriano[53], *el sacerdote con el prefacio prepara el ánimo de los hermanos diciendo: «levantemos el corazón», para que con la respuesta: «lo tenemos levantado hacia el Señor», el pueblo se dé cuenta de que no debe pensar en otra cosa más que en Dios.*

6. *A la sexta hay que decir.* En este sacramento, como acabamos de exponer (ad 3), se hace mención de cosas que interesan a la Iglesia entera. Por eso, algunas de ellas las dice el coro, y que pertenecen al pueblo. Algunas de éstas las dice en su totalidad el coro, son las que se inspiran en todo el pueblo. Otras, sin embargo, las continúa el pueblo, después de la incoación del sacer-

49. Q.67 a.2; q.73 a.3 ad 3; a.4; q.79 a.l. 50. § 14: MG 3,445. 51. Cf. *Decret. Greg. IX* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.* 52. GRACIANO, I.e., can.67 *Episcopus nullum.* 53. *De orat. domin.* c.31: ML 4,557.

dote, que representa a Dios, como signo de que tales cosas vinieron al pueblo por revelación divina, como la fe y la gloria celestial. Esta es la razón de que el sacerdote comience el *símbolo de la fe y* el *Gloria a Dios en el cielo.* Otras cosas, por el contrario, las dicen los ministros, como es la lectura del Nuevo y Antiguo Testamento, para indicar que esta doctrina ha sido anunciada a los pueblos por medio de ministros enviados de Dios.

Y hay otras cosas que las dice el sacerdote solamente: son las que pertenecen al propio oficio del sacerdote, o sea, al oficio de ofrecer dones y preces por el pueblo, como se dice en Heb 5,1. Algunas de estas cosas las dice en voz alta: son las que pertenecen al sacerdote y al pueblo conjuntamente, como son las oraciones comunes. Otras, sin embargo, pertenecen solamente al sacerdote, como es la oblación y la consagración. Y, por eso, las fórmulas que se refieren a estos ritos son recitadas por el sacerdote en voz baja. No obstante, en ambos casos el sacerdote reclama la atención del pueblo diciendo: *El Señor esté con vosotros.* Y espera su consentimiento expreso con el *Amén.* Y, por eso, las oraciones que dice en secreto van precedidas de *El Señor esté con vosotros* y las termina con *por los siglos de los siglos.*

También pueden interpretarse algunas fórmulas de las que el sacerdote dice en secreto como signo de que durante la pasión de Cristo los discípulos profesaron su fe en él ocultamente.

7. *A. la séptima hay que decir* La eficacia de las palabras sacramentales puede ser impedida por la intención del sacerdote. Y no puede decirse que sea superfluo pedir a Dios lo que sabemos que él realizará con absoluta certeza, de la misma manera que Cristo, según Jn 17,1.5, pidió su propia glorificación.

Sin embargo, no parece que el sacerdote ore ahí para que se realice la consagración, sino para que nos sea fructuosa, por lo que expresamente dice que *se haga para nosotros cuerpo y sangre.* Y esto es lo que, según San Agustín[54], significan las palabras anteriores: *Dígnate hacer que esta oblación sea bendita,* o sea, que *nosotros seamos bendecidos por ella,* esto es, por su gracia; *adscrita,* es decir, que por ella seamos inscritos en el cielo; *ratificada,* o sea, que seamos considerados como miembros de Cristo; *razonable,* a saber, que seamos despojados de la sensualidad bestial; *aceptable,* es decir, que nosotros, que nos desagradamos a nosotros mismos, seamos aceptables por ella al Hijo de Dios.

8. *A. la octava hay que decir.* Aunque este sacrificio sea preferible por sí mismo a todos los antiguos sacrificios, sin embargo los sacrificios de los antiguos fueron aceptísimos a Dios a causa de su devoción. Pide, pues, el sacerdote que este sacrificio sea acepto a Dios por la devoción de los que ofrecen, como fueron aceptos a Dios aquéllos.

9. *A la novena hay que decir:* El sacerdote no pide que las especies sacramentales sean transportadas al cielo, ni que lo sea el cuerpo real de Cristo, el cual nunca dejó de estar allí. Sino que pide esto para el cuerpo místico, significado en este sacramento, o sea, que el ángel asistente de los divinos misterios presente a Dios las oraciones del pueblo y del sacerdote, según aquello de Ap 8,4: *El humo del incienso subió de la mano del ángel con las oblaciones de sus santos.* El *altar del cielo* significa aquí o la misma Iglesia triunfante, a la que pedimos ser llevados, o el mismo Dios, del cual imploramos la participación, ya que de este altar se dice en Ex 20,26: *No subirás por las gradas a mi altar,* o sea, no admitirás grados en la Trinidad[55].

También se entiende por el ángel el mismo Cristo, que es *el ángel del gran consejo* (Is 9,6), quien une su cuerpo místico a Dios Padre y a la Iglesia triunfante.

Por todo esto, al sacrificio eucarístico también se le llama *misa* (enviada), porque el sacerdote *envía* preces a Dios a través del ángel, como el pueblo las envía a través del sacerdote. O porque Cristo es para nosotros la víctima *enviada.* De ahí que el diácono en los días festivos despida al pueblo diciendo: *Marchaos, ha sido enviada,* a saber, la hostia a Dios por el ángel para que sea acepta a Dios.

ARTICULO 5

¿Son oportunas las ceremonias que se hacen en la celebración de este sacramento?

Sent. 4 di2, expos. litt.

Objeciones por las que parece que las ceremonias que se hacen en la celebración de este sacramento son inoportunas.

54. Cf. PASCASIO, *De corp. et sang. Domini* c.12: ML 120,1312.

55. *Glossa inferí.*

1. Este sacramento pertenece al *Nuevo Testamento,* como consta por su propia forma. Ahora bien, en el *Nuevo Testamento* no se han de observar las ceremonias del *Antiguo Testamento,* a las cuales se remonta la ablución con agua que los sacerdotes y ministros practicaban cuando se acercaban a ofrecer. Se lee, efectivamente, en Ex 30,19-20: *Aarónj sus hijos se lavaron las manos y los pies al subir al altar.* Luego no es oportuno que el sacerdote se lave las manos durante la misa.

2. Aún más: en el mismo lugar (30,7) el Señor mandó que el sacerdote *quemase incienso de suave olor* sobre el altar que estaba delante del propiciatorio. Lo cual también pertenecía a las ceremonias del *Antiguo Testamento.* Luego no conviene que el sacerdote utilice en la misa el incienso.

3. Y también: las ceremonias que se hacen en los sacramentos de la Iglesia no deben repetirse. Luego el sacerdote no debe hacer tantas cruces sobre este sacramento.

4. Todavía más: dice el Apóstol en Heb 7,7: *Es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior.* Pero Cristo, que después de la consagración está presente en este sacramento, es muy superior al sacerdote. Luego es inadecuado que el sacerdote, después de la consagración, bendiga este sacramento con la señal de la cruz.

5. Más aún: en los sacramentos de la Iglesia no debe hacerse nada que parezca ridículo. Ahora bien, los gestos que el sacerdote hace en la misa, como extender los brazos, juntar las manos, plegar los dedos, inclinar el cuerpo, parecen ridículos. Luego no deben hacerse estas cosas en este sacramento.

6. Y también: parece ridículo también que el sacerdote se vuelva tantas veces hacia el pueblo y que otras tantas le salude. Luego no deberían hacerse estas cosas en la celebración de este sacramento.

7. Abundando más: el Apóstol en 1 Cor 1,13 juzga inconveniente que *Cristo esté dividido.* Pero después de la consagración Cristo está presente en este sacramento. Luego el sacerdote no debería fraccionar la hostia.

8. Todavía.más: las cosas que se hacen en este sacramento representan la pasión de Cristo. Pero en la pasión de Cristo su cuerpo fue abierto en los cinco lugares de las llagas. Luego el cuerpo de Cristo debería fraccionarse en cinco partes, y no en tres.

9. Aún más: en este sacramento el cuerpo de Cristo se consagra separado de la sangre. Luego no hay por qué mezclar una parte del cuerpo con la sangre.

10. Y también: de la misma manera que el cuerpo de Cristo se nos ofrece en este sacramento como comida, así también su sangre se nos ofrece como bebida. Pero en la celebración de la misa, después de la comunión con el cuerpo de Cristo, no se toma ningún otro alimento corporal. Luego no parece conveniente que el sacerdote, después de asumir la sangre de Cristo, beba vino no consagrado.

11. Y todavía más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero con respecto al cordero pascual, que fue figura de este sacramento, se manda que no permanezca de él nada para la mañana siguiente. Luego no es conveniente que se reserven las hostias consagradas y que no se asuman seguidamente.

12. Por último: el sacerdote habla en plural a los oyentes, como cuando dice: *El Señor esté con vosotros* y *demos gracias al Señor, nuestro Dios.* Pero parece inadecuado hablar en plural a uno solo, muy especialmente si es un menor. Luego no parece conveniente que el sacerdote celebre la misa en presencia de un solo ministro asistente.

Así pues, parece que en la celebración de este sacramento se hacen inconvenientemente algunas cosas.

En cambio está la costumbre de la Iglesia, que no puede equivocarse como instruida que está por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se declaró más arriba (q.60 a.6), para que la significación en los sacramentos sea perfecta debe realizarse de dos maneras: mediante las palabras y los hechos. Ahora bien, en la celebración de este sacramento, mediante las palabras se significan cosas pertenecientes: a la pasión de Cristo, representada en él; al cuerpo místico, significado en él; o al uso de este sacramento, que debe hacerse con devoción y respeto. Y, por eso, en la celebración de este misterio algunas cosas se hacen: para representar la pasión de Cristo, o para indicar las disposiciones del cuerpo místico, o para fomentar la devoción y el respeto en el uso de este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** En la celebración de la misa se hace el lavatorio de las manos por respeto hacia el sacramento. Y esto por dos motivos. Primero, porque no solemos tocar ciertas cosas preciosas sin lavarnos antes las

manos. De tal manera que sería indecoroso que alguien se acercase a tan gran sacramento con las manos sucias, aun en el sentido corporal de la palabra.

Segundo, por el significado de este rito. Porque, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[56], la ablución de las extremidades significa la limpieza aun de los pecados más leves, conforme al texto de Jn 13,10: *Quien ja está limpio no necesita lavarse más que los pies.* Y esta limpieza se requiere en quien se acerca a este sacramento. Y esto es lo que significa la confesión que se hace antes del introito de la misa. De la misma manera que esto es lo que significaba la ablución de los sacerdotes de la antigua ley, como hace notar Dionisio en el mismo lugar.

Pero la Iglesia no mantiene este rito como una ceremonia prescrita por la antigua ley, sino como una ceremonia instituida por ella, muy adecuada a sí misma. Por eso no se observa del mismo modo que entonces. De hecho, se omite la ablución de los pies, y se hace sólo la ablución de las manos, que es más rápida, y es suficiente para significar la perfecta limpieza. Porque, siendo la mano *el órgano de los órganos,* como se dice en III *DeAnimaz*[1], todas las obras son atribuidas a las manos. Por eso se dice en Sal 25,6: *Lavaré mis manos entre los inocentes.*

2. *A la segunda hay que decir* No utilizamos la incensación como una ceremonia prescrita por la antigua ley, sino como un rito establecido por la Iglesia, por lo que no la usamos como se utilizaba en la antigua ley.

Esta incensación tiene dos finalidades. Primera, fomentar el respeto hacia este sacramento: ya que sirve para eliminar con un perfume agradable los malos olores que podrían existir en el lugar, provocando el desagrado.

Segunda, representar el efecto de la gracia, de la cual, como de buen olor, Cristo estaba lleno, según aquello del Gen 27,27: *He aquí que el olor de mi hijo es como el olor de un campo florido.* Un olor que de Cristo se comunica a los fieles por el oficio de sus ministros, según las palabras de 2 Cor 2,14: *Por nuestro medio difunde en todas partes el olor de su conocimiento.* De ahí que en todas partes, una vez incensado el altar, que representa a Cristo, son incensados todos los demás por orden.

3. *A. la tercera hay que dedr:* El sacerdote hace la señal de la cruz en la celebración de la misa para representar la pasión de Cristo, que terminó en la cruz. Ahora bien, la pasión de Cristo fue desarrollándose como a través de etapas. La primera, efectivamente, fue la entrega de Cristo, que fue hecha por Dios, por Judas y por los judíos. Esto es lo que se significa con el triple signo de la cruz al decir las palabras: *Estos dones, estas ofrendas, estos santos e inmaculados sacrificios.*

La segunda etapa fue la venta de Cristo. Pero fue vendido por los sacerdotes, por los escribas y por los fariseos. Para significar lo cual se repite de nuevo la triple señal de la cruz a las palabras: *bendita, adscrita, ratificada.* Estos tres signos pueden significar también el precio de la venta, o sea, treinta monedas. Y se añade una doble señal de la cruz a las palabras: *j que se convierta para nosotros en cuerpo y sangre,* para designar la persona de Judas que le vendió, y la persona de Cristo que fue el vendido.

La tercera etapa fue el anuncio de la pasión de Cristo, hecho en la cena. Para designar el cual se hacen por tercera vez dos cruces, una en la consagración del cuerpo, y otra en la consagración de la sangre, cuando en ambos casos se dice: *bendijo.*

La cuarta etapa fue la misma pasión de Cristo. Y aquí, para representar las cinco llagas, se hace por cuarta vez una quíntuple señal de la cruz al pronunciar las palabras: *hostia pura, hostia santa, hostia inmaculada, pan santo de vida eterna y cáliz de eterna salvación.*

En la quinta etapa se representa la extensión del cuerpo de Cristo sobre la cruz, la efusión de su sangre y el fruto de la pasión por la triple señal de la cruz que se hace al decir: *que cuantos tomemos el cuerpo y la sangre seamos llenos de toda bendición.*

En la sexta etapa se representa la triple oración que hizo en la cruz: una por los que le perseguían, cuando dijo: *Padre, perdónalos.* La segunda, por la liberación de su propia muerte, cuando dijo: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* La tercera, para conseguir la gloria, con la invocación: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.* Y para significar esta triple oración se hace tres veces la señal de la cruz al decir las palabras: *santificas, vivificas, bendices,* etc.

En la séptima etapa se representan las tres horas que pendió de la cruz, o sea, desde las doce del mediodía hasta las tres

56. P.3 § 10: MG 3,440. 57. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 432al): S. TH., lect.13.

de la tarde. Y para significar estas horas se hace la señal de la cru2 con las palabras: *Por El, con El y en El.*

A la octava etapa corresponde la separación del alma y del cuerpo, significada por las dos cruces siguientes, hechas fuera del cálÍ2.

En la novena etapa se representa la resurrección al tercer día por las tres cruces que se hacen a las palabras: *La paz del Señor esté siempre con vosotros.*

Pero puede decirse más brevemente que la consagración de este sacramento, la aceptación del sacrificio y el fruto de éste proceden de la eficacia de la cruz de Cristo. Por eso, dondequiera que se hace mención de alguna de estas cosas, el sacerdote hace una cruz.

4. *A la cuarta hay que decir* Después de la consagración, el sacerdote no hace la señal de la cruz para bendecir ni para consagrar, sino sólo para conmemorar la eficacia de la cruz y las circunstancias de la pasión de Cristo, como consta de lo dicho (ad 3).

5. *A. la quinta hay que decir:* Lo que hace el sacerdote en la misa no son gestos ridículos, porque lo hace para representar algo. La extensión de los brazos, efectivamente, después de la consagración, es para significar la extensión de los brazos de Cristo en la cruz.

Cuando eleva las manos para orar quiere significar que su oración por el pueblo se dirige a Dios, según las palabras de Lam 3,41: *Elevemos nuestro corazón y nuestras manos a Dios que está en el cielo.* Y en Ex 17,11 se dice que *cuando Moisés elevaba las manos Israel vencía.*

El hecho de que algunas veces junte las manos y se incline en oración suplicante y humilde, significa la humildad y la paciencia con que Cristo aceptó la pasión.

Y el hecho de juntar, después de la consagración, los dedos pulgar e índice, con los que había tocado el cuerpo de Cristo consagrado, es para que no se desprendan de ellos las partículas que podían habérseles adherido. Esto entra dentro del respeto debido al sacramento.

6. *A. la sexta hay que decir* Las cinco veces que el sacerdote se vuelve hacia el pueblo son para indicar que el Señor se manifestó cinco veces el día de la Resurrección, como se ha dicho en el tratado de la resurrección de Cristo (q.55 a.3 obj.3).

Saluda siete veces al pueblo, o sea, cinco volviéndose hacia él, y dos sin volverse: antes de comenzar el prefacio cuando dice: *El Señor esté con vosotros,* y cuando dice: *La paz del Señor esté siempre con vosotros,* para designar los siete dones del Espíritu Santo.

El obispo, sin embargo, cuando celebra en las fiestas, en el primer saludo dice: *La paz sea con vosotros,* como dijo el Señor después de la resurrección (Le 24,36), porque es el obispo quien representa principalmente su persona.

7. *A la séptima hay que decir:* La fracción de la hostia significa tres cosas. Primera, la división sufrida por el cuerpo de Cristo en su pasión. Segunda, la división del cuerpo místico en varios estados. Tercera, la distribución de las gracias derivadas de la pasión de Cristo, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[58]. De donde se deduce que tal fracción no implica ninguna división de Cristo.

8. *A la octava hay que decir* Como dice el papa Sergio[59], cuyas palabras se encuentran en *Decretis, De Consecr.* dist.II can.22[60]: *El cuerpo del Señor puede encontrarse en tres condiciones. La parte de la hostia introducida en el cáliz significa el cuerpo del Señor ya resucitado,* o sea, el mismo Cristo, la Santísima Virgen y los santos que estén ya en la gloria con su cuerpo. *La parte comida significa el cuerpo peregrino todavía sobre la tierra,* o sea, que los que viven en la tierra se unen mediante el sacramento, y son triturados por el sufrimiento, como el pan es masticado por los dientes. *La parte que permanece en el altar hasta el final de la misa significa el cuerpo de Cristo yacente en el sepulcro, porque hasta el final de los tiempos los cuerpos de los santos estarán en el sepulcro,* mientras que sus almas estarán en el purgatorio o en el cielo. Este último rito, sin embargo, de reservar una parte de la hostia hasta el fin de la misa ya no se observa. No obstante, permanece el significado de las tres partes. Y algunos[61] lo han expresado poéticamente diciendo: *La hostia se divide en partes: la mojada designa a los plenamente bienaventurados, la seca a los vivientes, y la reservada a los sepultados.*

58. P.3 § 13: MG 3,444. 59. Cf. AMALARIO, *De ecclesiast. offic.* 1.3 c.35: ML 195,1154. 60. GRACIANO, l.c., can.22 *Triforme est.* 61. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Seat.* 1.4 d.13; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.12 p.l a.3 q.3.

Otros[62], sin embargo, dan la explicación de que la parte introducida en el cáliz significa a los que viven en este mundo. La parte reservada fuera del cáliz significa a los que son plenamente bienaventurados con su alma y con su cuerpo, y la parte comida significa a los demás.

9. *A. la novena hay que decir:* El cáliz puede tener un doble significado. Primero, la pasión misma, representada en este sacramento. Y en conformidad con este significado, la parte echada en el cáliz significa a aquellos que todavía participan en los sufrimientos de Cristo.

Segundo, puede significar también la fruición beatifica, prefigurada también en este sacramento. En cuyo caso, la parte de la hostia echada en el cáliz significa a aquellos que con su cuerpo disfrutan ya plenamente de la bienaventuranza.

Hay que advertir que la parte introducida en el cáliz no puede darse al pueblo en el caso de que falten formas para comulgar, ya que *pan mojado* no lo dio Cristo más que a Judas, el traidor (Jn 13,20).

10. *A la décima hay que decir:* Puesto que el vino es un líquido, tiene alguna capacidad de limpiar. Y, por eso, se toma después de la comunión eucarística para limpiar la boca, de tal modo que no quede ningún fragmento, como exige el respeto debido a este sacramento. Por eso se dice en *Extra: De Celebrat. Miss., cap.5, ex parte*[63]*: El sacerdote debe lavarse la boca con vino después de haber asumido las especies eucarísticas, a no ser que en el mismo día tenga que celebrar otra misa, en cuyo caso el vino de la ablución se lo impediría.* Por el mismo motivo se lava con vino los dedos con los cuales ha.bía tocado el cuerpo de Cristo.

11. *A. la undécima hay que decir:* La realidad debe corresponder a la figura en algún punto. Y, por eso, no se debe reservar para el día siguiente ninguna parte de la hostia consagrada con la que comulgan el sacerdote, los ministros y el pueblo. De ahí la disposición del papa Clemente[64], referida en *De Consecr.* dist.II can.23[65]: *Ofrézcanse en el altar tantas hostias cuantas sean suficientes para comulgar el pueblo. Y si sobran, no se reserven para el día siguiente, sino que, con temor y temblor, sean consumidas por el celo de los clérigos.*

Pero, puesto que este sacramento se ha de tomar todos los días, y el cordero pascual no, es menester reservar algunas hostias consagradas para los enfermos. Por eso, en la misma distinción, *can.93*[66], se lee: *El presbítero tenga siempre pronta la eucaristía, de modo que, cuando alguien caiga enfermo, seguidamente comulgue, no sea que muera sin comunión.*

12. *A. la duodécima hay que decir:* En la celebración solemne de la misa deben estar presentes varias personas. Por lo que el papa Sotero[67], como se refiere en *De Consecr.* dist.I can.61[68], dice: *Se ha establecido que ningún presbítero celebre la misa sin dos personas que le respondan, siendo él el tercero. Porque al decir él en plural: «El Señor esté con vosotros», y en la secreta: «Orad, hermanos...»,* es *evidentemente oportuno que tenga una respuesta.* De ahí que en el mismo lugar[69] se establezca que el obispo celebre la misa en presencia de muchos.

En las misas privadas, sin embargo, basta la presencia de un solo ministro que representa a todo el pueblo católico, en cuyo nombre responde en plural al sacerdote.

ARTICULO 6

¿Puede ponerse remedio a los defectos que ocurren en la celebración de este sacramento observando las leyes de la Iglesia?

Sent. 4 d.11, expos. litt.; d.13, expos. litt.

Objeciones por las que parece que no puede ponerse remedio a los defectos que ocurren en este sacramento observando las leyes de la Iglesia.

1. Algunas veces sucede que un sacerdote, antes o después de la consagración, muere, o enloquece, o es aquejado de alguna otra enfermedad, de tal manera que no puede asumir el sacramento ni terminar la misa. Luego parece que no puede cumplir lo establecido por la Iglesia, según lo cual el sacerdote que consagra tiene que comulgar su sacrificio.

2. Aún más: alguna vez acontece que el sacerdote, antes o después de la consagración, recuerda que ha comido o bebido algo, o que está en pecado mortal, o exco-

62. GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* 1.4 tr. de Eucharistia c. *De fract. formae* q.3. 63. *Decretal. Greg. IX* 1.3 tit.41 c.5 *Ex parte vestra.* 64. PS.CLEMENTE, ep. decretal.2 *Ad Jac.;* cf. ISIDORO MERCATOR, *Decretal. Collectio:* ML 130,38. 65. GRACIANO, l.c., can.23 *Tribus gradibus.* 66. Ib., c.93 *Presbyter Eucharistiam.* 67. Cf. MANSI 1,692. 68. GRACIANO, l.c., d.l can.61 *Hoc quoque..* 69. Ib., c.59 *Episcopus Deo.*

mulgado, cosas de las que antes no se acordaba. Luego es inevitable que quien está en esta situación peque mortalmente, porque actuará contra lo establecido por la Iglesia, tanto si comulga como si no comulga.

3. Y también: sucede algunas veces que, después de la consagración, cae en el cáliz una mosca, una araña, o algún animal venenoso; o viene a saber el sacerdote que en el cáliz han echado veneno para matarlo. En cuyo caso, si comulga parece que peca mortalmente: o porque se mata, o porque tienta a Dios. E, igualmente, si no comulga, peca por contravenir lo establecido por la Iglesia. Luego en esta situación el sacerdote queda perplejo y sometido a la necesidad de pecar. Lo cual es inadmisible.

4. Todavía más: puede acontecer que por negligencia del ministro no se eche agua en el cáliz, o ni agua ni vino, de lo cual se da cuenta después el sacerdote. Luego en este caso queda perplejo el sacerdote, tanto si asume el cuerpo sin la sangre, haciendo así un sacrificio imperfecto, como si no asume el cuerpo ni la sangre.

5. Abundando más: sucede algunas veces que el sacerdote no se acuerda si ha dicho las palabras de la consagración u otras palabras prescritas en la celebración de este sacramento. En cuyo caso parece que peca, tanto si repite sobre la misma materia las palabras que tal vez había dicho ya como si comulga con el pan y el vino no consagrados, como si estuvieran consagrados.

6. Más aún: sucede alguna vez que, a causa del frío, al sacerdote se le cae de las manos la hostia en el cáliz antes o después de la fracción. En cuyo caso ya no puede cumplir con el rito de la Iglesia sobre la fracción o sobre la norma de introducir en el cáliz una tercera parte solamente.

7. Por último: alguna vez acontece que por negligencia del sacerdote se derrama la sangre de Cristo, o que el sacerdote vomita el sacramento después de la comunión; o que las hostias llevan consagradas tanto tiempo que se pudren; o que han sido roídas por los ratones; o que se echan a perder por cualquier causa. En estos casos no parece que se pueda tributar a este sacramento el debido respeto que prescriben las normas de la Iglesia. No parece, pues, que pueda ponerse remedio a estos defectos o peligros si se cumplen las normas de la Iglesia.

En cambio, ni Dios ni la Iglesia nos mandan lo imposible.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos maneras de salir al paso de los posibles peligros o defectos en la celebración de este sacramento. Una, previniéndoles para que no ocurran. Otra, después de ocurridos, tratar de enmendarlos poniendo remedio, o, al menos, haciendo la debida penitencia quien obró con negligencia hacia este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Si al sacerdote le sobreviene la muerte o una enfermedad grave después de la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor, no es necesario que otro le supla.

Pero si la cosa sucede después de comenzar la consagración, por ejemplo después de consagrar el cuerpo y antes de consagrar la sangre, o después de la consagración de ambos, la celebración de la misa debe ser terminada por otro. Por eso se dice en un *Concilio de Toledo*[70], referido en *Decretis* VII q.l cap. 16 *Nibi/*[71]*: Hemos juagado conveniente que cuando los sacerdotes consagran los santos misterios en la celebración de la misa, si les sobreviene una enfermedad tan grave que no pueden terminar el misterio que habían comentado, le sea permitido al obispo o a otro sacerdote proseguir el oficio comentado, ya que para completar los misterios iniciados no se necesita más que la bendición del sacerdote que los comentó o la del que sigue, pues no pueden considerarse perfectos si no se han completado según el orden estableado. En efecto, puesto que todos somos una sola cosa en Cristo, ningún impedimento constituye la diversidad de personas donde la identidad de la fe garantida la eficacia del mismo efecto. Póngase vigilancia, no obstante, para que lo que aconseja la debilidad de la naturale°za no se convierta en comportamiento cotidiano. Que ningún ministro o sacerdote deje inacabados los oficios comentaos si la gravedad de las molestias no es patente. Y si alguno tiene la audacia temeraria de no terminarlos, recibirá la sentencia de excomunión.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se presenta una dificultad hay que optar siempre por lo que entraña menos peligro. Pues bien, lo más peligroso para este sacramento es lo que atenta a su misma realización, porque esto es un enorme sacrilegio. Pero es menos peligroso lo que se refiere a las

70. VII, año 646, can.2. 71. GRACIANO, Le., p.2 c.7 q.l can.16 *Nihil contra ordinis.*

disposiciones de quien lo toma. Por tanto, si el sacerdote se acuerda, después de la consagración, de que ha comido o bebido algo, debe completar el sacrificio y asumir el sacramento. Igualmente, si se acuerda de que ha cometido un pecado, debe arrepentirse con propósito de confesar y satisfacer, de tal manera que asuma el sacramento no indigna, sino fructuosamente. Y la misma razón vale para el caso de acordarse de que está excomulgado. Debe proponerse pedir la absolución. Y así le absolverá el invisible Pontífice, Jesucristo, para este acto de acabar los divinos misterios.

Pero si se acuerda de estas cosas antes de la consagración, pienso que es más seguro, sobre todo en el caso de haber comido y en el de la excomunión, que deje empezada la misa, a no ser que se prevea un grave escándalo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Si cayese una mosca o una araña en el cáliz antes de la consagración, o se da cuenta de que le han echado veneno, debe tirar el vino y, una vez limpiado el cáliz, echar otro vino para consagrarlo. Pero si alguno de estos animales cae en el cáliz después de la consagración, debe cogérsele con cuidado, lavarle bien, quemarlo y echar en el sumidero las cenizas y el líquido de la ablución.

Y si se da cuenta de que el vino consagrado tiene veneno, no debe asumirlo ni dárselo a nadie para que el cáliz de vida no se convierta en instrumento de muerte, sino que debe depositarlo en un vaso adecuado al efecto y conservarlo con la reserva. Y para que el sacramento no quede inacabado, debe echar vino en el cáliz y, comenzando de nuevo a partir de la consagración de la sangre, terminar el sacrificio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si el sacerdote se da cuenta antes de la consagración de la sangre y después de la consagración del cuerpo de que el cáliz no tiene agua o vino, debe echarlo inmediatamente y consagrar. Pero si se da cuenta de que falta el agua después de las palabras de la consagración, debe continuar, porque la adición de agua, como se ha dicho ya (q.74 a.7), no es indispensable para la realización del sacramento. Debe, sin embargo, ser castigado aquel por cuya negligencia sucedió esto. Pero de ningún modo debe añadirse agua al vino ya consagrado, pues se seguiría, como se ha dicho antes (q.77 a.8), la parcial destrucción del sacramento.

Pero si advierte después de las palabras de la consagración que el cáliz no tenía vino, y se da cuenta de ello antes de asumir el cuerpo, debe tirar el agua que hubiere en él, echar vino con agua y comenzar a partir de las palabras de la consagración de la sangre. Mas si se da cuenta después de haber asumido el cuerpo, debe tomar otra hostia y consagrarla de nuevo con la sangre. Digo esto porque, si dijera solamente las palabras de la consagración de la sangre, no observaría el orden establecido en la consagración. Y, como dice el citado *Concilio Toledano*[12]*: No debe considerarse perfecto el sacrificio si no se realiza según el orden establecido.* Pero si comenzase por la consagración de la sangre y continuase con las palabras que siguen, éstas no serían adecuadas por no estar allí la hostia consagrada, ya que con esas palabras se dicen y se hacen cosas concernientes no solamente a la sangre, sino también al cuerpo. Y debe, finalmente, asumir de nuevo la hostia consagrada y la sangre, aunque hubiese bebido el agua que había en el cáliz, porque el precepto de la perfección del sacramento es más importante que el del ayuno eucarístico, como se acaba de decir (ad 2).

5. *A. la quinta hay que decir:* Aunque el sacerdote no recuerde si ha dicho todo lo que tenía que decir, no debe perturbarse por eso. Porque quien dice muchas cosas no puede recordar todo lo que dice, a no ser que mientras habla se dé cuenta de que una cosa ya la ha dicho. Es así como una cosa se hace objeto de recuerdo. Por eso, cuando uno piensa detenidamente en lo que dice, pero no en las palabras que dice, después no recuerda bien si lo ha dicho. De hecho, una cosa es objeto de la memoria en cuanto se la toma como cosa pasada, según se dice en el libro *De Memoria*[73].

Pero si al sacerdote le parece probable que ha omitido alguna cosa, y esta cosa no es indispensable al sacramento, no creo que por esto deba repetir, alterando así el orden del sacrificio, sino que debe proseguir. Ahora bien, si está cierto de que ha omitido una cosa que es indispensable en el sacramento, puesto que la forma es tan indispensable como la materia, debe precederse como acabamos de ver (ad 4) a propósito de la falta de materia, o sea, debe comenzar a

72. Cf. nota 70. 73. ARISTÓTELES, c.l (Bic 449b24): S. TH., lect.1.

partir de la forma de la consagración, y repetir por orden todo lo demás para no alterar el orden del sacrificio.

6. *Ala sexta hay que decir:* La fracción de la hostia consagrada y la introducción de una de sus partes en el cáliz se refieren al cuerpo místico, de la misma manera que la mezcla del agua con el vino significa al pueblo. Y, por eso, la omisión de estas cosas no hace que quede incompleto el sacrificio, de tal manera que por eso sea necesario repetir nada en la consagración de este sacramento.

7. *A. la séptima hay que decir:* En *De Consecr.* dist.II[74], tomado de un texto del papa Pío 1[75], se dice: *Si por negligencia se cayesen algunas gotas de sangre sobre la tarima, lámase la parte afectada con la lengua, y ráspese la tabla. Pero si no hubiese tarima, ráspese el suelo, quémense esas raspaduras y deposítense las cenizas debajo del altar. Y que el sacerdote haga penitencia cuarenta días. Si cayera alguna gota sobre el altar, que el ministro la absorba. Y que haga penitencia por tres días. Si al caer sobre el primer mantel cala hasta el segundo, hará penitencia cuatro días. Si calase hasta el tercero, haga penitencia nueve días. Y si llegase hasta el cuarto mantel, haga penitencia cuarenta días. Las manteles sobre los que cayeron las gotas de vino, que los lave el ministro tres veces poniendo el cáliz debajo, y recójase el agua de la ablución y guárdese junto al altar.* También podría el ministro beberse esta agua, a no ser que la repugnancia le ponga en peligro de devolverla. Algunos, además, cortan la parte manchada de los manteles y la queman y depositan las cenizas bajo el altar o en el sumidero.

En el mismo lugar[76] se añaden las normas tomadas de un *Pontifical*[11] del presbítero San Beda: *Si uno por embriague*[1]*z o intemperancia vomita la eucaristía, que haga penitencia cuarenta días. Si es clérigo, monje, diácono o presbítero, sesenta días. Y si es obispo, noventa. Pero si uno la vomita por enfermedad, que haga penitencia durante siete días.*

Y en la misma distinción[78] se aducen las prescripciones de un *Concilio de Orleans*[1]*z: Quien no custodiase bien el sacramento y dejase que lo comiesen los ratones o algún otro animal en la iglesia, que haga penitencia cuarenta días. Quien lo deje perder en la iglesia, o se deje caer una parte que no se encuentra después, haga treinta días de penitencia.* Y la misma penitencia parece que merece el sacerdote por cuya negligencia llegasen a pudrirse las hostias consagradas.

En esos días de penitencia, el penitente tiene que ayunar y abstenerse de la comunión. Pero, teniendo en cuenta las circunstancias de la persona y de su quehacer, puede disminuirse o aumentarse dicha penitencia.

Téngase en cuenta, sin embargo, que dondequiera que se encuentren especies sacramentales en buen estado, han de ser conservadas respetuosamente o también asumidas, porque mientras permanecen las especies, el cuerpo de Cristo está presente en ellas, como se ha dicho ya[80]. Las cosas en que se encuentren las especies han de ser quemadas, si es factible, depositando las cenizas en el sumideros, como hemos dicho con ocasión de las raspaduras de la tarima.

74. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.27 *Si per negligentiam.* 75. Cf. TEODORO, *Penitentiale* c.51: ML 99,950. 76. GRACIANO, Le., can.28 *Si quisper ebríetatem.* 77. De remediis pecc. c. *De ebríetate:* ML 94,573. 78. GRACIANO, l.c, can.94 *Qui bene.* 79. Cf. TEODORO, o.c., c.55: ML 99,951. 80. Q.76 a.6 ad 3; q.77 a.4.5.

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Los sacramentos son ayuda para el hombre en su condición histórica, y el hombre sufre muchas deficiencias espirituales; a la necesidad de curación responde el sacramento de la penitencia (q.65 a.l c.). La reflexión teológica de Santo Tomás llega precedida por una larga historia y sus aportaciones deben ser ambientadas en la orientación actual de la Iglesia y de la teología.

La experiencia del pecado entre los ya bautizados exige «una segunda penitencia» *(Pastor de Hermas).* Y pronto se organiza la penitencia canónica *(exomologesis)* como un proceso de conversión que públicamente se vive y celebra en la comunidad cristiana. Cuando se cometen algunos delitos especialmente graves como asesinato, apostasía y homicidio voluntario, los pecadores son echados fuera de la comunidad («ex-comulgados»); durante un tiempo practican la penitencia, y finalmente son admitidos de nuevo a la comunidad por el obispo.

A partir del siglo Vil se introduce la penitencia privada, que se celebra un poco al margen de la comunidad cristiana. Escuchada la confesión de los pecados, el sacerdote imponía la penitencia incluso ya tarifada en los «libros penitenciales». Una vez cumplida la penitencia, el pecador era reconciliado privadamente.

En la Edad Media ya se ha impuesto la penitencia privada: contrición, confesión de los pecados, absolución y satisfacción; por otra parte, la penitencia es reconocida como uno de los siete sacramentos. Así, los teólogos medievales tienen dos preocupaciones: superar la penitencia «tarifada», insistiendo en la responsabilidad personal, y elaborar la teología de este sacramento. Destacando que la penitencia es virtud y que la contrición es lo decisivo en este sacramento, Santo Tomás quiere insistir en la conversión personalizada.

Pero hay un interrogante de fondo: ¿qué alcance tiene ese arrepentimiento personal para conseguir el perdón? Mientras unos lo reducían a mera disposición para conseguir el perdón que Dios ofrecía en la absolución sacramental, otros veían en el arrepentimiento la causa única del perdón que la absolución sacramental declaraba concedido. Santo Tomás afirma que los actos del penitente son materia del sacramento; pero necesitan de la absolución sacramental, la forma gracias a la cual se constituye en signo eficaz de perdón y de gracia.

La doctrina de Santo Tomás ha tenido gran influencia en los concilios de Florencia y de Trento. La necesidad de conversión personalizada, los actos del penitente como integrantes del signo sacramental y la absolución donde se ofrece el perdón gratuito de Dios en Cristo y en la Iglesia, son valores permanentes en la celebración de este sacramento. Pero deben ser proyectados en la orientación actual de la Iglesia que destaca la conversión como un proceso y la dimensión comunitaria no sólo del pecado, sino también del perdón.

CUESTIÓN 84

El sacramento de la penitencia

Consecuentemente con lo dicho (q.66, introd.), vamos a estudiar ahora el sacramento de la penitencia. Este estudio tratará en primer lugar de la penitencia en sí misma (q.84-85). Segundo, de sus efectos (q.86-89). Tercero, de sus partes (q.90). Cuarto, de los que reciben este sacramento (véase *Suppl.* q.16). Quinto, del poder de quienes la administran (ib., q.17). Sexto, del rito solemne de ese sacramento (ib., q.28).

Acerca de lo primero se formulan dos cuestiones. Primera, la penitencia en cuanto sacramento (q.84). Segunda, la penitencia como virtud (q.85).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es sacramento la penitencia?—2. ¿Cuál es la materia de este sacramento?—3. ¿Cuál es su forma?—4. ¿Se requiere en este sacramento la imposición de las manos?—5. ¿Es indispensable este sacramento para la salvación?—6. ¿Qué relación tiene este sacramento con los otros?—7. Su institución.—8. ¿Cuánto debe durar?—9. Si la penitencia ha de ser continua.—10. ¿Puede reiterarse?

ARTICULO 1

¿Es sacramento la penitencia?

Supra q.65 a.l; *Sent.* 4 d.14 q.l a.l q."l; d.22 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la penitencia no es un sacramento.

1. Dice San Gregorio \ referido en *Decretis* I q.l [2]: *Los sacramentos son: El bautismo, la confirmación, el cuerpoj la sangre de Cristo. A éstos se les llama sacramentos porque, bajo el velo de cosas corporales, la divina virtud opera secretamente nuestra salvación.* Ahora bien, esto no acontece en la penitencia, porque en ella no se utilizan cosas corporales, bajo las cuales la divina virtud nos comunique la salvación. Luego la penitencia no es sacramento.

2. Aún más: los sacramentos de la Iglesia son administrados por los ministros de Cristo, según las palabras de 1 Cor 4,1: *Es prenso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristoy dispensadores de los misterios de Dios.* Pero la penitencia no es administrada por los ministros de Cristo, sino que es inspirada interiormente por Dios a los hombres, conforme a lo que se dice en Jer 31,19: *Después que me convertiste hice penitencia.* Luego parece que la penitencia no es sacramento.

3. Y también: como hemos visto ya (q. 66-83), en los sacramentos hay una cosa que es *sacramentum tantum*, otra que es *res et sacramentum*, y una tercera que es *res tantum* [3], según consta en esos lugares (q.66 a.l, q.73 a.l ad 3). Pero estas cosas no se encuentran en la penitencia. Luego la penitencia no es sacramento.

En cambio de la misma manera que el bautismo es administrado para la purificación del pecado, así también la penitencia, por lo que Pedro dijo a Simón Mago, según Act 8,22: *Haz penitencia de esta maldad.* Pero el bautismo es sacramento, como se dijo más arriba (q.65 a.l). Luego, por la misma razón, la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como expone San Gregorio [4], *el sacramento consiste en una ceremonia realizada de tal manera que recibimos simbólicamente lo que hemos de recibir santamente.* Ahora bien, es claro que, en la penitencia, la ceremonia se realiza de tal manera que siempre significa algo santo, tanto por parte del penitente como por parte del sacerdote que absuelve. Porque el pecador penitente muestra con sus actos y sus obras que su corazón se aparta del pecado. E, igualmente, el sacerdote con las cosas que hace y dice al penitente significa que Dios perdona ese pecado. Luego es claro que la penitencia

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.6 c.19: ML 82,255. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.l q.l can.84 *Multi saecularium.* 3. Respetamos, por clásica, esta terminología. 4. Cf. nota 1.

que se practica en la Iglesia es un sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Con el nombre de cosas materiales se entienden también en sentido amplio los actos exteriores sensibles, que en este sacramento vienen a ser como el agua en el bautismo o como el crisma en la confirmación. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que en los sacramentos, en que se confiere una gracia superior a toda capacidad del acto humano, se utiliza una materia corporal externa. Como sucede en el bautismo, donde se obtiene la plena remisión de los pecados en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena; y en la confirmación, donde se da la plenitud del Espíritu Santo; y en la unción de los enfermos, donde se confiere la salud espiritual perfecta, proveniente de la virtud de Cristo, como de principio extrínseco. De donde resulta que si en estos sacramentos se dan los actos humanos, éstos no pertenecen a la materia esencial del sacramento, sino que intervienen en él como disposiciones para recibirlo. Pero en los sacramentos que producen un efecto correspondiente a los actos humanos, estos actos humanos sensibles hacen las veces de la materia, como sucede en la penitencia y en el matrimonio. Por otra parte, también en lo que se refiere a las medicinas corporales, unas consisten en remedios externos a la misma enfermedad, como los emplastos y las pociones, y otras consisten en los actos de los mismos enfermos, como son los ejercicios físicos ".

2. *A. la segunda hay que decir:* En los sacramentos que tienen como materia algo corporal, es menester que esa materia sea aplicada por el ministro de la Iglesia, que hace las veces de la persona de Cristo, para indicar que la excelencia de la virtud que opera en el sacramento proviene de Cristo. Pero en el sacramento de la penitencia, como acabamos de ver (ad 1), la materia está constituida por actos humanos que provienen de una inspiración interna. Por eso, la materia no es suministrada por el ministro, sino por Dios, que actúa interiormente. Pero el ministro, al absolver al penitente, da al sacramento la estructura completa[h].

3. *A la tercera hay que decir:* También en la penitencia hay algo que es *sacramentum tantum,* es decir, los actos externos tanto del penitente como del sacerdote que le absuelve. La *res et sacramentum* es la penitencia interior del penitente. Y la *res tantum,* y no el *sacramentum,* es la remisión del pecado. De estas tres cosas, la primera, tomada en su totalidad, es causa de la segunda, y la primera y la segunda son causa de la tercera'.

ARTICULO 2

¿Son los pecados la materia propia de este sacramento?

Infraq.90 a.l ad 3

Objeciones por las que parece que los pecados no son la materia propia de este sacramento.

1. En los otros sacramentos la materia queda santificada por ciertas palabras, y, una vez santificada, produce el efecto sacramental. Ahora bien, los pecados no pueden ser santificados, por ser contrarios al efecto del sacramento, que es la gracia remisoria del pecado. Luego los pecados no son materia propia de este sacramento.

2. Aún más: dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[5]: *Nadie puede comentar una nueva vida si antes no hace penitencia de la vida del hombre viejo.* Pero a la vida del hombre viejo pertenecen no solamente los pecados, sino también las penalidades de la vida presente. Luego los pecados no son la materia propia de este sacramento.

3. Y también: el pecado puede ser original, mortal o venial. Pero el sacramento de la penitencia no está destinado contra el pecado original, que se borra con el bautis-

5. *Serm. adpopul.* serm.351 c.2: ML 39,1537.

a. En este sacramento la materia son los actos del penitente externamente manifestados; están «en lugar de la materia» *(quasi materia),* según el *Concilio de Trento* (DS 1673). En la q.90 a.l sol.3 se dice que los pecados son «materia remota» del sacramento.

b. Los sacramentos suponen la fe y son profesiones públicas de la misma. En este sacramento la profesión se concreta en la conversión «por inspiración interna»; ver también q.82 a.l; q.90 a.4 c.

c. Los actos del penitente son parte del símbolo sacramental y, consiguientemente, no meras disposiciones para recibir la gracia proveniente sólo de la absolución del sacerdote, sino también causa del perdón.

mo, ni tampoco contra el pecado venial, que queda perdonado con los golpes de pecho del pecador, con el agua bendita y cosas parecidas. Luego los pecados no son materia propia de este sacramento.

En cambio dice el Apóstol en 2 Cor 12,21: *No hiñeron penitencia por sus actos de impureza, de fornicación y de libertinaje.*

Solución. *Haj que decir:* Hay una doble materia, a saber, próxima y remota. La materia próxima, por ejemplo, de la estatua es el metal; y la remota, el agua. Ahora bien, acabamos de decir (a.l ad 1 y 2) que la materia próxima de este sacramento son los actos del penitente, los cuales tienen como materia los pecados, unos pecados de los que se arrepiente y se confiesa, y por los cuales satisface. De lo cual resulta que la materia remota de la penitencia son los pecados, no para conservarles, sino para detestarles y destruirles.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La dificultad se funda en la materia próxima del sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir:* La vida mortal del hombre viejo es objeto de penitencia, no en el aspecto de pena, sino por razón de la culpa a la que está ligada.

3. *A la tercera hay que decir:* En cierto modo, la penitencia tiene por objeto cualquier clase de pecados, aunque no del mismo modo. Porque la penitencia tiene por objeto propio y principal el pecado actual y mortal. Propio, porque propiamente nos arrepentimos de las cosas que hemos cometido voluntariamente. Principal, porque este sacramento ha sido instituido para borrar el pecado mortal.

De los pecados veniales, no obstante, también se hace penitencia en sentido propio, por haber sido cometidos por nuestra propia voluntad, pero este sacramento no se ha instituido principalmente contra estos pecados.

El pecado original, sin embargo, no es objeto de penitencia: no es objeto principal porque este sacramento no está destinado contra él, sino que es el bautismo, y tampoco es objeto propio, porque el pecado original no ha sido cometido por nuestra voluntad, a no ser en el sentido de que la voluntad de Adán es considerada como nuestra, según el modo de expresarse el Apóstol en Rom 5,12: *En quien todos hemos pecado.* Pero si tomamos la palabra *penitencia* en el sentido amplio de desatar cualquier cosa del pasado, entonces también podemos decir que existe una penitencia del pecado original. Y en este sentido habla San Agustín en su libro *De Poenitentia*[6 d].

ARTICULO 3

¿Son las palabras «Yo te absuelvo» la forma de este sacramento?'

Sent. 4 d.22 q.2 a.2 q.ª3; Opuse. *De Form. Absolut.* c.l

Objeciones por las que parece que las palabras *yo te absuelvo* no son la forma de este sacramento.

1. Las formas de los sacramentos se obtienen de la institución de Cristo y de la praxis de la Iglesia. Pero en ninguna parte se nos dice que Cristo haya instituido esta forma. Ni tampoco vemos que sea de uso común, ya que en algunas absoluciones que se dan públicamente en la Iglesia, como es la que se da a la hora de Prima, a las Completas y en el Jueves Santo, el que absuelve no utiliza la fórmula indicativa diciendo: *Yo te absuelvo,* sino la deprecativa: *Dios omnipotente tenga misericordia de vosotros* o *Dios omnipotente os absuelva.* Luego la forma de este sacramento no esj/o *te absuelvo.*

2. Aún más: dice el papa San León[7]: *No puede obtenerse el perdón de Dios más que a través de las súplicas del sacerdote.* Pero aquí se habla del perdón de Dios que se otorga a los penitentes. Luego la forma de este sacramento debe ser deprecativa.

3. Y también: es lo mismo absolver de un pecado que perdonar un pecado. Ahora

6. Ib. 7. *Epist.* 108 *Ad Theodorum* c.2: ML 54,1011.

d. La distinción entre pecados «de muerte» y pecados «no de muerto) ya está en los escritos apostólicos: 1 Jn 5,16-17; Heb 6,4-6; Sant 3,2; Mt 12,31-32.

e. Es un resumen del opuse. *De forma absolutionis* (a. 1269). Algunos teólogos medievales sólo concedían a la absolución un valor deprecativo para que Dios directamente perdone (dif.2, 3 y 5). Apoyado en la teoría filosófica según la cual la perfección viene de la forma y manteniendo que la forma de este sacramento es la absolución del sacerdote (a.l sol.2), Santo Tomás afirma la eficacia instrumental de la misma (sol.3).

bien, como escribe San Agustín[8] en *Super lo.: Sólo Dios perdona el pecado, porque sólo él también purifica interiormente del pecado.* Luego parece que solamente Dios absuelve del pecado. No debe, por tanto, decir el sacerdote: *Yo te absuelvo,* como tampoco dice *yo te perdono los pecados.*

4. Y todavía más: de la misma forma que el Señor dio potestad a los discípulos de perdonar los pecados (Jn 20,23), así también les dio potestad para curar enfermedades, o sea, *de arrojar demonios y de curar a los enfermos,* como dice en Mt 10,1 y en Le 9,1. Ahora bien, para sanar a los enfermos los Apóstoles no utilizaban la fórmula *Yo te curo,* sino más bien otra: *El Señor Jesucristo te cure* (Act 9,34). Luego parece que los sacerdotes, que tienen la potestad que Cristo entregó a los Apóstoles, no deben utilizar la fórmula *Yo te absuelvo,* sino la fórmula *Cristo te conceda la absolución.*

5. Por último: algunos de los que usan esta fórmula explican así su sentido: *Yo te absuelvo, o sea, te declaro absueltoz.* Pero el sacerdote no está en condiciones de hacer esto sin una revelación divina. Por lo que en Mt 16 se lee que a San Pedro, antes de decírsele (v.19): *Todo lo que desatares en la tierra, será,* etc., se le había dicho (v.17): *Bienaventurado eres, Simón, hijo de Joñas, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los délos.* Luego parece que el sacerdote, a quien no se le ha hecho una revelación, obra presuntuosamente al decir: *Yo te absuelvo,* aunque le dé el sentido de: *Yo te declaro absuelto.*

En cambio de la misma forma que el Señor dijo a los discípulos (Mt 28,19): *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas,* dijo también a Pedro (Mt 16,19): *Todo lo que desatares.* Pero el sacerdote, apoyado por la autoridad de estas palabras, dice: *Yo te bautisy.* Luego, con la misma autoridad, debe decir en este sacramento: *Yo te absuelvo.*

Solución. *Hay que decir:* En cualquier género de cosas la perfección se le atribuye a la forma. Ahora bien, acabamos de decir (a.l ad 2) que este sacramento alcanza su perfección mediante los actos del sacerdote. De donde se sigue que todo aquello que proviene del penitente, ya se trate de palabras o de gestos, constituye la materia de este sacramento, mientras que lo que proviene del sacerdote tiene la función de forma. Y como los sacramentos de la nueva *ley producen lo que significan,* como en su lugar se dijo (q.62 a.l ad 1), es menester que la forma del sacramento, en adecuación con la materia, signifique lo que se realiza en él. Luego, si el bautismo tiene como forma: *Yo te bautizo,* y la confirmación: *Yo te marco con el signo de la cruzy te confirmo con el crisma de la salud,* es porque estos sacramentos se realizan con el uso de la materia. En el sacramento de la eucaristía, sin embargo, que consiste en la consagración de la materia, se manifiesta la realidad de la consagración con las palabras: *Esto es mi cuerpo.* Pero el sacramento de que hablamos, esto es, el de la penitencia, no consiste en la consagración de una determinada materia, ni en el uso de una materia ya santificada, sino más bien en la remoción de una cierta materia, es decir, del pecado, en el sentido en que se dice que los pecados son materia de la penitencia, según la explicación dada (a.2). Pues bien, esta remoción queda indicada por el sacerdote cuando dice: *Yo te absuelvo,* puesto que los pecados son ciertas ataduras, según aquellas palabras de Prov 5,22: *El malvado será presa de sus propias iniquidades, y será capturado con los lazps de su pecado.* Por lo cual, queda demostrado que la fórmula *Yo te absuelvo* es forma apropiadísima de este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta forma se deduce de las mismas palabras que Cristo dirigió a San Pedro: *Todo lo que desatares en la tierra,* etc. (Mt 16,19). Y la Iglesia se sirve de esta forma para la absolución sacramental. Pero las absoluciones dadas en público no son absoluciones sacramentales, sino oraciones ordenadas a perdonar los pecados veniales. Por lo que en la absolución sacramental no sería suficiente decir: *Dios omnipotente tenga misericordia de ti* o *Dios te conceda la absolución y el perdón,* ya que por estas palabras el sacerdote no significa que se realiza la absolución, sino que pide que se realice. No obstante, se antepone también esta oración en la absolución sacramental, para no impedir el efecto del sacramento por parte del penitente, cuyos actos constituyen la materia de este sacramento, y no así en el bautismo ni en la confirmación.

8. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.18 c.5.

9. S. ANSELMO, hom.13 *In Le. 17,11:ML* 158,662; HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.2 p.14 c.8: ML 176,564; P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.18 c.6; S. TH., op. 22 *Deforma absolut.* c.3.

2. *A. la segunda hay que decir* Las palabras del papa San León se refieren a la oración deprecatoria que precede a la absolución. Y no impiden que el sacerdote absuelva.

3. *A. la tercera hay que decir:* Sólo Dios tiene autoridad para absolver y perdonar los pecados. Y los sacerdotes hacen una y otra cosa de modo ministerial, en el sentido de que las palabras del sacerdote actúan instrumentalmente en este sacramento, al igual que en los otros. Porque es siempre la virtud divina la que actúa interiormente en todos los signos sacramentales, ya se trate de cosas o de palabras, como en su lugar se dijo (q.62 a.l; q.64 a.l). Por eso, el Señor hizo mención expresa de una y otra, cuando en Mt 16,19 dice a Pedro: *Todo lo que desatares en la tierra,* etc., y en Jn 20,23: *A. quien perdonéis los pecados les quedan perdonados.* Sin embargo, el sacerdote dice: *Yo te absuelvo,* en lugar de: *Yo te perdono los pecados,* porque esas palabras están más de acuerdo con las que utilizó el Señor al entregar el poder de las llaves, por el que absuelve el sacerdote.

Sin embargo, puesto que el sacerdote sólo absuelve como ministro, es justo añadir algo que manifieste la suprema autoridad de Dios, con lo que se obtiene la fórmula: *Yo te absuelvo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo,* o *en virtud de la pasión de Cristo,* o *por la autoridad de Dios,* según explica Dionisio en *Coelesti Hier.*[10]. Y puesto que esto no está determinado en las palabras de Cristo, como en el caso del bautismo, esta añadidura se deja al arbitrio del sacerdote.

4. *A la cuarta hay que decir:* A los Apóstoles no les fue concedido el poder de curar directamente a los enfermos, sino que los enfermos sanasen por la oración de ellos. En cambio, a ellos se les concedió el poder de actuar instrumentalmente o ministerialmente en los sacramentos. Y, por eso, pueden significar más su propio acto en las formas sacramentales que en las curaciones de enfermedades.

Sin embargo, no siempre se recurría en estas curaciones a fórmulas deprecatorias, sino que también algunas veces se utilizaba el modo indicativo o el imperativo, como en el caso de Act 3,6, cuando San Pedro dijo al tullido: *Te doy lo que tengo. En el nombre de Jesucristo, levántate y anda.*

5. *A la quinta hay que decir.* La interpretación de la fórmula *Yo te absuelvo* en el sentido de: *Yo te declaro absuelto,* aunque tiene parte de verdad, no es del todo exacta. Porque los sacramentos de la nueva ley no solamente significan, sino que *hacen lo que significan.* Por tanto, de la misma forma que el sacerdote, cuando bautiza a alguien, manifiesta que esa persona ha quedado interiormente purificada a través de las palabras y los ritos, no sólo simbólicamente, sino también realmente, así también cuando dice *yo te absuelvo* declara que ese hombre ha sido absuelto, no sólo simbólica, sino efectivamente. Y no habla como de cosa incierta. Porque, como los otros sacramentos de la nueva ley tienen de suyo un efecto seguro en virtud de la pasión de Cristo, aunque pueda ser impedido por parte de quien lo recibe, así también ocurre en este sacramento. Por lo que San Agustín dice en su libro *De Adult. Conjun.*[11]: *Una vez que el adulterio cometido ha sido expiado, ya no es deshonesta ni difícil la* ***reconciliación*** *de los esposos, y a que, gradas a las llaves del Reino de los délos, no hay duda del perdón de los pecados.* Por eso, el sacerdote no tiene necesidad de una revelación especial, sino que es suficiente la revelación general de la fe, en la que se habla del perdón de los pecados. Por eso se dice que a San Pedro le fue hecha esta revelación de la fe.

No obstante, una interpretación más exacta de la fórmula *Yo te absuelvo* seríajyo *te imparto el sacramento de la absoludón.*

ARTICULO 4

¿Se requiere en este sacramento la imposición de manos por parte del sacerdote?z

Opuse. *De Form. Absolut.* c.4

Objeciones por las que parece que en este sacramento se requiere la imposición de manos por parte del sacerdote.

1. Se dice en Me 16,18: *Impondrán las manos a los enfermos, y éstos recobrarán la salud.* Ahora bien, los pecadores son enfermos espirituales que reciben la salud a través de

10. § 4: MG 3,305. 11. L.2 c.9: ML 40,476.

/ En la penitencia canónica de los primeros siglos, al final del proceso penitencial, el obispo imponía las manos a los conversos como signo de reconciliación con Dios y con la Iglesia.

este sacramento. Luego en este sacramento se requiere la imposición de las manos.

2. Aún más: en el sacramento de la penitencia el hombre recupera el Espíritu Santo perdido. Dice, en efecto, Sal 50,14 hablando como penitente: *Devuélveme la alegría de la salvación, confórtame con tu espíritu generoso.* Ahora bien, el Espíritu se da a través de la imposición de manos, porque en Act 8,17 se lee que los Apóstoles *imponían sus manos sobre ellos j recibían el Espíritu Santo;* y en Mt 19,13 se dice que *le fueron presentados al Señor unos niños para que les impusiera las manos.* Luego en este sacramento es necesaria la imposición de las manos.

3. Y también: son de mayor eficacia las palabras del sacerdote en este sacramento que en los otros. Pero en los otros sacramentos no son suficientes las palabras del ministro si no van acompañadas de un acto, como ocurre, por ej., en el bautismo, donde al mismo tiempo que el sacerdote dice *jo te bautizo,* se requiere también la ablución corporal. Luego, al mismo tiempo que el sacerdote dice *yo te absuelvo,* es indispensable que realice un acto sobre el penitente imponiéndole las manos.

En cambio el Señor dijo a Pedro (Mt 16,19): *Todo lo que desatares en la tierra,* etc., sin hacer mención de la imposición de manos. Ni tampoco la menciona cuando dice a todos los Apóstoles en Jn 20,23: *A. quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados.* Luego en este sacramento no se requiere la imposición de manos.

Solución. *Hay que decir.* Se hace imposición de manos en los sacramentos de la Iglesia para indicar una comunicación más abundante de la gracia, mediante la cual aquellos que reciben la imposición de manos quedan unidos en cierto modo a los ministros, en los que la gracia debe ser abundante. Por eso, la imposición de las manos se hace en el sacramento de la confirmación, en el que se confiere la plenitud del Espíritu Santo, y en el sacramento del orden, en el que se otorga un cierto poder superior sobre los divinos misterios. Por lo que en 2 Tim 1,6 se dice: *Reaviva la grada de Dios que está en ti a través de la imposición de mis manos.* Pero el sacramento de la penitencia no está destinado a comunicar una mayor excelencia de la gracia, sino a la remisión de los pecados. En consecuencia, en este sacramento no se requiere la imposición de manos, como tampoco se requiere en el bautismo, en el que se realiza, sin embargo, una más profunda remisión de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa imposición de manos sobre los enfermos no es un rito sacramental, sino que está destinada a realizar un milagro, de tal manera que el contacto de las manos de hombres santos hacía desaparecer también las enfermedades corporales. Y en este sentido se lee en Me 6,5 que el Señor *curaba a los enfermos imponiéndoles las manos.* Y en Mt 8,3 se dice que tocó a un leproso y le curó.

2. *A. la segunda hay que decir:* No toda recepción del Espíritu Santo requiere una imposición de manos, porque también en el bautismo recibe el hombre el Espíritu Santo, y, sin embargo, no se imponen sobre él las manos. Pero la recepción de la plenitud del Espíritu Santo sí requiere la imposición de manos. Y esta plenitud se recibe en la confirmación.

3. *A la tercera hay que decir.* En los sacramentos que se realizan utilizando la materia, el ministro tiene que ejercer un acto corporal sobre quien recibe el sacramento, como ocurre en el bautismo, en la confirmación y en la extremaunción. Pero este sacramento no consiste en la utilización de ninguna materia exterior, sino que hacen de materia los actos del penitente. Por tanto, de la misma manera que en la eucaristía el sacerdote realiza el sacramento con la sola pronunciación de las palabras, así también aquí las solas palabras del sacerdote que absuelve realizan el sacramento de la absolución. Y si hubiese de ejercer algún acto corporal el sacerdote, no sería menos adecuada la señal de la cruz, que se emplea en la eucaristía, que la imposición de manos, para significar así que los pecados se perdonan por la sangre de Cristo. Sin embargo, no es necesario este signo ni en este sacramento ni en la eucaristía.

ARTICULO 5

¿Es indispensable este sacramento para la salvación?

Supra q.65 a.4; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.5 et expos. litt.; d.17 q.3 a.3 q.ª1; *Cont. Cent.* 4 c.72

Objeciones por las que parece que este sacramento es indispensable para la salvación.

1. Comentando las palabras de Sal 125,5: *Los que sembraban con lágrimas,* dice la *Glosa*[12]: *No estás triste si posees una buena voluntad, porque ella te producirá frutos de paz.* Pero la tristeza es elemento propio de penitencia, según las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza según Dios produce firme penitencia para la salvación.* Luego la buena voluntad sin la penitencia es suficiente para la salvación.

2. Aún más: se dice en Prov 10,12: *El amor cubre todas las faltas,* y un poco después en 15,27 (Vg): *La misericordia y la fe perdonan los pecados.* Ahora bien, este sacramento no tiene otro fin que el perdón de los pecados. Luego, teniendo caridad, fe y misericordia, cualquiera puede conseguir la salvación, aun sin el sacramento de la penitencia.

3. Y también: los sacramentos de la Iglesia tienen su origen en la institución de Cristo. Pero en Jn 8,11 se lee que absolvió a la mujer adúltera sin la penitencia. Luego parece que la penitencia no es indispensable para la salvación.

En cambio dice el Señor en Le 13,5: *Si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es indispensable para la salvación de dos modos: uno, de modo absoluto; otro, en determinadas circunstancias. De modo absoluto es indispensable todo aquello sin lo cual nadie puede salvarse, como es la gracia de Cristo o el sacramento del bautismo, mediante el cual se renace en Cristo. Pero el sacramento de la penitencia es indispensable sólo en determinadas circunstancias, o sea, es indispensable no a todos, sino a aquellos que yacen bajo el peso del pecado. Se dice, en efecto, al final del 2 Par[13]: *Y tú, Señor de los justos, no impusiste penitencia a los justos Abrahán, Isaac y Jacob, los cuales no pecaron contra ti.*

Ahora bien, *el pecado, una vez consumado, engendra la muerte,* como se dice en Sant 1,15. Por tanto, es indispensable para la salvación del pecador que le sea quitado el pecado. Lo cual no se puede conseguir sin el sacramento de la penitencia, en el cual actúa la virtud de la pasión de Cristo por la absolución del sacerdote en simultaneidad con los actos del penitente, el cual coopera con la gracia en la destrucción del pecado, puesto que, como dice San Agustín en *Super Io.* [14]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Por consiguiente, queda claro que el sacramento de la penitencia es indispensable para la salvación después del pecado. De la misma manera que la medicina es indispensable para el cuerpo después que uno ha contraído una enfermedad grave.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa glosa parece que debe referirse a aquellos cuya buena voluntad no ha sido interrumpida por ningún pecado: éstos, ciertamente, no tienen ningún motivo de tristeza. Pero desde el momento en que la buena voluntad ha quedado suprimida por el pecado, no puede ser restituida sin la tristeza, puesto que uno debe dolerse del pecado cometido. Y este dolor pertenece a la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Desde el momento en que uno ha cometido un pecado, no le libran de él la caridad, la fe y la misericordia sin la penitencia. La caridad, en efecto, exige que el hombre se duela de la ofensa cometida contra el amigo, y que el hombre busque la reconciliación con el amigo. Igualmente, la fe exige que uno quiera ser justificado por la virtud de la pasión de Cristo, que actúa en los sacramentos de la Iglesia. Y, finalmente, la misericordia bien ordenada exige que el hombre remedie con la penitencia la miseria en que cae por el pecado, según las palabras de Prov 14,34: *El pecado hace miserables a los pueblos.* Por eso, también se dice en Eclo 30,24: *Ten misericordia de tu alma haciendo lo que place a Dios.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo confirió a la mujer adúltera el efecto del sacramento de la penitencia, que es la remisión de los pecados, por la potestad de excelencia que solamente él tuvo, como se dijo ya [15], aunque se le confirió no sin la penitencia interior, que él mismo por la gracia produjo en ella.

12. LOMBARDI: ML 191,1155; S. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* ps.124,5: ML 37,1664. 13. Cf. *Orat. Manas,* v.8. 14. *Serm. ad popul.* serm.169 c.11: ML 38,923. 15. Q.64 a.4 ad 1.3; q.72 a.1 ad 1.

ARTICULO 6

¿Es la penitencia la segunda tabla de salvación después del naufragio?[g]

Sent. 4 d.2 q.l a.3 ad 5; d.14 q.l a.2 q."4; d.16 q.4 a.l q.ªl ad 1

Objeciones por las que parece que la penitencia no es la segunda tabla de salvación después del naufragio.

1. Comentando las palabras de Is 3,9: *Proclamaron su pecado como Sodoma,* dice la *Glosa*[16]: *La segunda tabla de salvación después del naufragio es ocultar los pecados.* Ahora bien, la penitencia no esconde los pecados, sino más bien los revela. Luego la penitencia no es la segunda tabla de salvación.

2. Aún más: los cimientos en un edificio ocupan no el segundo lugar, sino el primero. Ahora bien, la penitencia en el edificio espiritual es el cimiento, según las palabras de Heb 6,1: *Sin comentar de nuevo a echar los cimientos de las obras muertas.* Por donde se ve que precede al mismo bautismo, teniendo en cuenta las palabras de Act 2,38: *Haced penitencia y que cada uno de vosotros se bautice.* Luego no puede decirse que la penitencia sea la segunda tabla de salvación.

3. Y también: todos los sacramentos son tablas de salvación, o sea, remedios contra el pecado. Ahora bien, la penitencia no ocupa el segundo lugar entre los sacramentos, sino el cuarto, como se deduce de lo dicho (q.65 a.2). Luego no puede decirse que la penitencia sea la segunda tabla de salvación después del naufragio.

En cambio dice San Jerónimo [17] que *la segunda tabla de salvación después del naufragio es la penitencia.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que es por sí mismo precede naturalmente a lo que es de modo accidental, de la misma manera que la sustancia precede al accidente. Ahora bien, algunos sacramentos están destinados por sí mismos a la salvación del hombre, como es el caso del bautismo, que es una generación espiritual; la confirmación, que es un crecimiento espiritual, y la eucaristía, que es un alimento espiritual. Pero la penitencia está destinada a la salvación del hombre como de modo accidental, es decir, en el supuesto de que el hombre peque. Porque si el hombre no cometiese un pecado personal, no tendría necesidad de penitencia, aunque sí tendría necesidad del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. De la misma manera que en la vida corporal no tendría el hombre necesidad de medicina si no enfermase, pero siempre tendrá necesidad el hombre para la vida de la generación, del crecimiento y del alimento. Y, por eso, la penitencia ocupa un segundo lugar con respecto al estado de integridad que se confiere y se conserva por los referidos sacramentos. Por eso se la llama metafóricamente *segunda tabla de salvación después del naufrago.* Porque el primer remedio para los navegantes es conservarse en la nave íntegra, y el segundo, después del hundimiento de la nave, es agarrarse a una tabla. Pues, de la misma manera, el primer remedio en el mar de esta vida es que el hombre conserve la integridad, y el segundo es, si pierde la integridad por el pecado, que la recupere por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los pecados pueden ocultarse de dos maneras. Primera, mientras se está cometiendo el pecado. Es, efectivamente, peor pecar en público que en privado, ya sea porque el pecador público da la impresión de pecar con mayor desprecio, ya sea porque con su pecado escandaliza a los demás. Y, por eso, el hecho de pecar ocultamente es ya un cierto remedio contra el mismo pecado. Y, en este sentido, dice la *Glosa* que *la segunda tabla de salvación después del naufragio es ocultar los pecados.* No porque este ocultamiento quite el pecado, como la penitencia, sino porque el pecado así es menos grave.

Segunda, uno puede ocultar el pecado cometido no diciéndolo en confesión. Lo cual es incompatible con la penitencia. En este caso, ocultar el pecado no es una segunda tabla de salvación, sino que es más bien lo contrario de esta tabla, ya que se dice en Prov 28,12: *El que encubre sus faltas no prosperará.*

16. *Inferí.;* S. JERÓNIMO, *In Is.* 3,9 1.2: ML 24,66.

17. *Epist.* 130 *Ad Demetríum:* ML 22,1115.

g. En relación con el bautismo la tradición llama a la práctica de la reconciliación «segunda penitencia» *(Pastor de Hermas),* «segunda tabla después del naufragio» (Jerónimo), «bautismo laborioso» (Gregorio Nacianceno). Es la perspectiva imprescindible para interpretar rectamente el sacramento de la penitencia (q.65 a.l).

2. *A la segunda hay que dedr:* No puede afirmarse que la penitencia sea el cimiento del edificio de la vida espiritual en sentido absoluto, o sea, en la primera edificación, sino que es el cimiento en la reedificación, que se realiza después de la destrucción del pecado, porque lo primero que se le pide a quien desea volver a Dios es la penitencia. Y el Apóstol se refiere en este texto al fundamento de la doctrina espiritual. Por otra parte, la penitencia que precede al bautismo no es la penitencia sacramental.

3. *A. la tercera hay que decir:* Los tres primeros sacramentos representan la integridad de la nave, o sea, el estado de integridad espiritual, con relación al cual la penitencia se denomina segunda tabla de salvación.

ARTICULO 7

¿Fue oportuno instituir este sacramento en la nueva ley?

Sent. 4 d.22 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que no fue oportuno instituir este sacramento en la nueva ley.

1. Las cosas que son de derecho natural no tienen necesidad de ser instituidas. Ahora bien, hacer penitencia del mal que uno ha cometido es de derecho natural, porque nadie puede amar el bien sin dolerse de su contrario. Luego no fue oportuna la institución de la penitencia en la nueva ley.

2. Aún más: lo que ya existía en la antigua ley no debía ser instituido. Pero en la antigua ley también existía la penitencia, ya que el Señor se lamenta por boca de Jer 8,6 diciendo: *Nadie hay que haga penitencia de sus pecados diciendo ¿qué hice?* Luego la penitencia no debió ser instituida en la nueva ley.

3. Y también: la penitencia sigue al bautismo, pues es la segunda tabla de salvación, como ya dijimos (a.6). No obstante, parece que el Señor instituyó la penitencia antes que el bautismo cuando mandó: *Hacedpenitencia, que se acerca el reino de los cielos* (Mt 6,17). Luego este sacramento fue convenientemente instituido en la nueva ley.

4. Por último: los sacramentos de la nueva ley han sido instituidos por Cristo, por cuya virtud operan, como se dijo en su lugar (q.62 a.5; q.64 a.3). Ahora bien, no parece que Cristo haya instituido este sacramento, puesto que no hizo uso de él como de los otros sacramentos que él mismo instituyó. Luego no fue oportuna la institución de este sacramento en la nueva ley.

En cambio dijo el Señor, como consta en Le 24,46-47: *Convenía que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer díay que en su nombre se predicase la penitencia para la remisión de los pecados de todas las gentes.*

Solución. *Hay que decir.* Como se acaba de exponer (a.l ad 1.2; a.2), en este sacramento los actos del penitente hacen de materia, y lo que pertenece al sacerdote que actúa como ministro de Cristo, constituye lo formal y perfectivo del sacramento. Ahora bien, la materia, también la de los otros sacramentos, tiene ya una preexistencia, sea en la naturaleza, como el agua, sea por combinación artificial, como el pan. Pero para que esta materia sirva para el sacramento se necesita la institución que lo determine. Sin embargo, la forma del sacramento y su virtud operativa dependen íntegramente de la institución de Cristo, de cuya pasión reciben los sacramentos toda su eficacia. Así pues, la materia de este sacramento preexiste en la naturaleza, ya que la razón natural mueve al hombre a hacer penitencia de los males que ha cometido. Pero que el hombre haga penitencia de este o aquel modo ya depende de la institución divina.

Por esto el Señor exhortaba a los hombres, al principio de su predicación, no sólo a arrepentirse, sino también a *hacer penitencia* indicándoles de modo concreto los actos requeridos para este sacramento. Pero lo que pertenece al oficio de los ministros lo determinó en Mt 16,19, donde dijo a Pedro: *A ti te daré las llaves del reino de los cielos,* etc. Y la eficacia de este sacramento, así como el origen de su virtud, la manifestó después de la resurrección cuando dijo, según Le 24,47, que *había que predicar en su nombre la penitenciay la remisión de los pecados a todas las gentes,* después de haber hablado de la pasión y de la resurrección, porque este sacramento tiene eficacia para perdonar los pecados en virtud del nombre de Cristo, que murió y resucitó. Y así queda clara la oportunidad de instituir este sacramento en la nueva ley[h].

h. El acontecimiento de Cristo, con quien llega el tiempo nuevo de salvación, es el origen de los sacramentos, símbolos eficaces de la misma (sol.2).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Es de derecho natural que uno haga penitencia del mal cometido doliéndose de haberlo cometido, buscando de alguna manera un remedio para este dolor y manifestando al mismo tiempo signos del propio dolor, como hicieron, por ej., los ninivitas, según se refiere en Jon 3,4ss. En éstos, sin embargo, algo debió de añadírseles de la fe que habían recibido por la predicación de Joñas, o sea, el que hicieran la penitencia con la esperanza de conseguir el perdón divino, de acuerdo con lo que allí mismo (v.9) se dice: *Quién sabe si Dios no se arrepentirá delfuror de su cóleray no pereceremos.* Pero de la misma manera que otras cosas que son de derecho natural recibieron una determinación por la institución de la ley divina, como en la *Segunda Parte* se dijo[18], así también sucedió con la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas que son de derecho natural recibieron determinaciones diversas en la antigua y en la nueva ley, proporcionalmente a la imperfección de la antigua y la perfección de la nueva. Por lo que la penitencia también en la antigua ley recibió alguna determinación. En lo que se refiere al dolor existió el mandato de que existiese más en el corazón que en los signos externos, como consta en las palabras de Jl 2,13: *Rasgad vuestros compones y no vuestras vestiduras.* En lo concerniente al remedio del dolor, estaba la prescripción de confesar de algún modo los pecados a los ministros de Dios, al menos en general, por lo que el Señor dice en Lev 5,17-18: *Si uno pecare por ignorancia... llevará al sacerdote un cordero del rebaño, sin defecto, de un valor proporcionado a su pecado; y el sacerdote expiará por el pecado que cometió por ignorancia, y le será perdonado.* Así que, por el hecho de que uno presentaba una oblación por el pecado, de alguna manera confesaba al sacerdote su pecado. De ahí que en Prov 28,13 se diga: *El que oculta sus pecados no prosperará, el que los confiesay se enmienda alcanzará misericordia.*

La potestad de las llaves, sin embargo, que deriva de la pasión de Cristo, no había sido instituida todavía. Y, por consiguiente, no se había determinado aún que uno tenía que dolerse de su pecado con propósito de someterse por la confesión y la satisfacción a las llaves de la Iglesia con la esperanza de conseguir el perdón por virtud de la pasión de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Si bien se miran las cosas, se verá que lo que el Señor dijo sobre la necesidad del bautismo, según Jn 3,3ss, es anterior en tiempo a lo que dijo en Mt 4,17 sobre la necesidad de la penitencia. Porque lo que dijo a Nicodemo acerca del bautismo fue antes del encarcelamiento de Juan el Bautista, de quien se dice más adelante (v.23-24) que bautizaba. Mientras que lo que dijo sobre la penitencia fue después del encarcelamiento de Juan el Bautista (Mt 4,12). Pero, aunque fuese exhortado a la penitencia antes que al bautismo, esto se debería al hecho de que también antes del bautismo se requiere una cierta penitencia, como dijo también San Pedro en Act 2,38: *Haced penitencia y que cada uno de vosotros se bautice.*

4. *A. la cuarta hay que decir.* Cristo no hizo uso del bautismo que él mismo había instituido, sino que fue bautizado con el bautismo de Juan, como en su lugar se dijo (q.39 a.2). Pero, además, ni siquiera lo administró durante su ministerio, porque él comúnmente *no bautizaba, sino sus discípulos,* como se dice en Jn 4,2, aunque debamos pensar que bautizaría a sus discípulos, como opina San Agustín en *Ad Seleucianum*[19].

Pero el uso de este sacramento, por él instituido, de ningún modo le concernía: ni porque tuviera que arrepentirse, él que no tenía pecado; ni porque tuviera que administrárselo a otros, ya que para manifestar su misericordia y su poder comunicaba el efecto de este sacramento sin utilizar el sacramento, como se acaba de decir (a.5 ad 3).

Sin embargo, él mismo asumió el sacramento de la eucaristía y se lo dio a los discípulos: ya para poner de relieve la excelencia de este sacramento, ya porque este sacramento es memorial de su pasión, en la que Cristo es sacerdote y víctima'.

18. 1-2 q.100 a.ll; cf. q.60 a.5 ad 3; q.61 a.3 ad 2.
19. *Epist.* 265: ML 33,1087.

i. La opinión de San Agustín queda de algún modo revocada al reconocer que la humanidad del Verbo encarnado, con la cual entraron en contacto los discípulos, es el sacramento por excelencia.

ARTICULO 8

¿Debe durar la penitencia hasta el final de la vida?

Infra a.9 ad 1; *Sent.* 4 d.14 q.l a.4 q.'l; d.17 q.2 a.4 q.'l

Objeciones por las que parece que la penitencia no debe durar hasta el final de la vida.

1. La penitencia está destinada a la destrucción del pecado. Pero el penitente consigue de modo inmediato la remisión de sus pecados, según las palabras de Ez 18,21: *Si el malvado hiciese penitencia de todos los pecados que cometió, vivirá y no morirá.* Luego no es necesario prolongar la penitencia por más tiempo.

2. Aún más: hacer penitencia corresponde al estado de los principiantes. Pero el hombre debe pasar de este estado al de los proficientes y, posteriormente, al estado de los perfectos. Luego el hombre no tiene que hacer penitencia hasta el final de su vida.

3. Y también: de la misma manera que en los otros sacramentos el hombre debe cumplir las normas de la Iglesia, en éste también. Ahora bien, en los cánones están determinados los tiempos de penitencia, de tal manera que quien haya cometido este o aquel pecado, debe hacer unos determinados años de penitencia. Luego parece que la penitencia no se ha de extender hasta el final de la vida.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[20]: *¿Qué nos queda por hacer, sino dolemos toda la vida? Porque donde termina el dolor termina la penitencia. Pero si termina la penitencia, ¿qué nos quedará de perdón?*

Solución. *Hay que decir:* Hay dos clases de penitencia: la interior y la exterior. La interior consiste en el dolor por el pecado cometido. Y esta penitencia debe durar hasta el final de la vida, ya que el hombre siempre debe lamentar haber pecado. Porque si le agradase el haber pecado, por esto mismo ya cometería pecado y perdería los frutos del perdón. Ahora bien, el lamento causa dolor en quien es susceptible al dolor, como le acontece al hombre en esta vida. Pero los santos son incapaces de dolor después de esta vida. Por tanto, ellos lamentarán los pecados cometidos, pero sin ninguna tristeza, de acuerdo con las palabras de Is 65,16: *Las tribulaciones pasadas se darán al olvido.*

La penitencia exterior, sin embargo, muestra signos externos del dolor, hace confesar oralmente los pecados al sacerdote que absuelve, y acepta una satisfacción según el criterio de éste. Pues bien, esta penitencia no es necesario que dure hasta el final de la vida, sino un determinado tiempo proporcionado a la gravedad del pecado[7].

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* La verdadera penitencia no sólo perdona los pecados pasados, sino que también perdona los pecados futuros. Por tanto, aunque el hombre consiga el perdón de los pecados pasados en el primer instante de su penitencia, es menester que el hombre persevere en la penitencia para no caer de nuevo en el pecado.

2. *A. la segunda hay que decir.* Practicar la penitencia interior y exterior al mismo tiempo corresponde al estado de los principiantes, o sea, aquellos que acaban de apartarse del pecado. Pero la penitencia interior también tiene lugar entre los proficientes y perfectos, como se dice en Sal 83,6-7: *Ha dispuesto las ascensiones de su corazón en este valle de lágrimas.* Y, por eso, decía San Pablo en 1 Cor 15,9: *No soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esas determinaciones temporales les son fijadas a los penitentes para practicar una penitencia exterior.

ARTICULO 9

¿Debe ser la penitencia continua?

Sent. 4 d. 14 q.l a.4 q."2; d.17 q.2 a.4 q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia no debe ser continua.

1. Se dice en Jer 31,16: *Cese tu voz de gemir, y tus ojos de llorar.* Pero esto es imposible si la penitencia es continua, ya que consiste en el llanto y en las lágrimas. Luego la penitencia no puede ser continua.

20. *De vera etfalsa poenit.* c.13: ML 40,1124 Ínter op. AUGUST.

/ Hay una penitencia interior —«virtud de la penitencia» según la q.85 a.l— que define toda la existencia del bautizado.

2. Aún más: el hombre debe alegrarse de cualquier obra buena, según se dice en Sal 99,2: *Servid al Señor con alegría.* Pero hacer penitencia es una obra buena. Luego el hombre debe alegrarse de ella. Pero *uno no puede al mismo tiempo entristecerse y alegrarse,* como explica el Filósofo en IX *Ethic.* [21]. Luego el penitente no puede entristecerse al mismo tiempo por sus pecados pasados, lo cual es una exigencia de la penitencia.

3. Y también: dice el Apóstol en 2 Cor 2,7: *Consolar* al penitente *para que no se vea consumido por la excesiva tristeza.* Pero el consuelo hace desaparecer la tristeza, que pertenece al concepto de penitencia. Luego la penitencia no puede ser continua.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia* [22]: *En la penitencia debe mantenerse el dolor continuamente.*

Solución. *Hay que decir.* El arrepentimiento es doble: actual y habitual. Actualmente es imposible que el hombre se arrepienta sin cesar, ya que el acto del penitente, tanto interior como exterior, necesariamente debe ser interrumpido, al menos durante el sueño y mientras se atiende a las necesidades corporales.

La otra manera de arrepentirse es la habitual. Y, en este sentido, el arrepentimiento del hombre debe ser continuo: ya porque el hombre nunca debe hacer nada que sea contrario a la penitencia, con lo que quebraría su disposición penitencial, ya porque siempre debe tener en su propósito aborrecer los pecados pasados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** El llanto y las lágrimas son actos de la penitencia exterior, los cuales no sólo no deben ser continuos, sino que tampoco deben durar hasta el final de la vida, como acabamos de decir (a.8). Por eso, en ese mismo texto se dice a continuación: *es una recompensa de tu obra.* Ahora bien, la recompensa de la obra del penitente es la plena remisión de su pecado en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena. Y, después de haber conseguido esta remisión, no es necesario que el hombre siga haciendo penitencia exterior. Pero esto no excluye el que continúe haciendo penitencia de la forma indicada (c.).

2. *A la segunda hay que decir* De la tristeza y de la alegría podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto que son pasiones del apetito sensitivo. Y, en este sentido, de ninguna manera pueden existir al mismo tiempo, ya que son absolutamente contrarias, tanto por parte del objeto, cuando se refieren a la misma cosa, como por parte de la reacción del corazón, ya que la alegría produce una dilatación del corazón, mientras que la tristeza produce una contracción del mismo. Y de esto habla el Filósofo en IX *Ethicorum* [23].

Segundo, podemos hablar de la alegría y de la tristeza en cuanto que son actos de la voluntad, a la cual gusta o no gusta una cosa. Y en este sentido no pueden ser contrarios más que por parte del objeto, o sea, en cuanto se refieren a la misma cosa bajo el mismo aspecto. En cuyo caso no pueden coexistir la alegría y la tristeza, porque una misma cosa, en el mismo sentido, no puede al mismo tiempo agradar y desagradar. Pero si la alegría y la tristeza, así consideradas, no se refieren a la misma cosa y bajo el mismo aspecto, sino a cosas diversas, o a la misma cosa bajo diversos aspectos, entonces no hay incompatibilidad entre la alegría y la tristeza. Por tanto, nada impide que uno se alegre y se entristezca a la vez. Como si vemos, por ej., que el justo está afligido: nos alegramos de su justicia y nos entristecemos por su aflicción. Y, de este modo, puede uno dolerse de haber pecado, y alegrarse al mismo tiempo de este dolor, al cual va acompañada la esperanza del perdón, por lo que la misma tristeza es materia de alegría. Por eso escribe San Agustín en su libro *De Poenitentia* [24]: *Duélase siempre el penitente y alégrese de su dolor.* Pero aunque la tristeza en ningún modo se hiciera compatible con la alegría, no por eso desaparecería la continuidad habitual de la penitencia, sino sólo la actual [k].

3. *A la tercera hay que decir.* A la virtud corresponde, como afirma el Filósofo en II *Ethic.* , el término medio en las pasiones. Ahora bien, la tristeza, que se origina en el apetito sensitivo del penitente como efecto

21. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b22): S. TH., lect.4. 22. Cf. nota 20. 23. Cf. nota 21. 24. Cf. nota 20.

k. La penitencia cristiana brota en clima de gozo y de gratitud por sentirnos perdonados (Le 7,47).

del disgusto de la voluntad, es una pasión. Por lo que ha de ser moderada por la virtud, de tal manera que el exceso es vicioso porque conduce a la desesperación. Esto es lo que quiere decir el Apóstol cuando escribe: *Para que no se vea consumido por la excesiva tristeza.* Y, así, el consuelo de que habla aquí el Apóstol es moderador de la tristeza, aunque no la elimina totalmente.

ARTICULO 10

¿Puede reiterarse el sacramento de la penitencia?[1]

Sent. 4 d.14 q.l a.4 q."3; *In Hebr.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el sacramento de la penitencia no puede reiterarse.

1. Dice el Apóstol en Heb 6,4.6: *Los que fueron iluminados una vez¡ j gustaron el don celestial, y se hicieron partícipes del Espíritu Santo, y cayeron, es imposible que sean renovados de nuevo por la penitencia.* Ahora bien, los que hicieron penitencia fueron iluminados y recibieron el Espíritu Santo. Luego el que peca después de la penitencia no puede hacer nueva penitencia.

2. Aún más: dice San Ambrosio en su libro *De Poenitentia*[26]: *Hay gentes que piensan que pueden hacer penitencia varias veces. Estos abusan de Cristo, porque si hicieran verdadera penitencia no pensarían reiterarla después, ya que, de la misma manera que el bautismo es uno, así también la penitencia.* Pero el bautismo no se reitera. Luego tampoco la penitencia.

3. Y también: los milagros mediante los cuales curaba el Señor las enfermedades corporales significaban la curación de las enfermedades espirituales, por las que los hombres eran liberados de sus pecados. Ahora bien, en ninguna parte del *Evangelio* se lee que el Señor haya iluminado dos veces a un ciego, o que haya sanado dos veces a un leproso, o que haya resucitado dos veces a un muerto. Luego parece que tampoco debe darse al pecador dos veces el perdón mediante la penitencia.

4. Todavía más: dice San Gregorio[27] en una *Homilía* de cuaresma: *La penitencia consiste en llorar los pecados pasados y en no cometer de nuevo acciones de llanto.* Y San Isidoro, en su libro *De Summa Bono*[2]**, escribe: *Es un burlón, y no un penitente, quien sigue haciendo aquello de lo cual se ha arrepentido.* Luego si uno se arrepintiese de verdad, no volvería a pecar. Luego no puede reiterarse la penitencia.

5. Más aún: de la misma manera que el bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo, así también la penitencia. Pero el bautismo no se repite a causa de la unidad de la pasión y muerte de Cristo. Luego, por la misma razón, la penitencia tampoco se repite.

6. Por último: dice San Gregorio[29]: *La facilidad del perdón es un incentivo para pecar.* Luego si Dios concediese a menudo el perdón por la penitencia, parece que él mismo daría un incentivo a los hombres para pecar, con lo que parecería que se deleita en el pecado. Luego la penitencia no se puede repetir.

En cambio el hombre es invitado a la misericordia con el ejemplo de la misericordia divina, como se lee en Le 6,36: *Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso.* Ahora bien, el Señor impone a sus discípulos la misericordia de perdonar muchas veces a los hermanos que pecan contra sí mismos. De hecho, en Mt 21,22, cuando Pedro le pregunta: *¿Cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano si peca contra mí, hasta siete veces?, Jesús responde: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.* Luego también Dios concede muchas veces el perdón a los que pecan a través de la penitencia. Tanto más cuanto que él nos exhorta a pedir: *Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6,12).

Solución. *Hay que decir:* A propósito de la penitencia, algunos se equivocaron al

25. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1106bl4): S. TH., lect.6.7. 26. L.2 c.10: ML 16,541. 27. Cf. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1256; S. AMBROSIO, *Sermones* serm.25: ML 17,677; GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.3 d.3 can.6 *Poenitentiam agere.* 28. *Sent.* 1.2 c.16: ML 83,619. 29. *Inpsalm.* 118,58 serm.7: ML 15,1374.

/. A mediados del siglo 11, el *Pastor de Hermas* prescribe una práctica rigorista: la «segunda penitencia» después del bautismo sólo puede ser concedida una vez. Esa línea rigorista es común en los primeros siglos. Para evitar extremos en este rigorismo, el *Concilio de Trento* declaró: «este sacramento ha sido instituido por Cristo Nuestro Señor para reconciliar a los fieles con Dios cuantas veces caigan en el pecado después del bautismo» (DS 1671).

afirmar que el hombre no podía conseguir por segunda vez el perdón de sus pecados. Algunos de ellos fueron los novacianos, quienes llegaron a decir que, después de la primera penitencia obtenida con el bautismo, los pecadores no pueden ser rehabilitados de nuevo por la penitencia [30]. Hubo otros herejes, como indica San Agustín en su libro *De* ***Potnitentia*** **,** que admitían una penitencia útil después del bautismo, no muchas veces, sino solamente una.

Pues bien, estos errores parece que procedían de dos motivos. Primero, erraban sobre la verdadera naturaleza de la penitencia. Porque, como para la verdadera penitencia se requiere la caridad, sin la cual no se borran los pecados, creían que la caridad, una vez poseída, ya no se podía perder, y, por tanto, que la penitencia, cuando es verdadera, nunca puede desaparecer por el pecado, de tal manera que sea necesario repetirla. Pero este error ya ha sido rebatido en la *Segunda Parte* (2-2 q.24 a. 11), donde se demostró que la caridad poseída puede perderse a causa del libre albedrío; y, por consiguiente, después de una verdadera penitencia, puede uno pecar mortalmente.

Segundo, erraban en el criterio de pecado grave. Porque pensaban que el pecado cometido después de haber obtenido el perdón era tan grave que ya no era posible perdonarlo de nuevo. En lo cual se equivocaban: por parte del pecado, el cual, después del perdón obtenido, puede ser más o menos grave que el pecado anteriormente perdonado; y mucho más contra la infinita misericordia divina, que está por encima del número y de la gravedad de todos los pecados, según la expresión de Sal 50,3: *Compadécete de mí, oh Dios, según tu gran misericordia, y por tu inmensa compasión borra mi culpa.* Aquí se desautorizan las palabras de Caín, que decía en Gen 4,13: *Mi culpa es demasiado grande para obtener perdón.* Por consiguiente, la misericordia de Dios ofrece a los pecadores el perdón por la penitencia sin ninguna limitación. Por lo que se dice en 2 Par, al final[32]: *Inmensa e inconmensurable es la misericordia de tus promesas sobre los pecados de los hombres.* Con lo cual queda demostrado que la penitencia puede repetirse varias veces.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Puesto que entre los judíos existían abluciones legales con las que podían purificarse muchas veces de sus impurezas, algunos judíos creían que uno podía purificarse muchas veces también con el baño del bautismo. Y para disipar este error dice el Apóstol en su carta a los Hebreos que es imposible que *sean renovados de nuevo por la penitencia los que fueron iluminados una vez* o sea, por el bautismo, que es *bario de regeneracióny renovación en el Espíritu,* como se dice en Tit 3,5. Y pone como razón de esto el hecho de que por el bautismo el hombre muere con Cristo. Por eso también añade: *crucificando de nuevo en sí mismo al Hijo de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio habla de la penitencia solemne, que en la Iglesia no se repite, como veremos después (véase *Suppl.* q.28 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en su libro *De Poenitentia* [33]: *El Señor devolvió la vista a muchos ciegos y sanó a muchos enfermos en varias ocasiones, para manifestar con ello que también los mismos pecados son perdonados muchas veces: por eso cura primeramente a un leproso, y después devuelve la vista a un ciego. Curó, efectivamente, a tantos ciegos, cojos y paralíticos para que el pecador no se cansara de esperar. Y en ninguna parte se dice que haya sanado a alguien más de una vez para que todos teman contaminarse con el pecado. El mismo se llama médico que viene no para los sanos, sino para los enfermos. Pero ¿qué clase de médico sería si no supiera curar la enfermedad más que una vez? Es propio del médico curar cien veces a quien cien veces cae enfermo. Y sería peor médico que los otros si ignorase lo que los otros saben.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Arrepentirse es llorar los pecados cometidos y no cometer cosas dignas de llanto actualmente o de propósito, al mismo tiempo que se llora. Es, efectivamente, un burlón, y no un penitente, quien, al mismo tiempo que se arrepiente, hace aquello de lo que se arrepiente. Porque se propone hacer de nuevo lo que hizo, *o* cae actualmente en un pecado del mismo género o de otro género. Pero el hecho de que uno peque después, de hecho o de propósito, no excluye la sinceridad de la primera penitencia. Ya que la sinceridad del acto precedente no queda excluida por un acto contrario subsiguiente. De la misma manera que es verdad que quien ahora

30. Cf. EPIFANIUM, *Adv. haeres.* 1.2 t.l haeres.59: MG 41,1017; FHASTRIO, *De haeres.* c.82: ML 12,1194; S.ATANASlo,ep.4z&«#>.:MG 26,653. 31. Véase nota 20, c.5: ML 40,1116. 32. *Orat. Manas,* v.6. 33. Véase nota 20, c.5: ML 40,1117.

corre, después se sienta, así también es verdad que quien ahora se arrepiente, después peca.

5. *A. la quinta hay que decir* El bautismo recibe de la pasión de Cristo la virtud de producir una regeneración espiritual junto con la muerte espiritual de la vida anterior. Ahora bien, *está establecido que los hombres mueran una sola vez* (Heb 9,27), y que nazcan una sola vez. Y, por eso, el hombre debe bautizarse una sola vez. Pero la penitencia recibe de la pasión de Cristo la virtud de medicina espiritual, que puede ser suministrada varias veces.

6. *A. la sexta hay que decir:* San Agustín manifiesta en su libro *De Poenitentia* que *nos consta que el pecado desagrada mucho a Dios por el hecho de que siempre está dispuesto a destruirlo, para que* con la desesperación *no se deshaga lo que creó y no se corrompa lo que amó.*

34. Ib.

CUESTIÓN 85

La penitencia, considerada como virtud

Corresponde ahora estudiar la penitencia como virtud (cf. q.84, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es la penitencia una virtud?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿En qué clase de virtud está contenida?—4. El sujeto de esta virtud.—5. ¿Cuál es su causa?—6. Su relación con las otras virtudes.

ARTICULO 1

¿Es la penitencia una virtud?"

Sent. 4 d.14 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia no es una virtud.

1. La penitencia es uno de los siete sacramentos, como se ha dicho ya (q.65 a.l; q.84 a.l). Pero ninguno de los otros sacramentos es una virtud. Luego tampoco la penitencia es una virtud.

2. Aún más: según dice el Filósofo en IV *Ethic.* ', la vergüenza no es una virtud, tanto porque es una pasión que lleva consigo una alteración fisiológica como porque no corresponde a la *disposición de quien es perfecto,* ya que tiene su origen en un acto deshonesto, el cual no puede tener lugar en un hombre virtuoso. Pero, de modo semejante, la penitencia es una pasión acompañada de una alteración fisiológica, o sea, del llanto, según las palabras de San Gregorio [2]: *Arrepentirse es llorar los pecados pasados.* Y recae también sobre acciones torpes, que son los pecados, que no tienen lugar en un hombre virtuoso. Luego la penitencia no es una virtud.

3. Y también: el Filósofo afirma en IV *Ethic.*[3]: *No hay uno que sea tonto entre las personas virtuosas.* Ahora bien, parece tonto dolerse de algo cometido en el pasado, que ya no puede dejar de existir, lo cual, sin embargo, es objeto de la penitencia. Luego la penitencia no es una virtud.

En cambio los preceptos de la ley tienen por objeto actos de virtud, puesto que, como se dice en II *Ethic.*[4]: *El legislador pretende hacer ciudadanos virtuosos.* Pero en la ley divina, según Mt 3,2, hay un precepto que ordena la penitencia: *Haced penitencia,* etc. Luego la penitencia es una virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho (q.84 a.8.10 ad 4), arrepentirse significa dolerse de una acción propia cometida anteriormente. Ahora bien, también acabamos de decir (ib., a.9 ad 2) que el dolor o la tristeza pueden entenderse de dos maneras. Primera, como pasión del apetito sensitivo, y en este aspecto la penitencia no es una virtud, sino una pasión.

Segunda, como acto de la voluntad. Y en este sentido se verifica con una elección. Y si esta elección es recta, necesariamente es un acto de virtud. Porque se dice en II *Ethic.*[5] que la virtud es *un habito conforme a la recta razón.* Ahora bien, está conforme con la recta razón el que uno se duela de lo que debe dolerse. Y esto es prácticamente lo que encontramos en la penitencia, de la que hablamos aquí. Porque el penitente concibe un moderado dolor de los pecados pasados con intención de hacerlos desaparecer. Por consiguiente, queda demostrado que la penitencia, de la que hablamos aquí, es una virtud o un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como se ha manifestado ya (q.84 a.2 ad 1.2), en el sacramento de la penitencia los actos humanos hacen de

1. ARISTÓTELES, c.9 n.l (BK 1128blO): S. TH., lect. 17. 2. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1256. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1123B3): S. TH., lect.8. 4. Ib. c.l n.5 (BK 1103b4): S. TH., lect.l. 5. Ib. c.6 n.15 (BK 1106B36): S. TH., lect?.

a. La virtud es una cualificación moral que nos permite actuar rectamente (I-II q.55 a.4). Siendo un hábito que tiene como sujeto las potencias del alma (I-II q.51 a.l), la virtud supone la intervención libre del hombre (sol.2 de nuestro art).

materia, lo cual no sucede en el bautismo ni en la confirmación. Y, por eso, puesto que la virtud es principio del acto humano, la penitencia, más que el bautismo o la confirmación, es una virtud o un acto realizado bajo el influjo de una virtud.

2. *A la segunda hay que dedr:* La penitencia, como pasión, no es una virtud, según se ha afirmado (c.). Y es en cuanto pasión como la penitencia implica una alteración fisiológica. Pero como acto de la voluntad que implica una elección recta, sí es una virtud.

Lo cual puede decirse más de la penitencia que de la vergüenza. Porque la vergüenza se refiere al hecho deshonesto como presente, mientras que la penitencia se refiere al hecho deshonesto en cuanto pasado. Ahora bien, es incompatible con la perfección de la virtud que uno cometa en el presente un acto deshonesto, del que pudiera avergonzarse. Pero no es incompatible con la virtud el que uno haya cometido en el pasado acciones deshonestas, de las que sea necesario arrepentirse, cuando uno, de vicioso, se convierte en virtuoso.

3. *A la tercera hay que decir:* Dolerse del pasado con la intención de que el pasado no haya existido es una tontería. Pero no es esto lo que pretende el penitente, sino que su dolor es desagrado y reprobación de lo ocurrido en el pasado con la intención de eliminar las consecuencias, o sea, la ofensa de Dios y el débito de la pena. Y esto no es una tontería.

ARTICULO 2

¿Es la penitencia una virtud especial?

Sent. 4 d.14 q.l a.l q.*3

Objeciones por las que parece que la penitencia no es una virtud especial.

1. Parece que alegrarse del bien realizado y dolerse del mal cometido son actos de la misma naturaleza. Ahora bien, el gozo del bien realizado no constituye una virtud especial, sino que es *un sentimiento laudable que proviene de la candad,* como afirma San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[6], por lo que dice el Apóstol en 1 Cor 13,6 que *la caridad no se alegra de la injusticia, sino que se alegra de la verdad.* Luego, por la misma razón, la penitencia, que es dolor de los pecados pasados, no es una virtud especial, sino un sentimiento que brota de la caridad.

2. Aún más: toda virtud especial tiene una materia especial, porque los hábitos se distinguen por los actos, y los actos, por los objetos. Pero la penitencia no tiene una materia especial, ya que son su materia los pecados pasados, de cualquier clase que sean. Luego la penitencia no es una virtud especial.

3. Y también: una cosa no es eliminada más que por su contrario. Ahora bien, la penitencia elimina todos los pecados. Luego es contraria a todos los pecados. Luego no es una virtud especial.

En cambio en la ley, como acabamos de ver (a.l s.c.), hay un precepto especial sobre la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos explicado en la *Segunda Parte* (1-2 q.54 a.2.3; 2-2 q.52 a.l), la distinción específica de los hábitos es conforme a la especie de sus actos. Por eso, donde hay un acto especialmente laudable, es necesario que allí haya un hábito especial de virtud. Ahora bien, es claro que en la penitencia hay un acto laudable específicamente distinto, o sea, el empeño de destruir el pecado pasado, en cuanto que es ofensa a Dios, que no cuadra con el concepto de ninguna otra virtud. Luego es necesario admitir que la penitencia es una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Un acto puede derivarse de la caridad de dos maneras. Primera, como emanado de ella misma. Y este acto virtuoso no requiere otra virtud que la misma caridad, como es, por ej., amar el bien, alegrarse de él y entristecerse de su contrario. Segunda, cuando un acto procede de la caridad como imperado por ella. Y, en este sentido, puesto que la caridad impera sobre todas las virtudes dirigiéndolas a su fin, un acto que procede de la caridad puede pertenecer también a otra virtud especial.

Luego si en el acto de la penitencia se considera solamente el disgusto del pecado pasado, el acto pertenece entonces directamente a la caridad, lo mismo que la alegría de los bienes pasados. Pero la intención de esforzarse en la destrucción del pecado pasado requiere una virtud especial imperada por la caridad.

6. C.9: ML 41,414.

2. *A la segunda hay que decir:* La penitencia tiene, efectivamente, una materia genérica, en cuanto que se refiere a todos los pecados. Sin embargo, los considera bajo un aspecto especifico, en cuanto que son reparables por el acto del hombre que coopera con Dios a su justificación.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cualquier virtud especial excluye el hábito del vicio opuesto, de la misma manera que lo blanco excluye lo negro en el mismo sujeto. Pero la penitencia excluye todos los pecados de una manera efectiva esforzándose en la destrucción del pecado, en cuanto que es remisible con la gracia divina y la cooperación del hombre. Luego no se sigue que sea una virtud general.

ARTICULO 3

¿Es la virtud de la penitencia una especie de justicia?

Sent. 4 d.14 q.l a.l q."4 ad 4; q."5

Objeciones por las que parece que la virtud de la penitencia no es una especie de justicia.

1. La justicia no es una virtud teologal, sino moral, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.59 a.5; q.62 a.2.3). Pero la penitencia parece ser una virtud teologal, ya que tiene a Dios por objeto: porque satisface a Dios y reconcilia al pecador con Dios. Luego parece que la penitencia no es una parte de la justicia.

2. Aún más: puesto que la justicia es una virtud moral, consiste en el justo medio. Pero la penitencia no consiste en el justo medio, sino en un cierto exceso, según las palabras de Jer 6,26: *Llora como se llora la muerte del unigénito, con llanto amargo.* Luego la penitencia no es una especie de justicia.

3. Y también: son dos las especies de la justicia, como se dice en V *Ethic.*[7], a saber: la *distributiva* y la *conmutativa.* Ahora bien, parece que la penitencia no está contenida en ninguna de ellas. Luego parece que la penitencia no es una especie de justicia.

4. Todavía más: comentando las palabras de Le 6,21: *Bienaventurados los que ahora lloráis,* dice la *Glosa*[8]: *Aquí está la prudencia, por la que se demuestra cuan miserables son las cosas terrenas y cuan dichosas las celestiales.* Pero llorar es un acto de la penitencia. Luego la penitencia se encuadra mejor en la prudencia que en la justicia.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentiaz: La penitencia es una cierta venganza de quien se siente arrepentido, el cual no deja de castigar en sí mismo lo que le duele haber cometido.* Pero tomar venganza pertenece a la justicia, por lo que Cicerón en su *Rhetorica*[10] consideraba la *vindicativa* como una especie de la justicia. Luego parece que la penitencia es una especie de justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de expresar (a.2), la penitencia no es una virtud especial por dolerse del mal cometido solamente, ya que para esto sería suficiente la caridad, sino por dolerse el penitente del pecado cometido en cuanto ofensa de Dios con propósito de enmienda. Ahora bien, la enmienda de la ofensa cometida contra alguien no se realiza solamente con la sola cesación de la ofensa, sino que exige además una compensación. Esta compensación tiene lugar, como la retribución, en las ofensas cometidas contra otro; con la diferencia de que la compensación viene de parte de quien ha ofendido, por ej., mediante la satisfacción. Mientras que la retribución es la parte ofendida quien la pide. Pero ambas cosas pertenecen a la justicia, puesto que en ambas hay una especie de intercambio. Queda, pues, demostrado que la penitencia, en cuanto virtud, es una parte de la justicia.

Debe recordarse, sin embargo, que, según el Filósofo en V *Hthic.*[n], hay dos clases de justicia: absoluta y relativa. Pues bien, la justicia absoluta solamente se da entre iguales, porque la justicia es una cierta igualdad. Y a esta justicia él la llama *justicia política* o *civil,* puesto que los ciudadanos son iguales en cuanto hombres libres, sometidos inmediatamente al príncipe.

Pero la justicia relativa es la que existe entre aquellas personas una de las cuales está bajo la potestad de otra, como, por ejemplo, el siervo bajo el señor, el hijo bajo el padre, la esposa bajo el esposo. Y ésta es la justicia que se realiza en la penitencia. Por la que el hombre recurre a Dios con propósito de enmienda: como el siervo a su señor, según las palabras de Sal 122,2: *Como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de*

7. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 1130b30): S. Tu., lect.4. 8. *Ordin.* 9. *De vera etfalsa poenit.* c.8.19: ML 40,1120.1129 Ínter op.AuousT. 10. L.2 c.53. DIDOT, 1.165. 11. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1134a25): S. TH., lect.ll.

sus señores, así nuestros ojos en el Señor, nuestro Dios, esperando su misericordia; y como el hijo a su padre, según las palabras de Le 15,18: *Padre, he pecado contra el cielo j contra ti;* y como la esposa al esposo, según aquello de Jer 3,1: *Aunquefornicaste con tantos amantes, vuelve a mí, dice el Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La justicia, como se afirma en V *Ethic.* [12], *dice relación a otro.* Ahora bien, aquel a quien se refiere la justicia no es materia de esta virtud, sino más bien las cosas que se distribuyen o se cambian. Por eso tampoco es Dios la materia de la penitencia, sino los actos humanos, mediante los cuales se ofende o se desagravia a Dios. Y Dios es aquel a quien la justicia se ordena. De lo cual se deduce que la penitencia no es una virtud teologal, porque no tiene a Dios por materia u objeto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El justo medio es la igualdad que se establece en aquellos entre los cuales hay justicia, como se confirma en V *Ethic.*[13]. Entre algunas personas, sin embargo, no se puede establecer la perfecta igualdad, dada la superioridad de alguna de ellas, como ocurre entre el hijo y el padre, y entre el hombre y Dios, según afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[14]. Por lo que, en tales casos, el que es inferior debe hacer cuanto pueda. Pero esto no será suficiente, solamente lo será con la aceptación del superior. Y esto es lo que se le asigna por exceso a la penitencia.

3. *A. la tercera hay que decir* De la misma manera que se da un cierto intercambio en los beneficios cuando, por ej., uno por un beneficio recibido concede una gracia, así también hay un intercambio en las ofensas cuando uno, por la ofensa cometida contra otro, es castigado contra su voluntad, lo cual pertenece a la justicia vindicativa, o da una recompensa voluntariamente, lo cual pertenece a la penitencia, que dice orden a la persona del pecador como la justicia vindicativa a la persona del juez. Por lo cual aparece claro que ambas son parte de la justicia conmutativa.

4. *A la cuarta hay que decir.* La penitencia, aunque directamente sea una especie de justicia, abarca en cierto modo elementos que pertenecen a todas las virtudes. Porque en cuanto que es una cierta justicia del hombre para con Dios, necesariamente participa de ciertos aspectos de las virtudes teologales, que tienen a Dios por objeto. Así pues, la penitencia incluye: la fe en la pasión de Cristo, por la cual somos justificados de nuestros pecados; la esperanza del perdón, y el odio de los vicios, lo cual pertenece a la caridad. En cuanto que es una virtud moral, participa algo de la prudencia, que es la regidora de todas las virtudes morales. Pero bajo el aspecto mismo de justicia, no sólo posee lo propio de la justicia, sino también lo de la templanza y la fortaleza: porque las cosas que causan deleite —moderado por la templanza—, o las cosas que provocan el terror —moderado por la fortaleza—, se convierten en materia de conmutación, o sea, de justicia. Y, según esto, a la justicia pertenece el abstenerse de los deleites (propio de la templanza) y el soportar los sufrimientos (propio de la fortaleza).

ARTICULO 4

¿Es la voluntad sujeto propio de la penitencia?

Sent. 4 d.14 **q.l** a.3 **q.[a]l**

Objeciones por las que parece que la voluntad no es el sujeto propio de la penitencia.

1. La penitencia es una especie de tristeza. Pero la tristeza reside en el apetito concupiscible, lo mismo que el gozo. Luego el sujeto de la penitencia es el apetito concupiscible.

2. Aún más: la penitencia es una especie de venganza, como dice San Agustín en su libro *De Poenitentiaz.* Pero la venganza parece pertenecer al apetito irascible, porque la ira es un *apetito de venganza*[16]. Luego parece que el sujeto de la penitencia es el apetito irascible.

3. Y también: lo pasado es el objeto propio de la memoria, según dice el Filósofo en su libro *De Memoria*[n]. Ahora bien, ya se dijo (a.l ad 2.3) que la penitencia trata de cosas pasadas. Luego el sujeto de la penitencia es la memoria.

4. Todavía más: ninguna cosa puede actuar donde no está. Pero la penitencia

12. Ib. c.l n.15 (BK 1129b26): S. TH., lect.2.
13. Ib. c.5 n.17 (BK 1134a4): S. TH., lect.10.
14. Ib. c.14 n.4 (BK 1163bl5): S. TH., lectH.
15. Vide nota 9.
16. ARISTÓTELES, *Rhetorica* 1.2 c.2.
17. C.l (BK 449b24): S. TH., lect.l.

elimina los pecados de todas las potencias del alma. Luego la penitencia reside en todas las potencias del alma, y no sólo en la voluntad.

En cambio la penitencia es una especie de sacrificio, según las palabras de Sal 50,19: *El sacrificio agradable a Dios es un corazón contrito.* Pero el ofrecimiento de un sacrificio es un acto de la voluntad, según Sal 53,8: *Te ofreceré un sacrificio voluntario.* Luego la penitencia reside en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* De la penitencia podemos hablar en dos sentidos. Primero, como pasión. Y, en este sentido, puesto que es una especie de triste2a, reside en el apetito concupiscible como en su propio sujeto.

Segundo, como virtud. Y, en este sentido, como se ha dicho ya (a.3), es una especie de justicia. Ahora bien, la justicia, como se dijo en la *Segunda Parte*[18], tiene como sujeto el apetito racional, que es la voluntad. Luego queda claro que la penitencia, como virtud, reside en la voluntad como en su propio sujeto. Y su acto propio es ofrecer reparaciones a Dios por las faltas cometidas contra él *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir.*** El argumento considera la penitencia como pasión.

2. *A la segunda hay que decir* El deseo de venganza por pasión pertenece al apetito irascible. Pero el deseo o la toma de venganza racional contra uno mismo o contra otro pertenece a la voluntad[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* La memoria es una facultad que conoce el pasado. Pero la penitencia no pertenece a la facultad cognoscitiva, sino a la apetitiva, que presupone ya el conocimiento. Luego la penitencia no está en la memoria, sino que la supone.

4. *A la cuarta hay que decir:* La voluntad, como se afirmó en la *Primera Parte* (q.72 a.4; 2-2 q.9 a.l), mueve todas las demás potencias del alma. Por lo que nada impide que la penitencia, aun existiendo en la voluntad, influya sobre las demás potencias del alma.

ARTICULO 5

¿Tiene la penitencia su origen en el temor?

Sent. 4 d.14 q.l a.2 q.'l

Objeciones por las que parece que la penitencia no tiene su origen en el temor.

1. La penitencia comienza por el desagrado de los pecados. Ahora bien, esto pertenece a la caridad, como se ha dicho ya (a.2 ad 1; a.3). Luego la penitencia tiene su origen más en el amor que en el temor.

2. Aún más: los hombres son movidos a la penitencia en espera del reino de los cielos, según las palabras de Mt 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.* Pero el reino de los cielos es objeto de esperanza. Luego la penitencia procede más de la esperanza que del temor.

3. Y también: el temor es un acto interior del hombre. Pero la penitencia no parece proceder de un acto del hombre, sino más bien de una actuación de Dios, según las palabras de Jer 31,19: *Después que me convertiste hice penitencia.* Luego la penitencia no procede del temor.

En cambio dice Is 26,17: *Como la mujer encinta, cuando se le acerca el momento del parto, se retuerce y grita en sus dolores, eso hemos venido a ser nosotros* por la penitencia. Y un poco después continúa el texto según otra versión[19]: *Por tu temor, Señor, hemos concebido y hemos parido y hemos dado a luz un espíritu de salvación,* o sea, de penitencia saludable, como se dice en lo que precede (Is 26). Luego la penitencia procede del temor.

Solución. *Hay que decir* De la penitencia podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto que es un hábito, y en este sentido nos es infundido inmediatamente por Dios, *sin nosotros* como operadores principales, pero no sin nosotros como operadores dispositivamente con ciertos actos.

Segundo, podemos hablar de la penitencia refiriéndonos a los actos con los que nosotros cooperamos con Dios, que actúa en la penitencia. El primer principio de estos actos es la actuación de Dios, que convierte nuestro corazón, según las palabras de Lam 5,21: *Conviértenos a ti, Señor, y*

18. 2-2 q.58 a.4; cf. q.56 a.6.

19. Is 26,18 según la *versión de los 70.*

b. El arrepentimiento no es pura reacción sensible; es un acto más profundo de la voluntad libre que se compromete, mueve todas las facultades y puede tener su repercusión en todas ellas (sol.4).

c. Sobre el apetito irascible y el apetito concupiscible ver I-II q.23 a.l.

nos convertiremos. El segundo acto es un movimiento de fe. El tercer acto es un movimiento de temor servil por el que uno se aparta de los pecados por temor al castigo. El cuarto acto es un movimiento de esperanza por el que uno hace propósito de enmienda con la esperanza de obtener el perdón. El quinto acto es un movimiento de caridad por el que uno detesta el pecado en sí mismo, y no ya por el miedo al castigo. El sexto acto es un movimiento de temor filial por el que uno ofrece a Dios voluntariamente su enmienda por reverencia hacia él.

Así pues, queda claro que el acto de la penitencia tiene su origen en el temor servil como en un primer movimiento afectivo que se orienta hacia ella, pero tiene su origen en el temor filial como en su principio próximo e inmediato [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El pecado comienza por desagradar al hombre, sobre todo al pecador, antes por el castigo, en el que se fija el temor servil, que por la ofensa de Dios o la fealdad del pecado, que es lo propio de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir: El advenimiento del reino de los cielos* significa la venida del rey no sólo para premiar, sino también para castigar. Por lo que en Mt 3,7 decía Juan el Bautista: *Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira venidera?*

3. *A. la tercera hay que decir:* También el acto de temor procede de Dios, que es quien convierte el corazón. Por lo que se dice en Dt 5,29: *¿Quién les dará un espíritu tal que me teman?* Y así, por el hecho de que la penitencia procede del temor, no se excluye el que proceda de Dios, que es quien convierte el corazón.

ARTICULO 6

¿Es la penitencia la primera entre las virtudes?

Sent. 4 d.14 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia es la primera entre las virtudes.

1. Comentando las palabras de Mt 3,2: *Haced penitencia,* dice la *Glosa*[20]*: La primera virtud es castigar por la penitencia al hombre viejo y odiar los vicios.*

2. Aún más: el abandono del punto de partida debe ser anterior al acceso al punto de llegada. Ahora bien, todas las demás virtudes parece que pertenecen al punto de llegada, ya que por todas ellas el hombre se encamina al bien obrar, mientras que la penitencia parece que se encamina al abandono del mal. Luego parece que la penitencia es anterior a todas las demás virtudes.

3. Y también: antes que la penitencia está el pecado en el alma. Ahora bien, ninguna virtud reside en el alma juntamente con el pecado. Luego ninguna virtud es anterior a la penitencia, sino que parece que ella es la primera y la que abre la puerta a las otras con la expulsión del pecado.

En cambio la penitencia procede de la fe, esperanza y caridad, como acabamos de decir (a.5). Luego la penitencia no es la primera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Hablando de las virtudes consideradas como hábitos, no hay que buscar en ellas un orden cronológico, ya que, estando todas ellas unidas entre sí, como se afirmó en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a.3), todas empiezan a existir al mismo tiempo en el alma. Pero se dice que una es anterior a otra en orden de naturaleza, deducido del orden de actos, por cuanto el acto de una virtud presupone el de otra.

Según esto, pues, hay que afirmar que algunos actos laudables pueden preceder, incluso cronológicamente, al acto y al hábito de la penitencia, como, por ej., actos de fe y de esperanza informes, y actos de temor servil. Pero el acto y el hábito de la caridad son cronológicamente simultáneos con el acto y el hábito de la penitencia, y con el hábito de las demás virtudes, porque, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 13 a.7.8), en la justificación del pecador son simultáneos el movimiento del libre albedrío hacia Dios, que es el acto de fe informado por la caridad, y el movimiento del libre albedrío contra el pecado, el cual es acto de la penitencia. Pero de estos dos

20. *Ordtn.*

d. La distinción entre amor «servil» y amor «casto» es de San Agustín. El temor filial es el que nos justifica. Sin embargo, como un paso en el proceso de justificación, ya bajo la iniciativa e impulso divinos, tiene sentido el temor servil (sol.l, 2 y 3). El a.6 completa esta visión.

actos, el primero precede naturalmente al segundo, porque el acto de la virtud de la penitencia se mueve contra el pecado bajo la moción del amor de Dios, por lo que el primer acto es razón y causa del segundo. Por consiguiente, la penitencia no es, absolutamente hablando, la primera entre las virtudes, ni con prioridad de tiempo ni con prioridad de naturaleza, porque en el orden de la naturaleza las virtudes teologales hablando en absoluto son anteriores a ella.

Sin embargo, en cierto aspecto, la penitencia es, cronológicamente hablando, anterior a todas las demás virtudes, en cuanto que su acto es el primero que se verifica en la justificación del pecador. Pero en el orden de naturaleza parece que las otras virtudes son anteriores, de la misma manera que lo que es esencial es anterior a lo que es accidental; porque las otras virtudes parece que son esencialmente necesarias para el bien del hombre, mientras que la penitencia es necesaria en un supuesto: suponiendo la existencia anterior del pecado, según se dijo ya al tratar del lugar que le correspondía al sacramento de la penitencia (q.65 a.4) con respecto a los otros sacramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere a que el acto de la penitencia es cronológicamente anterior a los actos de las demás virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* En los movimientos sucesivos, el abandono del punto de partida es anterior cronológicamente al acceso al punto de llegada. También es anterior con anterioridad de naturaleza si se le considera por parte del sujeto, o sea, según el orden de la causa material. Pero, considerado según el orden de la causa agente y final, lo primero es el punto de llegada, puesto que es esto lo primero que pretende el agente. Y éste es el orden que más interesa cuando se trata de los actos del alma, como se dice en II *Physicorum*[21].

3. *A la tercera hay que decir:* La penitencia abre la puerta a las demás virtudes expulsando el pecado por la virtud de la fe y la caridad, que son naturalmente anteriores. Y de tal manera les abre la puerta que ellas mismas entran al mismo tiempo con ella. Porque en la justificación del pecador, el movimiento del libre albedrío hacia Dios y contra el pecado es simultáneo con la remisión de la culpa y la infusión de la gracia, con la cual se infunden simultáneamente todas las virtudes, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a.3.5).

21. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200al9): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 86

El efecto de la penitencia en cuanto a la remisión de los pecados mortales

Y ahora vamos a estudiar los efectos de la penitencia (cf. q.84, introd.). Primero, en cuanto a la remisión de los pecados mortales (q.86). Segundo, en cuanto a la remisión de los pecados veniales (q.87). Tercero, en cuanto al retorno de los pecados perdonados (q.88). Cuarto, en cuanto a la recuperación de las virtudes (q.89).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Quedan borrados los pecados mortales por la penitencia?—2. ¿Pueden borrarse sin la penitencia?—3. ¿Pueden quedar perdonados unos y no otros?—4. ¿Quita la penitencia la culpa permaneciendo la pena?—5. ¿Permanecen vestigios de los pecados?—6. Borrar el pecado, ¿es efecto de la penitencia como virtud o como sacramento?

ARTICULO 1

¿Se borran todos los pecados con la penitencia?"

2-2 q.14 a.3; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.l q."l; *Contr. Geni.* 3 c.156

Objeciones por las que parece que por la penitencia no se borran todos los pecados.

1. Dice el Apóstol en Heb 12,17 que *Esaú no encontró el perdón aunque lo buscase con lágrimas.* Y la *Glosa*[1] comenta: *Esto es, no obtuvo el perdón j la bendición mediante el arrepentimiento.* Y en 2 Mac 9,13 se dice de Antíoco: *Oraba el malvado al Señor, de quien no había de alcanzar misericordia.* Luego parece que con la penitencia no se borran todos los pecados.

2. Aún más: dice San Agustín en su libro *De Sermone Dom. in monte*[2] que *es tanta la malicia de aquel pecado (el que comete quien, después de haber conocido a Dios por la gracia de Cristo, lucha contra la fraternidad y se agita con el ardor de la envidia contra la misma gracia), que no puede soportar la humildad de la plegaria, aun cuando su mala conciencia le impela a reconocer y denunciar su pecado.* Luego no todo pecado puede ser borrado con la penitencia.

3. Y también: dice el Señor en Mt 12,32: *Quien dijere una palabra contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el futuro.* Luego no todo pecado puede ser perdonado con la penitencia.

En cambio se dice en Ez 18,22: *No me acordaré más de todas las iniquidades que cometió.*

Solución. *Hay que decir* Dos son los motivos por los que un pecado no puede ser borrado por la penitencia. Primero, porque uno no puede arrepentirse de él. Segundo, porque la penitencia no lo puede borrar. Al primer caso pertenecen los pecados de los demonios y de los hombres condenados, los cuales no pueden ser borrados porque tienen el afecto obstinado en el mal, de tal manera que ya no les puede desagradar el pecado en cuanto a la culpa, sino sólo en cuanto a la pena que padecen. Por razón de la cual hacen una cierta penitencia, pero infructuosa, según las palabras de Sab 5,3: *Haciendo penitencia y gimiendo con el espíritu angustiado.* Por lo que esa penitencia no va acompañada de la esperanza del perdón, sino de la desesperación.

Ahora bien, un pecado así no puede tenerle el hombre viador, cuyo libre albedrío es flexible al bien y al mal. Por lo que

1. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 191,506. 2. L.1 c.22: ML 34,1266.

a. A pesar de que la Iglesia en los primeros siglos practicó el rigorismo en la reiteración de la penitencia, siempre confesó que tiene poder para perdonar todos los pecados. Sobre «el pecado contra el Espíritu», imperdonable según Mt 12,32, véase la interpretación de Santo Tomás en II-II q.14 a.3 c. y sol.3.

es erróneo que exista un pecado en esta vida del cual uno no pueda arrepentirse. En primer lugar, porque de esta manera desaparecería el libre albedrío. En segundo lugar, porque se rebajaría la fuerza de la gracia, capaz de mover a penitencia el corazón de cualquier pecador, según las palabras de Prov 21,2: *El corazón del rey está en las manos del Señor, él le dirige hacia donde le place.*

Y es igualmente erróneo afirmar, con el segundo motivo, que un pecado no pueda ser borrado con una verdadera penitencia. En primer lugar, porque esto está en contradicción con la divina misericordia, de la que en Jl 2,13 se dice que es *clemente y misericordioso, tardo a la cólera y está por encima de toda malicia.* Dios, en efecto, sería vencido, en cierto modo, por el hombre si el hombre quisiera borrar un pecado y Dios no. En segundo lugar, porque esto rebajaría la eficacia de la pasión de Cristo, por cuya virtud obra la penitencia, como también los demás sacramentos, como está escrito en 1 Jn 2,2: *El es la propiciación de nuestros pecados, y no sólo de los nuestros, sino también de los del mundo entero.*

Por consiguiente, se ha de afirmar en sentido absoluto que en esta vida los pecados pueden ser borrados por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Esaú no hizo verdadera penitencia. Y esto se ve claro por aquello que dijo: *Ya están cerca los días de duelo por mi padre, y entonces mataré a mi hermano Jacob* (Gen 27,41).

Igualmente, tampoco Antíoco hizo verdadera penitencia. Porque se dolía de sus culpas pasadas no por la ofensa de Dios, sino por la enfermedad corporal que padecía (2 Mac 9,5).

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras de San Agustín deben ser interpretadas de la siguiente manera: *Es tanta la malicia de aquel pecado que no puede soportar la humildad de la plegaria,* o sea, *fácilmente,* como se dice que no puede sanar quien no puede sanar fácilmente. Puede, no obstante, realizarse esto por la virtud de la gracia divina, que también, a veces, *reclama desde lo profundo del mar,* como dice en Sal 67,23.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa *palabra* o *blasfemia* contra el Espíritu Santo es, como afirma San Agustín en su libro *De Verbis Dominiz,* la impenitencia final, que es absolutamente imperdonable, porque después de esta vida ya no hay remisión de los pecados.

Pero si por blasfemia contra el Espíritu Santo se entiende el pecado que se comete con verdadera malicia, o también la blasfemia propiamente dicha contra el Espíritu Santo, se dice que no se perdona, es decir, *fácilmente,* porque tal pecado no tiene en sí ningún atenuante, o porque por este pecado uno es castigado en esta vida y en la futura, como explicamos en la *Segunda Parte* (2-2 q.14 a.3).

ARTICULO 2

¿Puede ser perdonado el pecado sin penitencia?

Infra q.87 a.l; *Seat.* 4 d.14 q.2 a.5

Objeciones por las que parece que el pecado puede ser perdonado sin penitencia.

1. Dios no tiene menor poder sobre los adultos que sobre los niños. Ahora bien, a los niños les perdona los pecados sin penitencia. Luego también a los adultos.

2. Aún más: *Dios no ha vinculado su poder a los sacramentos.* Pero la penitencia es uno de los sacramentos. Luego el poder divino puede perdonar los pecados sin la penitencia.

3. Y también: la misericordia de Dios es mayor que la misericordia de los hombres. Pero el hombre perdona a veces las ofensas al hombre que no está arrepentido, por lo que el mismo Señor nos manda en Mt 5,44: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian.* Luego, con mucho mayor razón, Dios perdona las ofensas a los hombres impenitentes.

En cambio dice el Señor en Jer 18,8: *Si este pueblo se arrepiente de las maldades que hizp, yo me arrepiento también del mal que había determinado hacerle.* Y así se ve, por el contrario, que si el hombre no hace penitencia, Dios no le perdona su ofensa.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que un pecado mortal actual sea perdonado sin penitencia, hablando de la penitencia como virtud. Puesto que el pecado es una ofensa contra Dios, Dios perdona el pecado de la misma manera que perdona la ofensa cometida contra él. Ahora bien, la ofensa se opone directamente a la gracia, ya que se dice que uno está ofendido con otro cuan-

3. *Serm. adpopul.* serm.71 c.12.13.21: ML 38,455.456.464.

do lo excluye de su gracia. Pero, como ya vimos en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.l), entre la gracia de Dios y la gracia del hombre hay esta diferencia: la gracia del hombre no causa la bondad, sino que la presupone, verdadera o aparente, en el hombre gratificado; mientras que la gracia de Dios causa la bondad en el hombre gratificado, porque la buena voluntad de Dios, significada con el nombre de gracia, es causa del bien creado. Por lo cual puede acontecer que un hombre perdone la ofensa que otro le infirió sin que éste se haya arrepentido de ella. Pero no puede suceder que Dios perdone la ofensa a uno sin el arrepentimiento de éste. Pues la ofensa de un pecado mortal nace de que la voluntad del hombre se aparta de Dios para dirigir su ánimo a un bien perecedero. Por donde se ve que para la remisión de la ofensa divina es preciso que la voluntad del hombre se cambie de tal manera que se convierta a Dios con la detestación de su conversión a las criaturas y con propósito de enmienda. Y esto es lo que pertenece a la naturaleza de la penitencia en cuanto virtud. Y, por eso, es imposible que se le perdone a nadie el pecado sin la penitencia, entendida ésta como virtud.

El sacramento de la penitencia, sin embargo, se realiza por el ministerio del sacerdote que liga y absuelve, como se ha dicho ya (q.84 a.l ad 2; a.3). Y sin él puede Dios perdonar los pecados, como Cristo perdonó a la mujer adúltera, según se lee en Jn 8,11, y a la pecadora, como se afirma en Le 7,47.48. A las cuales, sin embargo, no les perdonó los pecados sin la virtud de la penitencia, porque, como dice San Gregorio en una *Homilía*[4]: *Por la grada atrajo interiormente* a la penitencia *a quien externamente recibió con misericordia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Los niños no tienen más que el pecado original, que no consiste en el desorden actual de la voluntad, sino en un desorden habitual de la naturaleza, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.82 a.l). Por eso se les perdona el pecado no con un cambio actual, sino con un cambio habitual por la infusión de la gracia y las virtudes. Pero al adulto, en quien existen pecados actuales, que consisten en un desorden actual de la voluntad, no se le perdonan los pecados, ni aun en el bautismo, sin el cambio actual de la voluntad, lo cual se realiza con la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento sólo se fija en la penitencia como sacramento.

3. *A la tercera hay que decir* La misericordia de Dios tiene mayor poder que la misericordia del hombre por el hecho de que mueve la voluntad del hombre a la penitencia, lo cual no puede hacer la misericordia del hombre.

ARTICULO 3

¿Pueden quedar borrados por la penitencia unos pecados y otros no?

1-2 q.73 a.l; *Sent.* 4 d.15 q.l a.3 q."l; d.18 q.2 a.5 q.ª3 ad 1

Objeciones por las que parece que por la penitencia pueden quedar borrados unos pecados y otros no.

1. Dice el Señor en Am 4,7: *Hice llover sobre una dudad y no sobre otra. Una parte fue mojada por la lluvia, y la parte sobre la que no hice llover permaneció seca.* Y San Gregorio comenta en *Super Ez.*[5]: *Uno que odia al prójimo y se corrige de otros vicios es como una ciudad que en una parte recibe la lluvia, y en la otra permanece seca, porque hay quienes cortan con algunos vicios, pero se obstinan gravemente en otros.* Luego pueden quedar borrados por la penitencia unos pecados y no otros.

2. Aún más: dice San Ambrosio en *Beati Immaculatiz: El primer consuelo es saber que Dios no se olvida de hacer misericordia; el segundo nos viene por el castigo, donde, aunque falte la fe, la pena satisface y alivia los males.* Luego puede uno ser aliviado de algún pecado, aun permaneciendo el pecado de infidelidad.

3. Y también: cuando no hay necesidad de que varias cosas estén juntas, puede separarse una dejando la otra. Pero los pecados, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.73 a.l), no están unidos entre sí, de tal manera que puede existir uno sin otro. Luego puede perdonarse uno y no otro por la penitencia.

4. Todavía más: los pecados son deudas que pedimos nos sean perdonadas cuando decimos en la oración dominical: *Perdónanos nuestras deudas*. Ahora bien, el hombre, algunas veces, perdona unas deudas y otras no.

4. *In Evang.* 1.2 homil.33: ML 76,1240. 5. L.l homil.10: ML 76,895. 6. *In ps.* 118 serm.18: ML 15,1528; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 *De Poenit.* d.3 can.41 *Prima consolatio.*

Luego también Dios, mediante la penitencia, perdona un pecado sin perdonar el otro.

5. Por último: es el amor de Dios el que perdona a los hombres sus pecados, según las palabras de Jer 31,3: *Con amor eterno te amé, por eso te he atraído hacia mí con misericordia.* Ahora bien, nada impide que Dios ame a un hombre por una cosa determinada y esté ofendido con él por otra, de la misma manera que ama al pecador por su naturaleza y lo odia por su culpa. Luego parece posible que Dios perdone por la penitencia un pecado y no otros.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[7]: *Hay muchos que se arrepienten de haber pecado, pero no del todo, y a que se reservan ciertas culpas en las que se regocijan, no advirtiendo que el Señor libró del demonio a quien era sordo y mudo al mismo tiempo, dándonos a entender con esto que nunca sanaremos si no somos liberados de todos los pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que por la penitencia puedan ser perdonados unos pecados y no otros. Primero, porque un pecado queda perdonado en cuanto es borrada la ofensa de Dios por la gracia. Por lo que en la *Segunda Parte*[8] se dijo que ningún pecado puede ser perdonado sin la gracia. Ahora bien, todo pecado mortal es contrario a la gracia y la excluye. Luego es imposible que sea perdonado un pecado y no otro.

Segundo, porque, como ya quedó demostrado (a.2), el pecado mortal no puede ser perdonado sin una verdadera penitencia, a la cual corresponde el abandono del pecado en cuanto ofensa de Dios, lo cual es común a todos los pecados mortales. Pero una misma causa produce el mismo efecto. Luego no puede haber un verdadero penitente si se arrepiente solamente de un pecado y no de otro. Porque si le desagrada un pecado porque va contra Dios, a quien ama sobre todas las cosas, lo cual es esencial en la verdadera penitencia, de ahí se sigue que está arrepentido de todos los pecados. Por consiguiente, es imposible que sea perdonado un pecado y no otro.

Tercero, porque esto sería contrario a la perfección de la misericordia de Dios, cuyas *obras son perfectas,* como se dice en Dt 32,4. Por lo que, de quien se compadece, se compadece totalmente. Y esto es lo que San Agustín dice en su libro *De Poenitentia*[9]: *Esperar la mitad del perdón de quien es justo, y la misma justicia, es un pecado de infidelidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***Hay** que decir:* Las palabras de San Gregorio no se refieren al perdón de la culpa, sino a la cesación del pecado, porque, a veces, quien está acostumbrado a cometer muchos pecados, deja de cometer uno, pero no otros. Cierto que esto lo hace con el auxilio divino, pero no llega hasta la remisión de la culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* En este texto de San Ambrosio la palabra *fe* no puede tomarse por la fe con la que creemos en Cristo. Porque dice San Agustín[10] explicando las palabras que se leen en Jn 15,22: *Si no hubiera venido y no les hubiera hablado no tendrían pecado,* es decir, pecado de incredulidad: *Este es el pecado del que dependen todos los pecados.* La palabra fe aquí significa *conciencia,* porque, a veces, las penas sufridas pacientemente consiguen la remisión del pecado del que no se tiene conciencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados, aunque no estén unidos entre sí en cuanto a la inclinación al bien perecedero, sí lo están, sin embargo, en cuanto a la aversión del bien inmutable, en la cual convienen todos los pecados mortales, y de ahí les viene su carácter de ofensa, que es preciso borrar mediante la penitencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* La deuda de una cosa tangible, como, por ej., el dinero, no es contraria a la amistad, mediante la cual se perdona la deuda. Y, así, puede perdonarse una cosa y no otra. Pero la deuda de una culpa sí es contraria a la amistad. Por lo que una culpa u ofensa no puede perdonarse sin las otras. Sería ridículo, incluso, que uno pidiese a otro perdón de una ofensa, y no de otra.

5. *A la quinta hay que decir:* El amor con que Dios ama la naturaleza del hombre no está destinado al bien de la gloria, de la que el hombre puede ser excluido por cualquier pecado mortal. Pero el amor de la gracia, por la que se realiza el perdón del pecado mortal, destina al hombre a la vida eterna, según las palabras de Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Luego la comparación no vale.

7. *De vera et falsa poenit.* c.9 Ínter op. AUGUST.: ML 40,1121. 8. 1-2 q.109 a.7; q.113 a.2. 9. Cf. nota 7. 10. *In Ioann.* tr.89: ML 35,1856.

ARTICULO 4

¿Permanece el débito de la pena después de perdonada la culpa?

1-2 q.87 a.6; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.1 q.ª2; *Contr. Cent.* 3 *c.158; In Rom.* c.11 lect.4

Objeciones por las que parece que después de perdonada la culpa no permanece el débito de la pena.

1. Suprimida la causa, se suprime también el efecto. Pero la culpa es causa del débito de la pena, ya que es uno merecedor de pena porque cometió la falta. Luego, después de perdonada la culpa, no puede permanecer el débito de la pena.

2. Aún más: como dice el Apóstol en Rom 5,15ss, el don de Cristo es más eficaz que el pecado. Pero cuando el hombre peca, incurre simplemente en la culpa y en el débito de la pena. Luego con mayor razón el don de la gracia hará desaparecer la culpa y el débito de la pena.

3. Y también: la remisión de los pecados se realiza en la penitencia por la virtud de la pasión de Cristo, según las palabras de Rom 3,25: *A. quien Dios puso como instrumento de propiciación, mediante la fe en su sangre, para remisión de los pecados.* Pero la pasión de Cristo es sobradamente satisfactoria por todos nuestros pecados, como en su lugar se dijo (q.48 a.2; q.49 a.3). Luego después del perdón de la culpa no permanece ningún débito de pena.

En cambio en 2 Re 12,13-14 se dice que cuando David penitente dijo a Natán: *He pecado contra el Señor,* Natán respondió: *El Señor ha perdonado tu pecado. No morirás. Pero el hijo que te ha nacido morirá.* Lo cual sucedió como pena del anterior pecado, como allí mismo se dice. Luego, perdonada la culpa, permanece el débito de la pena.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.87 a.4), en todo pecado mortal hay que considerar dos cosas: aversión al bien inmutable y conversión desordenada al bien perecedero. Pues bien, por parte de la aversión al bien inmutable, el pecado mortal tiene como consecuencia el débito de la pena eterna, porque quien pecó contra el bien eterno debe ser castigado eternamente. También por parte de la conversión al bien perecedero, en cuanto que esta conversión es desordenada, corresponde al pecado mortal el débito de alguna pena, porque del desorden de la culpa no se vuelve al orden de la justicia sin pagar alguna pena, ya que es justo que quien concedió a su voluntad más de lo debido, sufra algún castigo contra ella, con lo que se logrará una igualdad. Por lo que también en el Ap 18,7 se dice: *Dadle tormentos y llantos en proporción a su jactancia y su lujo.* Sin embargo, como la conversión al bien perecedero es limitada, no merece el pecado mortal, por este lado, pena eterna. De tal manera que si existe una conversión desordenada al bien perecedero sin aversión a Dios, como sucede en los pecados veniales, no merece este pecado una pena eterna, sino temporal.

Así pues, cuando se perdona la culpa con la gracia, desaparece la aversión del alma a Dios, ya que por la gracia se une a él. Por consiguiente, desaparece también el débito de la pena eterna, aunque puede permanecer el débito de una pena temporal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la culpa mortal hay aversión a Dios y conversión a los bienes creados. Pero, como ya afirmamos en la *Segunda Parte* (1-2 q.71 a.6), la aversión a Dios es ahí el elemento formal, mientras que la conversión a los bienes creados es el elemento material. Ahora bien, eliminado el elemento formal de una cosa, desaparece su naturaleza específica, como, por ej., eliminado el elemento racional, desaparece la especie humana. Y por eso se dice que se perdona la culpa mortal cuando por la gracia desaparece la aversión de la mente a Dios junto con el débito de la pena eterna. Permanece, sin embargo, el elemento material, o sea, la desordenada conversión a los bienes creados, por la cual se tiene un débito de pena temporal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se aclaró en la *Segunda Parte* (1-2 q.111 a.6), la gracia opera en el hombre, justificándolo del pecado y cooperando con el hombre en el bien obrar. Así pues, la remisión de la culpa y del débito de la pena eterna corresponde a la gracia operante, pero la remisión del débito de la pena temporal pertenece a la gracia cooperante, en cuanto que el hombre, con el auxilio de la gracia divina y sufriendo pacientemente las penalidades, queda absuelto también del débito de la pena temporal. Por tanto, de la misma manera que es anterior el efecto de la gracia operante al de la cooperante, así también es anterior la remisión de la culpa y de la pena eterna a la completa extinción de la pena temporal. Ambos efectos son producto de la gracia, pero el primero depende de la

gracia sola, mientras que el segundo, de la gracia y del libre albedrío[h].

3. *A. la tercera haj que decir:* La pasión de Cristo es suficiente por sí misma para destruir todo débito de pena no sólo eterna, sino también temporal. Y en la medida en que el hombre participe en la virtud de la pasión de Cristo, así participará también en la absolución del débito de la pena. Ahora bien, en el bautismo participa totalmente en la virtud de la pasión de Cristo, en cuanto que, a través del agua y del Espíritu, muere al pecado con Cristo y es regenerado en él a una nueva vida. Por lo que en el bautismo el hombre consigue la remisión del débito de la pena. Pero en la penitencia participa en la virtud de la pasión de Cristo según la medida de los propios actos, que son la materia de la penitencia, como el agua lo es del bautismo, según se dijo ya (q.84 a.l ad 1). Y, por eso, no queda remitido el débito de toda la pena en el instante mismo del primer acto de penitencia, por el que queda remitida la culpa, sino después de haber realizado todos los actos de la penitencia.

ARTICULO 5

¿Desaparecen todas las secuelas del pecado después de perdonada la culpa mortal?

Infra q.89 a.l ad 3; *Sent. 2* d.32 q.l a.l; 4 d.14 q.2 a.l q.*3; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que desaparecen todas las secuelas del pecado después de perdonada la culpa mortal.

1. Dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[11]*: Nunca curó el Señor a alguien sin liberarlo completamente. Curó totalmente a un hombre en día de sábado porque libró su cuerpo de toda enfermedad, y su alma, de todo contagio.* Pero las secuelas del pecado pertenecen a la enfermedad del pecado. Luego no parece posible que, perdonada la culpa, permanezcan aún las secuelas del pecado.

2. Aún más: dice Dionisio en IV *De Div. Ñor».*[12] que el bien es más eficaz que el mal, ya que el mal no actúa más que en virtud del bien. Ahora bien, el hombre, al pecar, contrae toda la infección del pecado. Luego, con mayor razón, la penitencia le librará de todas las secuelas del pecado.

3. Y también: las obras de Dios son más eficaces que las obras de los hombres. Pero el ejercicio de las buenas obras del hombre hace desaparecer las secuelas del pecado contrario. Luego mucho más desaparecerán con la remisión de la culpa, que es obra de Dios.

En cambio se lee en Me 8,22ss que el ciego curado por el Señor, primeramente, recibió una vista imperfecta, y así dijo: *Veo a los hombres como árboles que andan;* y después fue curado perfectamente, *de tal manera que veía con claridad todas las cosas.* Ahora bien, la curación del ciego significa la liberación del pecador. Luego después de la primera remisión de la culpa, por la que al pecador se le restituye la visión espiritual, permanecen todavía en él algunas secuelas del pecado pasado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado mortal con su conversión desordenada a los bienes creados, produce en el alma una cierta disposición e, incluso, un hábito si se repite muchas veces. Como se acaba de decir (a.4 ad 1), la culpa del pecado mortal se perdona en cuanto que por la virtud de la gracia desaparece la aversión de la mente a Dios. Pero, eliminado cuanto se refiere a la aversión, puede permanecer todavía lo que se refiere a la conversión desordenada, ya que ésta puede existir sin aquélla, como antes se ha dicho (a.4 ad 1). Y, por eso, nada impide que, eliminada la culpa, permanezcan las disposiciones causadas por los actos precedentes, que se llaman secuelas del pecado. Permanecen, sin embargo, debilitadas y disminuidas, de tal manera que no dominen al hombre. Permanecen, efectivamente, en forma de disposición, y no en forma de hábito, como también permanece en el bautismo el fermento de pecado[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Dios cura al hombre por entero perfectamente: unas veces, de manera súbita, como hizo con la suegra de San Pedro, a quien devolvió la salud perfec-

11. Cf. nota 7. 12. § 20: MG 3,717.

b. «Gracia operante» es la intervención gratuita de Dios en favor nuestro. «Gracia cooperante» se da cuando el hombre responde y se compromete en el proyecto de Dios (II-II q.ll a.2).

c. «Hábito» es una cualidad difícilmente cambiable, mientras «disposición» es una cualidad fácilmente movible (I-II q.49 a.2).

tamente, *de tal forma que levantándose le servía,* como se dice en Le 4,39; otras veces, lo hace de forma gradual, como se dice del ciego, a quien devolvió la vista, en Me 8,15. Pues así también, en el orden espiritual, algunas veces convierte el corazón de un hombre con tanta conmoción que instantáneamente consigue la perfecta cura espiritual, no sólo con la remisión de la culpa, sino también con la eliminación de todas las secuelas del pecado, como sucedió con la Magdalena, según Le 7,47ss. Otras veces, sin embargo, primero perdona la culpa a través de la gracia operante, y después, por la gracia cooperante, va gradualmente quitando las secuelas del pecado.

2. *A. la segunda hay que decir.* También el pecado, a veces, produce instantáneamente una débil disposición, como la causada con un solo acto, pero otras veces más fuerte, causada por muchos actos.

3. *A la tercera hay que decir:* Con un solo acto no desaparecen todas las secuelas del pecado, porque, como se dice en *Praedicamentisz: Elperverso, reconduddo a prácticas mejores, irá aprovechando poco a poco y mejorará.* Pero, insistiendo en el ejercicio, llegará a ser bueno con una virtud adquirida. Sin embargo, esto lo conseguirá mucho más fácilmente la gracia divina, ya con uno, ya con muchos actos.

ARTICULO 6

¿Es la remisión de la culpa efecto de la penitencia en cuanto virtud?

Sent. 4 d.14 q.2 a.l q.[a]l; *De Verit.* q.28 a.8 ad 2; *Quodl.* 4 q.7 a.l

Objeciones por las que parece que la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

1. La penitencia es considerada como virtud en cuanto que es principio del acto humano. Ahora bien, los actos humanos no influyen en la remisión de la culpa, que es efecto de la gracia operante. Luego la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

2. Aún más: hay otras virtudes que son más importantes que la penitencia. Ahora bien, la remisión de la culpa no se dice que sea efecto de alguna otra virtud. Luego tampoco es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

3. Y también: la remisión de la culpa no proviene más que de la virtud de la pasión de Cristo, según las palabras de Heb 9,22: *No hay perdón sin derramamiento de sangre.* Pero la penitencia, en cuanto sacramento, actúa en virtud de la pasión de Cristo, lo mismo que los otros sacramentos, como se dijo anteriormente (a.4 ad 3; q.62 a.5). Luego la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud, sino en cuanto sacramento.

En cambio se dice de algo que es causa de una cosa cuando la cosa en cuestión no puede existir sin ello, ya que todo efecto depende de su causa. Ahora bien, la remisión de la culpa puede concederla Dios sin el sacramento de la penitencia, aunque no sin la penitencia en cuanto virtud, como se ha dicho ya (a.2; q.84 a.5 ad 3). Y, efectivamente, antes de los sacramentos de la nueva ley, Dios remitía los pecados a los penitentes. Luego la remisión de la culpa es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

Solución. *Hay que decir:* La penitencia es virtud en cuanto que es principio de ciertos actos humanos. Ahora bien, los actos humanos producidos por el pecador constituyen la materia del sacramento de la penitencia. Pero todo sacramento produce su propio efecto no sólo en virtud de la forma, sino también en virtud de la materia, ya que por ambas está integrado el sacramento, como en su lugar se dijo (q.60 a.6 ad 2). Por tanto, como en el bautismo la remisión de la culpa no es efecto exclusivo de la forma, pues de ella recibe el agua también su virtud, así también la remisión de la culpa es efecto de la penitencia: principalmente por el poder de las llaves, desempeñado por los ministros, al que corresponde dar el elemento formal de este sacramento, como se ha dicho ya (q.84 a.3); y, secundariamente, por los actos del penitente, propios de la virtud de la penitencia, en cuanto subordinados, de algún modo, al poder de las llaves de la Iglesia. Y así queda claro que la remisión de la culpa es efecto de la penitencia en cuanto virtud, aunque más principalmente en cuanto sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El efecto de la gracia operante es la justificación del impío, como se afirmó en la *Segunda Parte* (1-2 q.111 a.2; q.113). En esta justificación, como allí mis-

13. ARISTÓTELES, c.8 n.17 (BK 13a23).

mo se dijo, no sólo tiene lugar la infusión de la gracia y la remisión de la culpa, sino también el movimiento del libre albedrío hacia Dios, que es un acto de la fe informada, y el movimiento del libre albedrío contra el pecado, que es un acto de la penitencia. Sin embargo, estos actos humanos son efecto de la gracia operante, producidos al mismo tiempo con la remisión de la culpa. Por tanto, la remisión de la culpa no se hace sin un acto de la virtud de la penitencia, aunque sea un efecto de la gracia operante.

2. *A la segunda hay que dedr:* En la justificación del impío no sólo se dan los actos de penitencia, sino también los actos de fe, como ya se ha expresado (a.2; 2-2 q.113 a.4). Y, por eso, el perdón de la culpa no es efecto sólo de la virtud de la penitencia, sino principalmente de la fe y de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir* El acto de la penitencia virtud está ordenado a la pasión de Cristo por la fe y por la subordinación al poder de las llaves de la Iglesia. Con lo que de ambos modos causa la remisión de la culpa en virtud de la pasión de Cristo[d].

Como respuesta *a la objeción del «En cambio», hay que decir* que el acto de la penitencia virtud es absolutamente indispensable para la remisión de la culpa, en cuanto que ese acto es inseparable del efecto de la gracia, por la que principalmente queda remitida la culpa, y que opera también en todos los sacramentos. Por lo que de ahí sólo puede concluirse que la gracia, en la remisión de la culpa, es una causa más importante que el mismo sacramento de la penitencia.

Téngase en cuenta también, sin embargo, que en la antigua ley y en la ley natural existía, de alguna manera, un sacramento de la penitencia, como se ha dicho ya (q.84 a.7 ad 1.2).

d. Se conjugan bien la conversión libre del penitente y la oferta gratuita de Dios en la absolución sacramental.

CUESTIÓN 87

La remisión de los pecados veniales [a]

Ahora nos corresponde tratar de la remisión de los pecados veniales (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Puede perdonarse el pecado venial sin la penitencia?—2. ¿Puede ser perdonado sin la infusión de la gracia?—3. ¿Se perdonan los pecados veniales con la aspersión del agua bendita, con golpes de pecho, con la oración dominical y cosas parecidas?—4. ¿Puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal?

ARTICULO 1

¿Puede ser perdonado el pecado venial sin penitencia?

Infra a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.16 q.2 q."2

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede ser perdonado sin penitencia.

1. Como hemos dicho anteriormente (q.84 a.10 ad 4), la verdadera penitencia implica no sólo el dolor del pecado pasado, sino el propósito de evitarlo en el futuro. Ahora bien, los pecados veniales se perdonan sin tal propósito, ya que, ciertamente, sin pecados veniales no se puede vivir en esta vida. Luego los pecados veniales pueden ser perdonados sin penitencia.

2. Aún más: no hay penitencia sin el actual desagrado de los pecados. Pero los pecados veniales pueden ser perdonados sin el dolor de los mismos, como se demuestra en el caso de que, estando uno dormido y si lo matan a causa de Cristo, instantáneamente volaría al cielo, lo cual no sucedería si permaneciesen los pecados veniales. Luego los pecados veniales pueden ser perdonados sin penitencia.

3. Y también: los pecados veniales se oponen al fervor de la caridad, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.54 a.3). Ahora bien, entre dos opuestos, el uno desplaza al otro. Luego la remisión de los pecados veniales se realiza por el fervor de la caridad, que puede producirse sin el actual dolor del pecado venial.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[1] que *hay una cierta penitencia que se hace todos los días en la Iglesia por los pecados veniales.* Pero ésta sería inútil si los pecados veniales pudiesen perdonarse sin penitencia.

Solución. *Hay que decir:* La remisión de la culpa, como se acaba de exponer (q.86 a.l), se realiza mediante la unión con Dios, de quien, en cierto modo, separa la culpa. Ahora bien, esta separación es completa con el pecado mortal, y es incompleta con el pecado venial. Porque con el pecado mortal el alma se aparta totalmente de Dios, puesto que obra en contra de la caridad. Mientras que el pecado venial enfría el afecto del hombre impidiéndole dirigirse a Dios con presteza. Por eso, ambos pecados se perdonan con la penitencia, ya que por el uno y por el otro queda la voluntad del hombre desordenada por la inmoderada inclinación del hombre a los bienes creados. Y, como el pecado mortal no puede ser perdonado mientras la voluntad esté adherida a él, así tampoco el pecado venial, porque mientras permanece la causa, permanece el efecto. Ahora bien, para la remisión del pecado mortal se exige una penitencia más perfecta, de tal manera que el hombre deteste actualmente y en cuanto pueda el pecado mortal cometido, poniendo diligencia en recordar cada uno de los pecados mortales, para detestar cada uno en particular. Pero esto no es necesario para la remisión de los pecados veniales. Aunque

1. *Epist.* 265 *Ad Seleuácianam:* ML 33,1089; LOMBARDI, *Sent. 4* d.16 c.5; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 d.l can.81 *Tres sunt.*

a. El pecado venial «no excluye todo acto de gracia» (a.4 sol.3); es un desorden sobre las mediaciones, pero manteniendo la orientación al fin último (I-II q.88 a.l).

tampoco basta el desagrado habitual que se tiene por el hábito de la caridad o de la penitencia virtud, porque entonces la caridad no sería compatible con el pecado venial, lo cual es falso. De donde se sigue que es necesario un cierto desagrado virtual, como, por ej., que uno tenga tal afecto a Dios y a las cosas divinas que le desagrade todo lo que entibie este afecto y se duela de haberlo cometido, aunque actualmente no piense en ello. Esto, sin embargo, no es suficiente para la remisión del pecado mortal, a no ser cuando queda olvidado alguno después de una diligente indagación.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** El hombre que está en gracia puede evitar todos y cada uno de los pecados mortales. Puede también evitar cada uno de los pecados veniales, pero no todos, como resulta de cuanto hemos dicho en la *Segunda Parte*[2]. Por tanto, la penitencia de los pecados mortales requiere que el hombre se proponga abstenerse de todos y cada uno de los pecados mortales. En cambio, para la penitencia de los pecados veniales se requiere el propósito de abstenerse de cada uno, pero no de todos, puesto que la debilidad de esta vida no es capaz de eso. No obstante, debe tener propósito de ir disminuyendo estos pecados veniales. De lo contrario, correría peligro de caer por falta de deseo de progresar o de quitar los impedimentos del crecimiento espiritual, que son los pecados veniales.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se manifestó en su lugar (q.66 a.ll), la muerte sufrida por Cristo tiene la misma eficacia que el bautismo. Por lo que limpia de toda culpa mortal y venial, a no ser que la voluntad esté adherida actualmente al pecado.

3. *A. la tercera hay que decir.* El fervor de la caridad implica virtualmente el desagrado de los pecados veniales, como se ha expuesto (c.).

ARTICULO 2

¿Se requiere para la remisión de los pecados veniales la infusión de la gracia?

Infra a.3; a.4 ad 2; *Sent.* 4 di6 q.2 a.2 q.'l; d.21 q.2 a.l; *Qu. Disp., De malo* q.7 a.ll

Objeciones por las que parece que se requiere la infusión de la gracia para la remisión de los pecados veniales.

1. No hay efecto sin causa proporcionada. Ahora bien, la causa proporcionada de la remisión de los pecados es la gracia, ya que al hombre no se le perdonan los propios pecados por los propios méritos, como se dice en Ef 2,4-5: *Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos por nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo, por cuya gracia habéis sido salvados.* Luego los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

2. Aún más: los pecados veniales no se perdonan sin penitencia. Ahora bien, a través de la penitencia se infunde la gracia, como en los demás sacramentos de la nueva ley. Luego los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

3. Y también: el pecado venial produce en el alma una mancha. Pero la mancha no se quita más que mediante la gracia, que es el ornato espiritual del alma. Luego parece que los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

En cambio el pecado venial no destruye la gracia, ni siquiera la disminuye, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.24 a. 19). Luego, por la misma razón, para la remisión del pecado venial no se requiere una nueva infusión de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa es eliminada por su contrario. Ahora bien, el pecado venial no es contrario ni a la gracia habitual ni a la caridad, sino que solamente demora sus actos por estar el hombre demasiado apegado a los bienes creados, aunque no contra Dios, como se dijo en la *Segunda Parte*[31]. Por tanto, para borrar este pecado no se requiere la infusión de la gracia habitual, sino que es suficiente un impulso de la gracia o de la caridad para su remisión.

Sin embargo, puesto que a los que tienen uso de razón —los únicos capaces de pecados veniales— no se les infunde la gracia sin un impulso de su libre albedrío hacia Dios y en contra del pecado, cuando se les infunde de nuevo la gracia, se les perdonan los pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** También la remisión de los pecados veniales es efecto de la gracia por un acto que la gracia produce de nuevo y no por una nueva infusión en el alma de un don habitual.

2. 1-2 q.74 a.3 ad 2; q.109 a.8. 3. 1-2 q.87 a.5; q.89 a.2.

2. *A la segunda hay que dedr:* El pecado venial, como acabamos de afirmar (a.l), nunca se perdona sin un acto implícito o explícito de la penitencia virtud. Sin embargo, puede ser perdonado sin el sacramento de la penitencia, constituido formalmente por la absolución del sacerdote, como también se ha dicho ya[4]. Y, por eso, no se sigue que para la remisión del pecado venial se requiera la infusión de la gracia, la cual, aunque se produzca en todo sacramento, no se produce en todo acto de virtud.

3. *A. la tercera hay que dedr:* En el cuerpo puede producirse una mancha de dos maneras. Primera, por la privación de lo que se requiere para su ornato, como es el debido color y la debida proporción de los miembros. Segunda, por la sobreposición de cosas que ocultan su belleza, como es el barro o el polvo. Pues, de la misma manera, en el alma también puede producirse una mancha por la privación del ornato de la gracia con el pecado mortal o por la inclinación desordenada del afecto hacia alguna cosa temporal, que es lo propio del pecado venial. Y, por eso, para quitar la mancha del pecado mortal se requiere la infusión de la gracia, pero para quitar la mancha del pecado venial se requiere un acto procedente de la gracia por el que se elimina la desordenada adhesión a la cosa temporal.

ARTICULO 3

¿Se perdonan los pecados veniales con la aspersión del agua bendita, la bendición episcopal y cosas parecidas?[b]

Supra q.65 a.l ad 6.8; q.83 a.3 ad 3; *Sent. 4* d.16 q.2 a.2 q."4; d.17 q.3 a.3 q."3; d.21 q.2 a.l.2;j2«. *Disp., De malo* q.7 a.12

Objeciones por las que parece que los pecados veniales no se perdonan con la aspersión del agua bendita, la bendición episcopal y cosas parecidas.

1. Hemos dicho anteriormente (a.l) que los pecados veniales no se perdonan sin penitencia. Pero la penitencia basta por sí sola para perdonar los pecados veniales. Luego estas prácticas no tienen eficacia para perdonar estos pecados.

2. Aún más: cada una de estas prácticas dice relación a un pecado venial determinado y a todos. Luego si alguna de estas prácticas perdona un pecado venial, se sigue que, por la misma razón, los perdona todos. Por lo que, con un golpe de pecho o con una aspersión de agua bendita, el hombre quedaría limpio de todos los pecados veniales, lo cual parece inaceptable.

3. Y también: los pecados veniales llevan consigo el débito de una pena, aunque sólo sea temporal, ya que se dice en 1 Cor 3,12.15 de quien *edificó sobre madera, heno o paja* que *se salvará, pero como atravesando fuego.* Ahora bien, estas prácticas, a las que se atribuye el poder de perdonar los pecados veniales, no llevan consigo ninguna pena, o si la llevan es mínima. Luego no bastan para la completa remisión de los pecados veniales.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[5] que por los pecados leves *nos damos golpes de pecho y decimos perdona nuestras ofensas.* Parece, pues, claro que darse golpes de pecho y la oración dominical producen la remisión de los pecados. Y la misma razón vale para las otras prácticas.

Solución. *Hay que decir:* Para la remisión del pecado venial no se requiere, como acabamos de ver (a.2), una nueva infusión de la gracia, sino que es suficiente un acto procedente de la gracia por el que el hombre detesta su pecado explícita o, por lo menos, implícitamente, como sucede cuando uno es impulsado fervorosamente hacia Dios. Por consiguiente, una práctica piadosa produce la remisión de los pecados veniales, de tres maneras. Primera, en cuanto que con ella se infunde la gracia, ya que con la infusión de la gracia se borran los pecados veniales, como acabamos de decir (a.2). Y, en este sentido, se perdonan los pecados veniales con la eucaristía, la extremaunción y, en general, con todos los sacramentos de la nueva ley, mediante los cuales se comunica la gracia.

Segunda, en cuanto va acompañada de la detestación de los pecados. Y, en este sentido, la confesión general, los golpes de pecho y la oración dominical producen la remisión de los pecados veniales, porque en

4. Q.84 a.l ad 2; a.3; q.86 a.2.

5. *De vera et falsa poenit.* c.20: ML 40,1129 Ínter op. AUGUST.

b. En la liturgia y en la piedad cristiana hay una serie de prácticas sacramentales que deben ser recuperadas e incorporadas en un proceso penitencial cuya cúspide es la absolución solemne.

la oración dominical pedimos *perdona nuestras ofensas.*

Tercera, en cuanto va acompañada de un movimiento de reverencia hacia Dios y hacia las cosas divinas. Y, en este sentido, la bendición episcopal, la aspersión del agua bendita, una unción sagrada, la oración en una iglesia consagrada y cualquier otra práctica semejante producen la remisión de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Todas estas prácticas producen la remisión de los pecados en cuanto que inclinan el alma a la penitencia, que detesta implícita o explícitamente los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas estas prácticas tienden de suyo a la remisión de todos los pecados veniales. Sin embargo, puede ser impedida la remisión de algún pecado venial por el apego actual que el alma tiene hacia él, como el bautismo tampoco produce su efe.cto cuando éste es impedido por la falta de sinceridad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Estas prácticas eliminan los pecados veniales en cuanto a la culpa, ya sea en virtud de una santificación, o también en virtud de la caridad, cuyo impulso es provocado por ellas. Pero no siempre hace desaparecer cada una de estas prácticas todo el débito de la pena, porque, de ser así, quien estuviese inmune de pecado mortal podría entrar en el cielo inmediatamente después de ser asperjado con agua bendita. Estas prácticas perdonan el débito de la pena en la medida en que excitan el fervor hacia Dios, un fervor que unas veces es mayor y otras menor.

ARTICULO 4

¿Puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal?

Sent. 4 d.16 q.2 a.l q."3

Objeciones por las que parece que puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal.

1. Comentando las palabras de Jn 8,7: *Quien de vosotros esté sin pecado, que tire sobre ella la primera piedra,* dice la *Glosa*[6] que *todos ellos estaban en pecado mortal, porque los veniales les quedaban perdonados por las ceremonias.* Luego puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal.

2. Aún más: para la remisión del pecado venial no se requiere la infusión de la gracia, aunque sí se requiere para la remisión del mortal. Luego el pecado venial puede ser perdonado sin el mortal.

3. Y también: el pecado venial está más distante del pecado mortal que de cualquier otro venial. Pero un venial puede ser perdonado sin que lo sea otro, como acabamos de ver (a.3 ad 2). Luego el pecado venial puede ser perdonado sin el mortal.

En cambio se dice en Mt 5,26: *No saldrás de allí,* o sea, de la *cárcel,* en la que el hombre es introducido por el pecado mortal, *hasta que devuelvas el último céntimo,* con el cual se significa el pecado venial. Luego el pecado venial no se perdona sin el mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se declaró anteriormente (q.86 a.3), la remisión de una culpa siempre es obra de la gracia, porque, como dice el Apóstol en Rom 4,2ss, pertenece a la gracia de Dios el que Dios *no impute* a alguno *el pecado,* una frase que la *Glosa* entiende como referida al pecado venial. Ahora bien, quien está en pecado mortal carece de la gracia de Dios. Por tanto, no se le perdona ningún pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las faltas veniales a que se refiere la *Glosa* son las irregularidades o impurezas que contraían según la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la remisión del pecado venial no requiera una nueva infusión de la gracia habitual, sí requiere, sin embargo, un acto derivado de la gracia. Y este acto no puede ser ejercido por quien está sujeto al pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir.* Un pecado venial no excluye cualquier acto de la gracia, por el que todos los pecados veniales pueden quedar perdonados. Pero el pecado mortal excluye totalmente el hábito de la gracia, sin la cual no se perdona ningún pecado ni mortal ni venial. Luego la comparación no vale.

6. *Inierí.; LOMBAKDI:* ML 191,1370.

CUESTIÓN 88

El retorno de los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia

Ahora nos corresponde tratar del retorno de los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Vuelven los pecados ya perdonados por la penitencia por el mismo hecho de cometer un pecado posterior?—2. ¿Vuelven de algún modo, debido a la ingratitud, especialmente la que suponen ciertos pecados?—3. ¿Vuelven con el mismo grado de culpa?—4. La ingratitud que les hace retornar, ¿es un pecado especial?

ARTICULO 1

¿Vuelven los pecados ya perdonados con el pecado posterior?"

Sent. 4 d.22 q.l a.l; *In Matth.* c.18 in fine

Objeciones por las que parece que los pecados ya perdonados vuelven con el pecado posterior.

1. Dice San Agustín en I *De Baptismo*[1]: *Que vuelven los pecados ja perdonados cuando falta la caridad fraterna, clarísimamente lo enseña el Señor en el Evangelio, en la parábola del siervo a quien el Señor reclamó de nuevo la deuda perdonada, por no haber querido perdonar él la deuda a un compañero.* Ahora bien, la caridad fraterna se pierde por cualquier pecado mortal. Luego cualquier pecado mortal hace volver los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia.

2. Aún más: comentando aquel pasaje de Le 11,24: *Volveré a mi casa, de donde salí,* dice San Beda[2]: *Este versículo es más digno de temer que de comentar, no vaya a ser que la culpa, que ya creíamos desapareada de nosotros, termine aplastándonos por nuestro descuido.* Pero esto no podría suceder si no volviera. Luego la culpa, desaparecida por la penitencia, vuelve.

3. Y también: dice el Señor en Ez 18,24: *Si el justo se apartase de su justicia y cometiese la impiedad, no serán recordados más todos los actos de justicia que hizp.* Pero entre todos los actos de justicia que hizo también hay que contar la penitencia anterior, ya que, según hemos dicho (q.85 a.3), la penitencia es una parte de la justicia. Luego, si el que hizo penitencia peca de nuevo, ya no cuenta para él la penitencia anterior, por la que consiguió el perdón de los pecados. Luego vuelven aquellos pecados.

4. Y todavía más: la gracia encubre los pecados pasados, como lo dice el Apóstol en Rom 4,2ss, citando a Sal 31,1: *Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido tapados.* Pero con el posterior pecado mortal desaparece la gracia. Luego los pecados anteriormente cometidos quedan al descubierto. Por lo que parece que vuelven.

En cambio dice el Apóstol en Rom 11,29: *Los dones y la vocación de Dios son irrevocables.* Pero los pecados del penitente han sido perdonados por un don de Dios. Luego con el pecado subsiguiente no vuelven los pecados perdonados, ya que esto significaría en Dios una revocación de sus dones.

Y dice, además, San Agustín en su libro *De Responsionibus Prosperi*[3]: *Quien se aparta de Cristo y termina esta vida alejado de la gracia, ¿dónde va sino a la perdición? Sin embargo no cae de nuevo en lo que ya se le perdonó, ni será castigado por el pecado original.*

1. C.12: ML 43,120. 2. *In Le.* 11,24 1.4 : ML 92,478. 3. P.l c.2: ML 51,158; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 d.4 can.14 *Qui recedit.*

a. Fue una cuestión discutida entre los teólogos medievales (ver opiniones en el c. del art.). Dios se mantiene fiel al perdón concedido y los pecados no reviven por un nuevo delito (a.l), si bien el hombre puede caer de nuevo (a.2).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto ya en otro lugar (q.86 a.4; 1-2 q.87 a.4), en el pecado mortal hay que distinguir dos aspectos: la aversión a Dios y la conversión a los bienes creados. Lo que hay de aversión en el pecado mortal es, de suyo, común a todos los pecados mortales, ya que cualquier pecado mortal aparta al hombre de Dios. De tal manera que la mancha consistente en la privación de la gracia y el débito de la pena eterna son comunes a todos los pecados mortales. Y en este sentido se ha de entender lo que se dice en Sant 2,10: *Quien quebranta un solo precepto de la ley se hace reo de todos.* Pero, por parte de la conversión a los bienes creados, los pecados mortales son diversos, y, a veces, contrarios.

Es, por tanto, manifiesto que, por parte de la conversión a los bienes creados, el pecado mortal posterior no hace volver los pecados mortales anteriormente perdonados. De lo contrario, se seguiría que, por un pecado de prodigalidad, el hombre contraería el hábito o la disposición de la avaricia anteriormente perdonada, y así ocurriría que una cosa sería causada por su contrario, lo cual es imposible.

Sin embargo, si se considera en los pecados mortales el aspecto general de aversión, el pecado mortal posterior priva al hombre de la gracia y le hace reo de la pena eterna, como lo era antes. Pero como la aversión en los pecados mortales se diversifica en cierto modo por su relación con los diversos movimientos de conversión a los bienes creados, que son su causa —de tal manera que la aversión, la mancha y el débito son distintos, según procedan de uno u otro acto de pecado mortal—, precisamente por eso se ha discutido el problema de si la mancha y el débito de la pena eterna, en cuanto que fueron causados por pecados ya perdonados, retornan por un pecado mortal posterior.

Algunos [4] afirmaron enteramente que sí. Pero esto es imposible. Porque la obra de Dios no puede ser anulada por la obra del hombre. Y, como la remisión de los anteriores pecados es obra de la misericordia divina, ésta no puede ser anulada por el pecado posterior del hombre, según las palabras de Rom 3,3: *¿Acaso la incredulidad de ellos va a anular la fidelidad de Dios?*

Por eso otros[5], manteniendo que los pecados vuelven, dijeron que Dios no perdona los pecados al penitente cuando en su presciencia ve que este penitente pecará de nuevo, sino que se limita a otorgarle la justicia en el presente. Porque él sabe de antemano que este penitente ha de ser castigado eternamente por esos pecados y, sin embargo, al presente lo hace justo por su gracia. Pero tampoco esto se puede mantener. Porque si a una causa no se le ponen limitaciones, tampoco se le han de poner limitaciones al efecto. Luego si la remisión de los pecados, por la gracia y los sacramentos de la gracia, no es total, sino condicionada al futuro, se seguirá que la gracia y los sacramentos de la gracia no son causa eficaz de la remisión de los pecados. Lo cual es un error que rebaja la virtud de la gracia.

Por tanto, es inadmisible que reaparezca la mancha y el débito de los pecados precedentes en cuanto efecto de tales actos pecaminosos.

Puede ocurrir, sin embargo, que un acto pecaminoso posterior a la penitencia contenga virtualmente el débito del pecado anterior, en el sentido de que quien peca por segunda vez, por el mismo hecho de reincidir, parece que peca más gravemente que había pecado antes, según aquello de Rom 2,5: *Con tu dureza y con la impenitenáa de tu corazón vas acumulando ira para el día de la ira,* tan sólo por *despreciar la bondad de Dios que atrae a penitencia* (v.4). Pero se desprecia mucho más la bondad de Dios pecando por segunda vez, después de perdonado el primer pecado, ya que es mayor beneficio perdonar un pecado que soportar al pecador. Por tanto, con el pecado posterior a la penitencia retorna de alguna manera el débito de los pecados ya perdonados, no en cuanto causado por éstos, sino en cuanto causado por el último pecado cometido, que adquiere más gravedad por los pecados anteriores. Esto no significa que los pecados precedentes retornen en sentido absoluto, sino, en cierto sentido, en cuanto que están virtualmente contenidos en el pecado posterior.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto de San Agustín hay que entenderlo del retorno de los pecados en cuanto al débito de pena eterna, considerado en sí mismo, porque, efectiva-

4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.14 c.9: ML 176,576. PEDRO PICTAV., *Seat.* 3 c.12: ML 211,1067. 5. GRACIANO, l.c, d.4 p.2-4.

mente, el que vuelve a pecar después de la penitencia incurre en el débito de pena eterna como antes, aunque no, ciertamente, por la misma razón. Por lo que San Agustín, al decir en su libro *De Responsionibus Prosperi*[6] que *no cae de nuevo en lo que y a se le perdonó ni será castigado por el pecado original,* añade: *sin embargo, es castigado con la muerte que mereció por sus pecados ya perdonados,* pues incurre en la muerte eterna que había merecido por sus pecados.

2. *A la segunda hay que decir.* Con esas palabras no pretende San Beda expresar que la culpa anteriormente perdonada oprima al hombre con el retorno del débito pasado, sino con la repetición del acto pecaminoso.

3. *A. la tercera hay que decir.* Con el pecado posterior, las obras de justicia anteriores quedan en el olvido en cuanto meritorias de la vida eterna, no en cuanto que eran impedimento de pecado. Por eso, si uno peca mortalmente después de restituir lo que debía, no se convierte en reo como si no lo hubiese devuelto. Y mucho menos se queda en el olvido la penitencia anteriormente practicada para la remisión de la culpa, puesto que la remisión de la culpa es más obra de Dios que del hombre.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gracia quita totalmente la mancha y el débito de la pena eterna, y cubre los actos pecaminosos pasados para que por ellos Dios no prive al hombre de la gracia ni lo considere reo de la pena eterna. Y lo que hace la gracia una vez, permanece para siempre.

ARTICULO 2

¿Retornan los pecados perdonados por la ingratitud manifestada especialmente en cuatro géneros de pecados?

Sent. 4 d.22 q.l a.1.3; *In Matth.* c.18 in fine

Objeciones por las que parece que los pecados perdonados no retornan por la ingratitud manifestada especialmente en cuatro géneros de pecados, a saber: el odio, la apostasía de la fe, el desprecio de la confesión y el dolor de la penitencia hecha[7]. Lo cual queda reflejado en los siguientes versos: *A quien odia a los hermanos, se hace apóstata, desprecia la confesión y le pesa haberse arrepentido, le vuelve la antigua culpa.*

\. La ingratitud es tanto mayor cuanto más grave es el pecado cometido contra Dios después del beneficio del perdón. Pero hay algunos pecados que son más graves que los enumerados, como es la blasfemia contra Dios y el pecado contra el Espíritu Santo. Luego parece que los pecados perdonados no retornan más por la ingratitud cometida con estos pecados que con otros.

2. Aún más: Rábano Mauro[8] afirma: *Dios entregó el siervo malvado a los verdugos hasta que pagase toda la deuda, porque no sólo los pecados que el hombre comete después del bautismo le serán imputados como pena, sino también el pecado original, que le fue perdonado en el bautismo.* Pero también los pecados veniales están computados entre las deudas, por lo que decimos: *perdónanos nuestras deudas.* Luego también los veniales reaparecen con la ingratitud. Y, por la misma razón, parece que los pecados, anteriormente perdonados, reaparecen por los pecados veniales, y no sólo por los anteriormente citados.

3. Y también: la ingratitud es tanto mayor cuanto más grande es el beneficio recibido después del cual uno peca. Ahora bien, el beneficio de Dios es también la inocencia, por la que evitamos el pecado. Dice, en efecto, San Agustín en II *Confess.*[9]: *Atribuyo a tu gracia todos los pecados que no cometí.* Pero el don de la inocencia es también mayor que la remisión de todos los pecados. Luego no es menos ingrato a Dios quien peca por primera vez después de la inocencia que quien peca después de la penitencia. Por donde se ve que por la ingratitud que suponen los susodichos pecados no retornan de modo especial los pecados perdonados.

En cambio dice San Gregorio en XVIII *Moral.*[10]: *Consta en los Evangelios que, si no perdonamos de todo corazón la injuria recibida, se nos exigirá de nuevo también aquello de cuyo perdón gomábamos por la penitencia.* Y así, por la ingratitud, especialmente la del odio fraterno, retornan los pecados perdonados. Y la misma razón vale para los demás.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.l), los pecados perdonados con la penitencia se dice que retornan en cuanto que el débito por ellos está virtualmente contenido en el pecado posterior por la ingratitud que supone este pecado. Ahora bien, la ingratitud puede ser doble. Primera,

6. Cf. nota 3. 7. PREPOSITINO, *Summa* p.2 *De reditu peccator.* 8. Cf. P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.22 c.l; GRACIANO, l.c., can.l *Si Judas.* 9. C.7: ML 32,681. 10. *Dial.* 4 c.60: ML 77,428; GRACIANO, l.c., can.2 *Ex dictis;* P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.22 c.l.

la que consiste en hacer algo contra el beneficio recibido. Y, en este sentido, cualquier pecado mortal con el que se ofende a Dios convierte al hombre en ingrato hacia quien le ha perdonado los pecados. Y así, con cualquier pecado mortal posterior retornan los pecados anteriormente perdonados por la ingratitud que este pecado supone.

Segunda, se comete ingratitud actuando no sólo contra el mismo beneficio, sino también contra la forma del beneficio obtenido. Pues bien, esta forma, desde el punto de vista del beneficio, es la condonación del débito. Por lo que obra contra esta forma quien no perdona al hermano que le pide perdón, y se mantiene en el odio. Pero desde el punto de vista del penitente, que recibe el beneficio, encontramos un doble movimiento del libre albedrío. Primero, movimiento del libre albedrío hacia Dios, que consiste en el acto de fe formada, y contra el cual obra el hombre apostatando de la fe. Segundo, movimiento del libre albedrío contra el pecado, que es el acto de la penitencia. A la cual pertenece en primer lugar, como se ha dicho ya (q.85 a.2.3), la detestación de los pecados pasados, y contra esta detestación actúa quien se arrepiente de haberse arrepentido. Y, en segundo lugar, pertenece al acto de penitencia que el penitente -se proponga someterse a las llaves de la Iglesia con la confesión, según Sal 31,5: *Dije: confesaré al Señor mi injusticia, y tú perdonaste la impiedad de mi pecado.* Y contra esto va quien desprecia el confesarse, como se lo había propuesto.

Por consiguiente, se dice que la especial ingratitud de estos pecados hace retornar los pecados previamente perdonados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Se afirma que estos pecados tienen un carácter especial no porque sean más graves que los otros, sino porque "se oponen más directamente al beneficio de la remisión de los pecados.

2. *A la segunda hay que decir.* También los pecados veniales y el pecado original retornan de la manera explicada (c.), lo mismo que los mortales: en cuanto que se desprecia el beneficio de Dios por el que fueron perdonados. Sin embargo, con el pecado venial no se incurre en ingratitud, porque el hombre que peca venialmente no obra contra Dios, sino que prescinde de él. Por lo que los pecados veniales de ningún modo hacen retornar los pecados perdonados.

3. *A. la tercera hay que decir:* Un beneficio puede ser valorado de dos maneras. Primero, por la cuantía del mismo beneficio. Y, en este sentido, la inocencia es un beneficio de Dios superior a la penitencia, llamada *segunda tabla después del naufragio* (q.84 a.6). Segundo, puede ser valorado el beneficio por parte de quien lo recibe, que es menos digno, con lo que se le hace una gracia mayor. Por lo que si le desprecia es mayormente ingrato. Y, en este sentido, el beneficio de la remisión de la culpa es mayor, en cuanto que se ofrece a quien es totalmente indigno. En cuyo caso la ingratitud es mayor.

ARTICULO 3

¿Por la ingratitud del pecado posterior se contraen tantos débitos cuantos correspondían a los pecados ya perdonados?[b]

Sent. 4 d.22 q.l a.2 q."3

Objeciones por las que parece que por la ingratitud del pecado posterior se contrae tantos débitos cuantos correspondían a los pecados ya perdonados.

1. A la magnitud del pecado corresponde la magnitud del beneficio por el que se perdona el pecado y, por consiguiente, la magnitud de la ingratitud por la que se desprecia este beneficio. Ahora bien, a la importancia de la ingratitud corresponde la importancia del débito subsiguiente. Luego el débito derivado de la ingratitud del pecado posterior es tan grande como el de todos los pecados precedentes.

2. Aún más: es mayor pecado ofender a Dios que ofender al prójimo. Ahora bien, a un esclavo liberado y culpable se le reduce a la esclavitud que antes tenía, o se le somete a una mayor. Luego con mayor razón se le somete al mismo débito penal que antes a quien peca contra Dios después de haber sido liberado del pecado.

3. Y también: en Mt 18,34 se dice que *airado el Señor le entregó,* o sea, a quien por su ingratitud se le imputan de nuevo los pecados perdonados, *a los verdugos hasta que pagara toda la deuda.* Ahora bien, esto no ocurriría si la ingratitud no llevase consigo un débito

b. Para entender los a.3 y 4, hay que leer II-II q.l07 a.2 sobre la ingratitud como pecado especial.

tan grande como el de todos los pecados precedentes. Luego por la ingratitud vuelve el mismo débito.

En cambio se dice en el Dt 25,2: *A la medida del pecado será el castigo.* De donde se deduce que de un pecado pequeño no se origina un débito grande. Pero, a veces, ocurre que el pecado mortal posterior es mucho más leve que cualquiera de los ya perdonados. Luego por el pecado posterior no retorna un débito tan grande como el de los pecados perdonados.

Solución. *Haj que decir:* Algunos [11] afirmaron que por la ingratitud del pecado posterior se origina un débito de pena tan grande como el de los pecados ya perdonados, además del débito propio de ese pecado. Pero esto no se sigue de modo necesario. Porque, como se ha dicho anteriormente (a.l), el débito de los pecados precedentes no retorna por el pecado posterior como efecto de los actos de los pecados precedentes, sino como efecto del acto del nuevo pecado. Por lo cual es lógico decir que la gravedad del débito que retorna corresponde a la gravedad del pecado posterior. Ahora bien, puede acontecer que la gravedad del pecado subsiguiente se equipare a la gravedad de todos los pecados precedentes. Pero esto no siempre ocurre así, ya se trate de la gravedad específica del pecado —puesto que a veces el pecado posterior es una simple fornicación, mientras que los pecados pasados fueron homicidios, adulterios o sacrilegios—, ya se trate también de la gravedad resultante de la ingratitud aneja. Porque no es necesario que la medida de la ingratitud corresponda con la medida del beneficio recibido, cuya magnitud viene dada por la gravedad de los pecados perdonados. Acontece, en efecto, que, con respecto al mismo beneficio, uno es muy ingrato, por la intensidad en el desprecio del mismo, o por la gravedad de la culpa cometida contra el benefactor; otro, sin embargo, es poco ingrato porque le desprecia menos, o porque actúa menos contra el bienhechor. Pero proporcionalmente, la gravedad de la ingratitud corresponde a la magnitud del beneficio, ya que, supuesto un idéntico desprecio por el beneficio recibido, o una idéntica ofensa al bienhechor, la ingratitud es tanto más grave cuanto mayor ha sido el beneficio.

Por consiguiente, queda claro que no es necesario que por la ingratitud del pecado posterior retorne un débito igual al de los pecados precedentes, sino que, proporcionalmente, cuanto más y más graves fueron los pecados anteriormente perdonados, tanto mayor ha de ser el débito que retorna con cualquier pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El beneficio de la culpa remitida recibe su magnitud absoluta de la gravedad de los pecados perdonados. Pero el pecado de ingratitud no recibe su magnitud absoluta de la magnitud del beneficio, sino de la magnitud del desprecio o de la ofensa, como se ha dicho (c.). Luego la objeción no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Al esclavo liberado no se le reduce a la antigua esclavitud por una ingratitud cualquiera, sino por una grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel a quien se le imputan de nuevo los pecados perdonados por la subsiguiente ingratitud, devuelve *toda la deuda* por el hecho de que la gravedad de todos los pecados precedentes se encuentra proporcionalmente en la ingratitud subsiguiente, y no de un modo absoluto, como se ha dicho ya (c.).

ARTICULO 4

¿Es un pecado especial la ingratitud por la que el siguiente pecado hace volver de nuevo los pecados ya perdonados?

2-2 q.107 a.2 ad 1; *Seat.* 4 d.22 q.l a.2 q."l

Objeciones por las que parece que la ingratitud por la que el siguiente pecado hace volver de nuevo los pecados ya perdonados es un pecado especial.

1. La acción de gracias pertenece a la ley de la reciprocidad, requerida en la justicia, como enseña el Filósofo en V *Ethic.*[12]. Pero la justicia es una virtud especial. Luego la ingratitud es un pecado especial.

2. Aún más: Cicerón enseña en su II *Rhetor.*[13] que la gratitud es una virtud especial. Pero la ingratitud se opone a la gratitud. Luego la ingratitud es un pecado especial.

3. Y también: un efecto especial se deriva de una causa especial. Pero la ingratitud tiene un efecto especial, que consiste en

11. GUILLERMO PARÍS., *De sacram. poenitent.* c.19; cf. nota 4. 12. C.5 n.6 (BK 1132B31): S. TH., lect.8. 13. C.53, DIDOT, 1,165.

hacer retornar en cierto modo los pecados ya perdonados. Luego la ingratitud es un pecado especial.

En cambio lo que es consecuencia de todos los pecados no es un pecado especial. Ahora bien, cualquier pecado mortal nos hace ingratos ante Dios, como hemos dicho antes (a.l). Luego la ingratitud no es un pecado especial.

Solución. *Hay que dedr:* La ingratitud de quien peca constituye, a veces, un pecado especial. Otras veces, no, sino que es una circunstancia general que lleva consigo todo pecado mortal cometido contra Dios. El pecado, en efecto, se especifica por la intención del pecador, por lo que el Filósofo afirma en V *Ethic.* que *quien comete un adulterio para robar es más ladrón que adúltero.* Luego si un pecador comete un pecado por desprecio de Dios y desprecio del bien recibido, ese pecado pertenece a la especie de la ingratitud, y tal ingratitud constituye un pecado especial. Pero si uno, queriendo cometer un pecado, por ej. un homicidio o un adulterio, no se detiene a ver que esto implica un desprecio de Dios, la ingratitud no será un pecado especial, sino que se reducirá a la especie del pecado cometido como una circunstancia. Pues, como dice San Agustín en su libro *De Natura et Gratia* [15], no todo pecado nace del desprecio, y, sin embargo, en todo pecado Dios es despreciado en sus preceptos. Por consiguiente, queda claro que la ingratitud de quien peca es, a veces, un pecado distinto, pero no siempre.

Y con esto quedan resueltas las objeciones: Porque las tres primeras concluyen que la ingratitud, en sí misma considerada, es un pecado específicamente distinto. Mientras que la última concluye que la ingratitud, en cuanto que todo pecado la lleva consigo, no es un pecado especial.

14. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3.

15. C.29: ML 44,263.

CUESTIÓN 89

La recuperación de las virtudes por la penitencia [a]

Ahora nos corresponde tratar de la recuperación de las virtudes por la penitencia (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Se recuperan las virtudes por la penitencia?—2. ¿Quedan recuperadas en el mismo grado?—3. ¿Se le restituye al penitente la misma dignidad?—4. ¿Quedan muertas las obras de virtud por el pecado?—5. ¿Reviven por la penitencia las obras que han quedado muertas por el pecado?—6. ¿Reviven por la penitencia las obras muertas, o sea, las practicadas sin caridad?

ARTICULO 1

¿Quedan recuperadas las virtudes por la penitencia?

2-2 q.152 a.3 ad 3; *Seat.* 4 d.14 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que no quedan recuperadas las virtudes por la penitencia.

1. No podrían ser recuperadas por la penitencia las virtudes perdidas, a no ser que la penitencia causara las virtudes. Pero la penitencia, con ser una virtud, no puede ser la causa de todas las virtudes, teniendo en cuenta sobre todo que algunas virtudes son anteriores a la penitencia, como se ha dicho ya (q.85 a.6). Luego con la penitencia no se recuperan las virtudes.

2. Aún más: la penitencia consiste en ciertos actos del penitente. Pero las virtudes infusas no son causadas por nuestros actos. Dice, en efecto, San Agustín en su libro *De Lib. Arb.*[1] que *Dios causa las virtudes en nosotros sin nosotros.* Luego parece que por la penitencia no se recuperan las virtudes.

3. Y también: el que posee una virtud realiza los actos virtuosos sin dificultad y con deleite. Por lo que el Filósofo dice en I *Ethic.* [2] que *no es justo quien no se alegra de su acto de justicia.* Pero muchos penitentes encuentran dificultad todavía en la realización de los actos de virtud. Luego por la penitencia no se recuperan las virtudes.

En cambio en el texto de Le 15,22 el padre mandó que el hijo arrepentido fuera vestido con *la mejor túnica,* que según San Ambrosio [3] es el *vestido de la sabiduría,* que acompaña a todas las virtudes, según las palabras de Sab 8,7: *Ella enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza, que son bienes más útiles para el hombre que la vida.* Luego por la penitencia se recuperan todas las virtudes.

Solución. *Hay que decir* Con la penitencia, como se ha expuesto ya (q.86 a.1.6), se perdonan los pecados. Ahora bien, el perdón de los pecados no se puede tener más que por la infusión de la gracia. Luego con la penitencia al hombre se le infunde la gracia. Ahora bien, de la gracia fluyen todas las virtudes infusas, como de la esencia del alma fluyen todas las potencias, según se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.4). Luego con la penitencia se recuperan todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que deár.* La penitencia, como se ha afirmado ya (c.), recupera las virtudes por ser causa de la gracia. Ahora bien, es causa de la gracia en cuanto que es sacramento, porque, en cuanto que es virtud, es

1. L.2 c.19: ML 32,1267; P. LOMBARDO, *Seat.* 1.2 d.27 c.4. 2. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1099al9): S. TH., Iectl3. 3. *In Le.* 15,22 1.7: ML 15,1851.

a. Porque las virtudes siguen a la gracia como las potencias al alma, con la penitencia se restauran (a.l); la intensidad de las mismas dependerá de las disposiciones del sujeto (a.2); así el hombre recupera la dignidad de hijo de Dios (a.3). Aunque las obras virtuosas hechas en caridad sufren también los estragos del pecado (a.4), recobran su vitalidad con la penitencia (a.5); mientras las obras de muerte hechas sin caridad son borradas definitivamente (a. 6).

más bien efecto de la gracia. Luego de aquí se sigue no que la penitencia en cuanto virtud es la causa de todas las demás virtudes, sino que el hábito de la penitencia, juntamente con el hábito de las demás virtudes, es causado en el sacramento.

2. *A la segunda hay que dedr:* En el sacramento de la penitencia los actos humanos constituyen la materia. Pero la virtud formal de este sacramento depende del poder de las llaves. Y, por eso, el poder de las llaves es la causa eficiente de la gracia y de las virtudes, aunque instrumentalmente. Pero el primer acto del penitente, la contrición, es como la última disposición para conseguir la gracia. Los siguientes actos de la penitencia proceden ya de la gracia y de las virtudes.

3. *A la teñera haj que decir:* Como hemos visto ya (q.86 a.5), algunas veces, después del primer acto de la penitencia, que es la contrición, permanecen algunas reliquias de los pecados, es decir, disposiciones causadas por los primeros actos pecaminosos, que ocasionan al penitente algunas dificultades para realizar el acto virtuoso. Pero, en lo que depende de la inclinación de la caridad y de las virtudes, el penitente realiza las obras virtuosas deleitablemente y sin dificultad. De modo semejante ocurre que el hombre virtuoso puede experimentar accidentalmente dificultades en la ejecución del acto de virtud a causa del sueño o por otra indisposición corporal.

ARTICULO 2

¿Resurge el hombre después de la penitencia con el mismo grado de virtud?

Seat. 3 d.31 q.l a.4

Objeciones por las que parece que después de la penitencia resurge el hombre con el mismo grado de virtud.

1. Dice el Apóstol en Rom 8,28: *Para ¿os que aman a Dios, todas las cosas cooperan al bien,* y la *Glosa* agustiniana[4] añade que esto es tan cierto *que si alguno de ellos se desvíay se sale del camino, Dios hará que esto redunde en su propio bien.* Pero esto no sucedería si el hombre resurgiera con un grado menor de virtud.

2. Aún más: dice San Ambrosio[5] que *la penitencia es una cosa excelente que revoca perfectamente todos los defectos.* Pero esto no sucedería si las virtudes no se recuperasen en el mismo grado que antes. Luego con la penitencia se recupera la virtud en el mismo grado.

3. Y también: a propósito de las palabras de Gen 1,5: *Y atardeció y amaneció el día primero,* comenta la *Glosa*[6]*: La luz vespertina es aquella en la que uno cae, la matutina es aquella en la que uno resurge.* Ahora bien, la luz matutina es mayor que la vespertina. Luego uno resurge con mayor gracia o caridad que antes tenía. Lo cual parece estar de acuerdo con lo que el Apóstol dice en Rom 5,20: *Donde abundó el delito sobreabundó la gracia.*

En cambio la caridad progresiva o perfecta es mayor que la caridad incipiente. Pero a veces sucede que uno cae de la caridad progresiva y resurge en una caridad incipiente. Luego siempre se levanta el hombre con un menor grado de virtud.

Solución. *Hay que decir.* El movimiento del libre albedrío que se da en la justificación del pecador es, como se acaba de exponer (a.l), la última disposición para la gracia. Por lo que la infusión de la gracia es simultánea con el movimiento del libre albedrío, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 13 a.8), en cuyo movimiento está comprendido el acto de la penitencia, como se ha afirmado ya (q.86 a.6 ad 1). Ahora bien, es claro que las formas susceptibles de una mayor o menor intensidad aumentan y disminuyen según la diversa disposición del sujeto, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.52 a.l.2). Por lo que, según que el movimiento del libre albedrío en la penitencia sea más o menos intenso, el penitente recibirá más o menos gracia.

Pero acontece que la intensidad del movimiento del penitente a veces es proporcionada a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado, otras es igual y otras menor. Y, por eso, el penitente algunas veces resurge con mayor gracia de la que antes tenía, otras con igual y otras con menor. Y lo mismo se diga de las virtudes que acompañan a la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* No para todos los que aman a Dios coopera al bien el hecho de caer del amor de Dios por el pecado —lo cual es claro en el caso de los que caen y

4. *De correpí. etgrat.* c.9: ML 44,933; *Glosa* de P. LOMBARDO: ML 191,1448. 5. Ps. AGUSTÍN, *Hypognost.* 1.3 c.9: ML 45,1631. 6. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 1.1 c.17: ML 34,259.

nunca se levantan, o se levantan para caer de nuevo—, sino *para aquellos que, según el plan divino, son llamados santos* (Rom 8,28), o sea, para los predestinados, quienes se levantan todas las veces que caen. La caída, pues, redunda en su propio bien no porque se levanten siempre con mayor gracia, sino porque se levantan con una gracia más estable: no por parte de la misma gracia, porque ésta es tanto más estable cuanto mayor es, sino por parte del hombre, quien permanece con mayor seguridad en la gracia cuanto más precavido y humilde es. Por lo que la misma *Glosa* añade que la caída les aprovecha *porque se tornan más humildes y más prudentes.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La penitencia, de suyo, tiene la virtud de reparar perfectamente todos los defectos, y aun de promover a un estado superior. Pero esto, a veces, lo impide el mismo hombre, que se mueve cansinamente hacia Dios y hacia el aborrecimiento del pecado. Como también en el bautismo algunos adultos reciben mayor o menor gracia por ser la disposición diversa en unos y en otros.

3. *A la tercera hay que decir* Esa comparación de una y otra gracia con la luz matutina y vespertina se hace por una semejanza en el orden de sucesión, porque después de la luz vespertina vienen las tinieblas de la noche, y después de la luz matutina sigue la luz del día, pero no se hace por una mayor o menor semejanza en la intensidad.

Y las palabras del Apóstol se refieren a la gracia que supera toda la abundancia de los pecados humanos. Pero no en todos los casos es cierto que cuanto más abundantemente pecó uno, tanta mayor abundancia de gracia recibió, hablando de la graduación de la gracia habitual. Hay, sin embargo, una gracia sobreabundante en lo que se refiere al concepto mismo de gracia, porque es más gratuito el beneficio de la remisión para quien es más pecador. Aunque, a veces, también sucede que grandes pecadores tienen un gran dolor de sus pecados, por lo que consiguen un hábito más abundante de gracia y de virtudes, como sucedió con María Magdalena (Le 7,47).

A la objeción del «En cambio» hay que decir que en un mismo hombre es mayor la gracia progresiva que la incipiente, pero en diversos sujetos esto no es necesariamente así, porque uno puede comenzar con una gracia mayor que la que otro tenía en un estado más avanzado, como dice San Gregorio en II *Dialog.*[7]*: Conozcan todos los presentes j todos los que vendrán a qué grado de perfección comentó el joven Benito la grada de la conversión.*

ARTICULO 3

¿Restituye la penitencia al hombre en su precedente dignidad?

Sent. 3 d.31 q.l a.4 q."l ad 2; 4 d.14 q.l a.5 q.'l ad 3; d.19 q.l a.3 q."2 ad 2; d.37 q.2 a.2 ad 4

Objeciones por las que parece que la penitencia no restituye al hombre en su precedente dignidad.

1. Comentando las palabras de Am 5,1-2: *Cayó la virgen de Israel,* dice la *Glosa*[8]*: No niega que se levante, sino que pueda levantarse virgen, porque, una vez que la oveja se descarría, aunque sea traída en los hombros del pastor, no tendrá tanta gloría como la que nunca se extravió.* Luego con la penitencia no recupera el hombre la precedente dignidad.

2. Aún más: dice San Jerónimo[9]: *Los que no cuidan la dignidad de la vida divina, que se contenten con salvar su alma, porque retornar al estado primitivo es cosa difícil.* Y el papa Inocencio[10] afirma que *los cánones de Nicea excluyen a los penitentes aun de los grados más ínfimos de los clérigos.* Luego con la penitencia no recupera el hombre la precedente dignidad.

3. Y también: antes del pecado puede uno ascender a un grado superior. Pero esto no se le concede al penitente después del pecado, porque se dice en Ez 44,10.13: *Los levitas que se apartaron de mí, nunca más se acercarán para ejercer las funciones del sacerdocio.* De ahí las disposiciones del *Concilio de Lérida*[n], recogidas en *Decretis* dist.L[12], donde se dice: *Los que están al servicio del altar santo, si cayeren de improviso en la lamentable debilidad de la carney, por la misericordia de Dios, se arrepintieren, repóngaseles en el puesto que ocupaban, pero no sean promovidos apuestos superiores.* Luego la penitencia no restituye al hombre en la precedente dignidad.

7. C.1:ML66,128. 8. *Ordin.* Cf. S.JERÓNIMO, *InAmos* 5,2 1.2: ML 25,1087. 9. GRACIANO, *DecretumzA* d.50 *c&n.liOQuicumquedignitatem.* 10. *Epist. GAdAgapitum,* etc.; GRACIANO, l.c., can.60 *Cañones.* 11. Año 524 can.5: MANSI, 8,613. 12. GRACIANO, l.c., can.52 *Hi qui altano.*

En cambio en el mismo lugar [13] dice San Gregorio escribiendo a Secundino [14]: *Después de una digna satisfacción creemos que el hombre puede ser repuesto en su dignidad.* Y en el *Concilio deAgde*[15] se lee: *Los clérigos contumaces deben ser corregidos por los obispos en la medida que lo permita el grado de su dignidad, de tal manera que, después de haber sido corregidos por la penitencia, reciban su grado y su dignidad.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre pierde por el pecado dos tipos de dignidad. Una, principal, por la que *era contado entre los hijos de Dios* (Sab 5,5) por la gracia. Una dignidad que recupera por la penitencia. Esto queda ilustrado en Le 15,22 en la parábola del hijo pródigo, a quien después de su arrepentimiento el padre mandó que se le restituyeran *la mejor túnica, el anillo y las sandalias.* La otra es secundaria, o sea, la inocencia, de la que se gloriaba el hijo mayor, en el mismo pasaje (v.29), diciendo: *En tantos años como vengo sirviéndote nunca quebranté un mandato tuyo.* Esta dignidad el penitente ya no la puede recuperar. Sin embargo, recupera alguna vez algo mejor. Porque, como dice San Gregorio en su Homilía *De centum ovibus*[16], *los que meditan su alejamiento de Dios compensan los daños anteriores con las ganancias posteriores. Hay más alegría por ellos en el cielo, porque también el jefe ama más en la batalla al soldado que, después de haber huido, ataca fuertemente al enemigo, que a quien nunca dio la espalda, pero nunca atacó con valentía.*

Además, un hombre pierde por el pecado la dignidad eclesiástica haciéndose indigno de ejercer los ministerios anejos a esta dignidad. Pues bien, está prohibido recuperar esta dignidad en los casos siguientes: L° Cuando no hacen penitencia. Por eso San Isidoro en su obra *Ad Marianum Episcopum* [17], que se encuentra en el mismo lugar: *cap.28 «Domino»,* escribe: *Los cánones prescriben restablecer en sus antiguos grados jerárquicos a quienes han satisfecho por la penitencia o han hecho una digna confesión de sus pecados. Y, por el contrario, los que no quieren enmendarse del vicio de la corrupción, no reciben ni el grado de honor ni la gracia de la comunión.* 2.° Cuando son negligentes en hacer penitencia. Por lo que en el mismo lugar, *cap.29: «Si quis diaconus»,* se dice: *Cuando en los clérigos penitentes no aparece ni la compunción humilde ni la asiduidad en la oración, ni se les ve entregados al ayuno o a la lectura espiritual, podemos prever con cuánta negligencia vivirían si se les volviese a su antigua dignidad.* 3.° Cuando se comete un pecado que lleva adjunta una irregularidad. En el mismo lugar, *c.28,* se dice lo siguiente, tomado del Concilio del papa Martín [18]: *Quien se casare con una viuda o con la abandonada por otro no sea admitido al estado clerical. Y si se introdujo furtivamente, sea depuesto. Y hágase lo mismo con quien, después del bautismo, haya cometido, mandado o aconsejado un homicidio, o haya tenido que defenderse de él.* En este caso la exclusión no se debe al pecado, sino a la irregularidad. 4.° Cuando hay escándalo. Por lo que en el mismo lugar, *cap.34: «De his vero»,* dice Rábano Mauro: *Los que públicamente han sido sorprendidos en perjurio, fornicación u otros crímenes, sean degradados según las normas de los sagrados cánones, porque es un escándalo para el pueblo de Dios tener por pastores a tales personas. Pero a los que confiesan al sacerdote estos pecados, cometidos ocultamente, si se purifican de ellos mediante ayunos, limosnas, vigilias y santas oraciones, se les puede prometer, conservando el grado jerárquico, la esperanza del perdón por la misericordia de Dios.* Y esto es lo que se lee también en el *cap. 17: «De qualitate ordinand.»: Si los crímenes no hubieran sido probados por sentencia judicial y no fueran notarías, fuera del caso de homicidio, después de la penitencia, no pueden ser impedidos del ejercido de las órdenes ni de recibirlas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Vale el mismo argumento para la cuestión de recuperar la virginidad y recuperar la inocencia, lo cual tiene una importancia secundaria con respecto a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo en esas palabras no afirma que sea imposible, sino difícil que el hombre recupere su primitivo grado de dignidad después del pecado, porque esto solamente se concede a quien hace una penitencia perfecta, como se ha dicho (c.).

A las prescripciones de los cánones que parecen prohibir esta rehabilitación, responde San Agustín escribiendo a Bonifacio: *La disposición eclesiástica de prohibir el estado clerical, de retornar a él o de permanecer en él después de haber expiado un crimen por la penitencia, no se debe a una desconfianza en el perdón, sino al rigor de la disciplina. De otro modo se*

13. Ib., can.16 *Tua sanctitas § \.* 14. *Registrum* 1.3 indict.2 ep.52: ML 77,987. 15. Año 506, can.2: MANSI, 8,324; cf. GRACIANO, Le., can.21 *Contumaces.* 16. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1248. 17. *Epist.* 4 *AdMassonam Ep.:* ML 83,899. 18. GRACIANO, Le., p.l d.50 can.8 *Si quis viduam.*

pondría en discusión el poder de las llaves concedido a la Iglesia con aquellas palabras: «Todo lo que desatareis en la tierra será desatado en el délo». Y después añade: *Porque también el santo rey David hizp penitencia de sus delitos, j, sin embargo, permaneció en su dignidad. Y San Pedro, después de haber derramado amarguísimas lágrimas j de haberse arrepentido de haber negado al Señor, permaneció como apóstol. Con todo, no debe ser calificada de inútil la disciplina de los antiguos, quienes, sin quitar nada a la salud, añadieron algo a la humildad, ya que conocían por experiencia —según creo— las fingidas penitencias de algunos con las que buscaban honores.*

3. *A la tercera hay que decir.* Esas normas se refieren a los penitentes públicos, quienes, posteriormente, no pueden ser promovidos a una dignidad mayor. Porque también San Pedro fue constituido pastor de las ovejas de Cristo después de la negación, como consta en Jn 21,15ss. Lo cual es comentado por San Juan Crisóstomo [19] diciendo que *Pedro, después de la negacióny de la penitencia, manifiesta tener más confianza con Cristo. El, efectivamente, no se había atrevido a preguntarle en la última cena, sino que encargó a Juan que le preguntara. Pero después se le otorga la presidencia sobre los demás hermanos, y no sólo no manda a otro a preguntar lo que es de su incumbencia, sino que incluso pregunta al Maestro en nombre de Juan.*

ARTICULO 4

¿Pueden quedar amortiguadas las obras de las virtudes hechas con caridad?

Sent. 3 d.36 a.5 ad 1; 4 d.14 q.2 a.3 q."2; d.21 q.l a.l q."l ad 3; d.22 q.l a.l ad 6; *In Hebr.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que las obras de las virtudes hechas con caridad no pueden quedar amortiguadas.

1. Lo que no existe no puede cambiar. Pero la amortiguación es un cierto tránsito de la vida a la muerte. Luego, puesto que las obras de las virtudes, después de realizadas, ya no existen, parece que ya no pueden quedar amortiguadas.

2. Aún más: por las obras virtuosas, realizadas con caridad, el hombre merece la vida eterna. Ahora bien, quitar el premio al que se lo merece es una injusticia, que no se da en Dios. Luego es imposible que las obras de virtud, realizadas con caridad, queden amortiguadas por el pecado posterior.

3. Y también: lo que es más fuerte no puede ser destruido por lo que es más débil. Pero las obras de caridad son más fuertes que todos los pecados, porque, como se dice en Prov 10,12: *La caridad cubre todos los pecados.* Luego parece que las obras realizadas con caridad no pueden ser amortiguadas por el pecado subsiguiente.

En cambio se dice en Ez 18,24: *Si el justo se aparta de su justicia, no le será tenida en cuenta su buena conducta anterior.*

Solución. *Hay que decir:* Un ser vivo pierde con la muerte las funciones de la vida. De ahí que se diga metafóricamente que una cosa es amortiguada cuando se le impide producir su propio efecto y su propia función. Ahora bien, el efecto de las obras virtuosas, hechas con caridad, es el de conducir a la vida eterna, un efecto que es impedido por el pecado mortal subsiguiente, que quita la gracia. Y en este sentido se dice que las obras hechas con caridad quedan amortiguadas por el pecado mortal posterior [b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como las obras pecaminosas pasan en cuanto a su acto, y permanecen en su reato, así las obras realizadas con caridad, después de que pasan en cuanto a su acto, permanecen por el mérito en la aceptación de Dios. Y son amortiguadas en la medida en que son impedidas por el hombre de conseguir el premio que se merecen.

2. *A. la segunda hay que decir:* Puede sustraerse el premio a quien lo merece, sin cometer injusticia, cuando quien lo ha merecido se hace indigno de él por el pecado posterior. Porque el hombre pierde, a veces, justamente por la culpa incluso lo que había merecido.

3. *A la tercera hay que decir.* Las obras realizadas con caridad anteriormente no son amortiguadas por el poder de las obras pecaminosas, sino por la libertad de la voluntad, que puede inclinarse del bien al mal.

19. *In loann.* homü.88: MG 59,480.

b. Las obras de caridad son amortiguadas cuando no pueden lograr su efecto <9or un impedimento externo» (a.6 sol.l).

ARTICULO 5

¿Reviven por la penitencia las obras que fueron amortiguadas por el pecado posterior?

Sent. 4 d.14 q.2 a.3 q."3; d.22 q.l a.l ad 6; *In Thess.* c.3 lect.l; *In Heb.* c.6 lect.1.3

Objeciones por las que parece que las obras que fueron amortiguadas por el pecado posterior no reviven con la penitencia.

1. De la misma manera que por la penitencia subsiguiente se perdonan los pecados pasados, así también por el pecado posterior quedan amortiguadas las obras realizadas anteriormente con la caridad. Ahora bien, los pecados perdonados por la penitencia no renacen, como se ha dicho ya (q.88 a.l). Luego parece que tampoco reviven por la caridad las obras que fueron amortiguadas.

2. Aún más: se dice que son amortiguadas las obras por analogía con los animales que mueren, como se acaba de ver (a.4). Pero el animal muerto no puede volver a la vida. Luego tampoco las obras amortiguadas pueden de nuevo revivir por la penitencia.

3. Y también: las obras realizadas con caridad merecen la gloria según la medida de gracia o de caridad. Ahora bien, a veces el hombre resurge de la penitencia con menor gracia o caridad. Luego la gloria no corresponde a los méritos de las primeras obras. Y de esta manera parece que las obras amortiguadas por el pecado posterior no reviven.

En cambio comentando el texto de Jl 2,25: *Os restituiré los años comidos por la langosta,* dice la *Glosa*[20]: *No permitiré que perezca la abundancia que perdisteis en la perturbación de vuestro ánimo.* Pero esa abundancia es el mérito de las buenas obras, perdido por el pecado. Luego por la penitencia reviven las obras meritorias anteriormente hechas.

Solución. *Hay que decir:* Algunos afirmaron[21] que las obras meritorias amortiguadas por el pecado posterior no reviven con la penitencia subsiguiente, partiendo del hecho de que estas obras no permanecen para que puedan revivir de nuevo.

Pero esto no puede impedir su revivificación. Porque estas obras tienen el poder de conducir a la vida eterna —en lo cual consiste su vida— no sólo mientras tienen una existencia actual, sino también después que dejan de existir, en cuanto que permanecen en la aceptación divina. Y ahí permanecen, de suyo, después de ser amortiguadas por el pecado, porque estas obras, una vez realizadas, serán siempre aceptadas por Dios, y los santos se alegrarán de eÜas, según las palabras del Ap 3,11: *Guarda lo que tienes para que otro no te quite tu corona.* El que ellas no sean eficaces para conducir a la vida eterna, proviene del pecado posterior, por el que uno se hace indigno de la vida eterna. Pero este impedimento desaparece por la penitencia, ya que con ella se perdonan los pecados. Sigúese, por tanto, que las obras anteriormente amortiguadas recuperan, por la penitencia, la eficacia de conducir a la vida eterna a quien las hizo, y esto es lo que significa revivir. Luego queda patente que las obras amortiguadas reviven por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las obras del pecado quedan abolidas directamente por la penitencia, de tal manera que de ellas, por la misericordia de Dios, no queda ni la mancha ni el reato. Pero las obras hechas con caridad no son destruidas por Dios, en cuya aceptación permanecen. Es el hombre quien puede poner impedimento a su eficacia. Y, por eso, eliminado el impedimento que puede venir por parte del hombre, Dios cumple por su parte aquello que las obras merecían.

2. *A. la segunda hay que decir.* Las obras realizadas con caridad no son amortiguadas en sí mismas, como se ha expuesto (c.), sino sólo por razón del impedimento que pone el hombre. Los animales, sin embargo, sí mueren en sí mismos al quedar privados del principio de la vida. Por tanto, la comparación no vale.

3. *A la tercera hay que decir.* El que por la penitencia se levanta con un grado menor de caridad, conseguirá el premio esencial correspondiente al grado de gracia en que se encuentra. Disfrutará, sin embargo, de una alegría mayor por las obras realizadas en la primera caridad que por las obras realizadas en la segunda, lo cual pertenece al premio accidental.

20. Interl. 4,355r. 21. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.2 p.14 c.4: ML 176,558.

ARTICULO 6

¿Son vivificadas por la penitencia ulterior también las obras muertas?

Sent. 4 d.14 q.2 a.3 q.M; d.15 q.l a.3 q.ª3.4.5

Objeciones por las que parece que también las obras muertas, o sea, las que no se hicieron en estado de caridad, son vivificadas por la penitencia.

1. Es más difícil que vuelva a la vida lo que ha muerto —cosa que nunca acaece naturalmente— que vivificar lo que nunca tuvo vida, porque de seres no vivos según la naturaleza se engendran algunos seres vivos. Pero las obras amortiguadas son vivificadas por la penitencia, como se ha dicho (a. 5). Luego con mayor motivo son vivificadas las obras muertas.

2. Aún más: eliminada la causa, desaparece el efecto. Ahora bien, la causa por la que las obras, de suyo buenas, hechas sin caridad, no fueron vivas, fue la carencia de caridad y de gracia. Pero esta carencia desaparece con la penitencia. Luego con la penitencia son vivificadas las obras muertas.

3. Y también: dice San Jerónimo[22]: *Cuando veas que alguien, entre muchas obras pecaminosas, hace alguna buena, no debes pensar que Dios es tan injusto que por las muchas obras malas se olvide de las pocas buenas.* Pero esto se ve sobre todo cuando con la penitencia son borradas las malas obras pasadas. Luego parece que Dios, después de la penitencia, remunera las buenas obras realizadas en estado de pecado, que equivale a decir que son vivificadas.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si repartiera mi hacienda a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, j no tuviese caridad, de nada me aprovecha.* Ahora bien, esto no sería así si al menos por la penitencia posterior fuesen vivificadas. Luego la penitencia no vivifica las obras anteriormente muertas.

Solución. *Hay que decir.* Una obra puede decirse que está muerta en dos sentidos. Uno, de modo efectivo, porque causa la muerte. Y, en este sentido, las obras del pecado se dice que están muertas, según aquellas palabras de Heb 9,14: *La sangre de Cristo limpiará nuestras conciencias de las obras muertas.* Así pues, las obras muertas no son vivificadas por la penitencia, sino más bien abolidas, según las palabras de Heb 6,1: *Sin tocar de nuevo los temas fundamentales de la penitencia, hecha por las obras muertas.*

Otro, de modo privativo, porque carece de vida espiritual, que proviene de la caridad, por la que el alma se une con Dios, de quien recibe la vida, como el cuerpo la recibe del alma. Y, en este sentido, se dice también que la fe sin caridad está muerta, según aquellas palabras de Sant 2,20: *La fe sin obras está muerta.* Y, por la misma razón, todas las obras que son de suyo buenas, si se hacen sin caridad, se dice que son obras muertas, por no proceder del principio vital, lo mismo que si dijéramos que el sonido de la cítara es una voz muerta. Por tanto, la diferencia entre obras muertas y vivas viene establecida por comparación al principio de donde proceden. Ahora bien, las obras no pueden volver a proceder de nuevo de un principio, porque pasan y no pueden repetirse en su identidad numérica. Luego es imposible que las obras muertas se transformen en vivas por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* En los seres de la naturaleza, tanto las cosas muertas como las amortiguadas carecen de principio vital. Pero se dice que las obras son amortiguadas no por parte del principio de donde proceden, sino por parte del impedimento extrínseco. Mientras que se dice que son muertas por parte del principio. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir.* Las obras de suyo buenas, hechas sin caridad, se dice que son muertas por carecer de caridad y de gracia, como de principio vital. Ahora bien, la penitencia posterior no hace que procedan de tal principio. Luego el argumento no vale.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios recuerda las obras buenas que uno hace en estado de pecado no para remunerarlas en la vida eterna —vida que se consigue solamente con las obras vivas, o sea, realizadas en estado de caridad—, sino para remunerarlas en esta vida. Como dice San Gregorio en su Homilía *Divite et Lábaro*[y>]*: Si aquel rico no hubiese hecho algún bien y no hubiese recibido su premio en esta vida, nunca le hubiese dicho Abrahán: «Tú recibiste bienes en tu vida».*

También puede significar este recuerdo una cierta mitigación en el juicio. Por lo que dice San Agustín en su libro *De Patientia*[24]:

22. *In Agg.* 1,5: ML 25,461. 23. *In Evang.* 1.2 homil.40: ML 76,1307. 24. C.26: ML 40,623.

No podemos decir al asmático (martirizado) que hubiese sido mejor para él negar a Cristo, y evitar los sufrimientos que le causó su confesión, de tal manera que lo que dice el Apóstol: «Si entregara mi cuerpo a las llamas, y no tuviera caridad, de nada me aprovecha», ha de entenderse para obtener el reino de los cielos, y no para mitigar el suplicio del último juicio.

CUESTIÓN 90

Las partes de la penitencia en general [a]

Seguidamente vamos a tratar de las partes de la penitencia. Primero, en general; a continuación, de cada una en especial. Sobre lo primero planteamos cuatro problemas:

1. ¿Tiene partes la penitencia?—*2.* ¿Cuántas son?—3. ¿Cuál es su naturaleza?—4. División de la penitencia en partes subjetivas.

ARTICULO 1

¿Deben atribuirse partes a la penitencia?

Sent. 4 d.16 q.l a.l q.*1.4

Objeciones por las que parece que a la penitencia no deben atribuírsele partes.

1. Los sacramentos son ritos en los que *la virtud divina obra misteriosamente la salvación* [1]. Pero la virtud divina es una y simple. Luego a la penitencia, que es un sacramento, no deben atribuírsele partes.

2. Aún más: la penitencia es virtud y sacramento. Pero en cuanto virtud no se le atribuyen partes, ya que la virtud es un hábito, cualidad simple del espíritu. Y lo mismo se diga de la penitencia en cuanto sacramento. No parece que hayan de atribuírsele partes, ya que al bautismo y a los otros sacramentos tampoco se les atribuyen. Luego a la penitencia no deben atribuírsele partes.

3. Y también: la materia de la penitencia es el pecado, como en su lugar se dijo (q.84 a.2-3). Pero al pecado no se le atribuyen partes. Luego tampoco a la penitencia hay que atribuírselas.

En cambio partes son los diversos elementos que constituyen la perfección de una cosa. Pero la perfección de la penitencia consta de varios elementos, a saber: la contrición, la confesión y la satisfacción. Luego la penitencia tiene partes.

Solución. *Hay que decir:* Las partes de una cosa son los diversos elementos en los que materialmente se divide el todo, pues las partes son para el todo lo que la materia para la forma. Por eso en el II *Physic.* [2] las partes están clasificadas en el género de las causas materiales, y el todo, en el género de las causas formales. Por tanto, dondequiera que se encuentre una pluralidad proveniente de la materia, ahí pueden encontrarse partes. Ahora bien, se ha dicho anteriormente (q.84 a.l ad 1-2; a.2) que en el sacramento de la penitencia los actos humanos son como la materia. Por consiguiente, puesto que para la perfección de la penitencia se requieren varios actos humanos, es decir, la contrición, la confesión y la satisfacción, como veremos más adelante (a.2), sigúese que el sacramento de la penitencia tiene partes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Todos los sacramentos están dotados de simplicidad por razón de la virtud divina que actúa en ellos. Pero la virtud divina, a causa de su grandeza, puede servirse de una sola cosa o de varias. Y es en razón de esta variedad por lo que podemos atribuir partes a un sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* La penitencia, en cuanto virtud, no tiene partes, porque los actos humanos, que son varios en la penitencia, no son partes, sino efectos del hábito, que es virtud. Por tanto, se le atribuyen partes a la penitencia en cuanto sacramento, respecto del cual los actos humanos son como la materia. Pero en los otros sacramentos la materia no son los actos humanos, sino las cosas externas, que pue-

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.19: ML 82,255. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195al9): S. TH., lect.5.

a. El sacramento de la penitencia debe tener distintas partes (a.l): contrición, confesión y satisfacción (a.2); son partes integrales (a.3). Se puede hablar de una penitencia (virtud) antes del bautismo, una penitencia de los pecados mortales para superar la vida corrupta, y una penitencia de los pecados veniales para la perfección de la vida espiritual (a.4).

den ser simples, como el agua y el óleo, o compuestas, como el crisma. Y, por eso, a los sacramentos no se les atribuyen partes [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados son la materia remota de la penitencia, en el sentido de que son la materia o el objeto de los actos humanos, que son, propiamente hablando, la materia de la penitencia como sacramento.

ARTICULO 2

¿Está justificada la distinción de tres partes en la penitencia: contrición, confesión y satisfacción?

Sent. 4 di6 q.l a.l q.'2.4; d.17 q.3 a.3 q."4; d.22 q.2 a.l q.°2 ad 3; *Cont. Gent.* 4 c.72; Opuse. *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que no está justificada la distinción de tres partes en la penitencia: contrición, confesión y satisfacción.

1. La contrición se produce en el cora2Ón, por lo que pertenece a la penitencia interior. La confesión, por el contrario, está en la boca, y la satisfacción, en las obras, por lo que estas dos últimas pertenecen a la penitencia exterior. Ahora bien, la penitencia interior no es sacramento, sino solamente la exterior, que es la que se percibe por los sentidos. Luego no está bien justificada la distinción de tres partes en el sacramento de la penitencia.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia, como en su lugar se dijo (q.62 a.1.6). Pero la satisfacción no confiere ninguna gracia. Luego la satisfacción no es parte del sacramento.

3. Y también: no es lo mismo el fruto de una cosa que la parte de una cosa. Pero la satisfacción es fruto de la penitencia, según las palabras de Le 3,8: *Dad frutos dignos de penitencia.* Luego no es parte de la penitencia.

4. Todavía más: la penitencia está destinada contra el pecado. Pero el pecado puede consumarse sólo en el cora2Ón por el consentimiento, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.72 a.7). Así también la penitencia. Luego no deben considerarse partes de la penitencia la confesión de boca y la satisfacción de obra.

En cambio parece que deben distinguirse varias partes en la penitencia. Porque en el hombre se considera parte no sólo el cuerpo, como materia, sino también el alma, como forma. Pero las tres partes mencionadas, por ser actos del penitente, hacen la función de materia, mientras que la absolución cumple la función de forma. Luego la absolución del sacerdote debe ser considerada como la parte cuarta de la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como se afirma en V *Metaphys.*[3], hay dos clases de partes: las esenciales y las cuantitativas. Las partes esenciales son, en el orden material, la forma y la materia; y en el orden lógico, el género y la diferencia. Y, en este sentido, en todo sacramento se distinguen la materia y la forma como partes esenciales, por lo que más arriba (q.60 a.4.6) hemos dicho que los sacramentos se constituyen de *cosas y palabras.* Pero como la cantidad es una propiedad de la materia, las partes cuantitativas son partes de la materia. Y es en este sentido como al sacramento de la penitencia se le atribuyen partes, como acabamos de exponer (a.l ad 2), es decir, por razón de los actos del penitente, que son la materia de este sacramento.

Ahora bien, ya hemos explicado más arriba (q.85 a.3 ad 3) que la reparación de la ofensa no tiene lugar del mismo modo en la penitencia y en la justicia vindicativa. Porque en la justicia vindicativa la reparación se hace según el arbitrio del juez, y no según la voluntad del ofensor o del ofendido. Mientras que en la penitencia la reparación de la ofensa se hace según la voluntad del pecador y el arbitrio de Dios, contra el cual se peca. Porque la penitencia no busca solamente el restablecimiento de la justa igualdad, como ocurre en la justicia vindicativa, sino más bien la reconciliación de la amistad, verificada cuando el ofensor dé la compensación que pide el ofendido. Así pues, se requiere, por parte del penitente, en primer lugar, voluntad de reparar, cosa que hace con la contrición; segundo, sometimiento al arbitrio del sacerdote en lugar

3. Ib. 1.4 c.24 n.1.3 (BK 1023M2): S. TH., 1.5 lect.21.

b. Contrición, confesión y satisfacción no son más que manifestaciones de la única virtud de la penitencia.

de Dios, cosa que hace por la confesión; y tercero, reparación fijada por el arbitrio del ministro de Dios, cosa que hace con la satisfacción. Por tanto, la contrición, la confesión y la satisfacción son partes de la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La contrición está esencialmente en el corazón, y pertenece a la penitencia interior; pero virtualmente pertenece a la penitencia exterior, en el sentido de que implica el propósito de confesar y de satisfacer.

2. *A la segunda hay que decir:* La satisfacción confiere la gracia cuando se tiene propósito de cumplirla, y la aumenta cuando realmente se cumple, como ocurre con el bautismo de los adultos, según se dijo (q.68 a.2; q.69 a.l ad 2; a.4 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La satisfacción es parte de la penitencia sacramento, y es fruto de la penitencia virtud.

4. *A la cuarta hay que decir.* Son más las cosas que se requieren para el bien, que *exige una causa íntegra,* que las requeridas para el mal, que *resulta de cada defecto particular,* como dice Dionisio en IV *De Div. Ñor».* [4]. Y, por eso, aunque el pecado se consume en el consentimiento del corazón, para la perfecta penitencia se requiere la contrición del corazón, la confesión de boca y la satisfacción de obra.

La solución al argumento en contrario se encuentra en lo dicho (sol.).

ARTICULO 3

¿Son los tres actos predichos partes integrales de la penitencia?

Sent. 4 di6 q.l a.l q."3

Objeciones por las que parece que los tres actos predichos no son partes integrales de la penitencia.

1. La penitencia, como ya se dijo (q.84 a.2), está destinada contra el pecado. Pero la distinción entre pecado de pensamiento, de boca y de obra es una distinción de partes subjetivas, y no de partes integrales, puesto que la palabra *pecado* es aplicable a cada una de ellas. Luego tampoco en la penitencia son partes integrales la contrición del corazón, la confesión y la satisfacción.

2. Aún más: ninguna parte integral contiene en sí misma otra parte de la misma división. Pero la contrición contiene en sí la confesión y la satisfacción como propósito. Luego no son partes integrales.

3. Y también: el todo, como la línea, se constituye simultáneamente y por igual de las partes integrales. Pero esto no sucede en nuestro caso. Luego los actos mencionados no son partes integrales de la penitencia.

En cambio se llaman partes integrales las que concurren a la realización integral del todo. Pero las tres partes antedichas concurren a la realización integral de la penitencia. Luego son partes integrales de la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [5] afirmaron que estos tres actos eran partes subjetivas de la penitencia. Pero esto es imposible, porque en cada una de las partes subjetivas se encuentra simultáneamente y por igual toda la virtud del todo, como toda la virtud del animal, en cuanto animal, está en cada una de las especies animales en que se divide el género «animal». Pero en el caso presente no ocurre así.

Por eso otros [6] dijeron que son partes potenciales. Pero también esto es imposible, porque el todo está presente con toda su esencia en cada una de las partes potenciales, como toda la esencia del alma está presente en cada una de sus potencias. Pero esto tampoco ocurre aquí.

Queda como solución, por tanto, que los tres actos antedichos sean partes integrales de la penitencia, para lo cual se requiere que el todo no esté presente en cada una de las partes ni con toda su virtud ni con toda su esencia, sino en todas colectivamente consideradas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Puesto que el pecado tiene naturaleza de mal, puede consumarse en una sola parte, como se ha visto (a.2 ad 4). De modo que el pecado que se consuma sólo en el corazón es una especie de pecado. Y el que se consuma en el corazón y en la boca es otra especie distinta de pecado. Y el que se consuma en el corazón y en las obras es una tercera especie de pecado. Y lo que está en el corazón y en la boca y en

4. § 30: MG 3,720. 5. GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* p.4 tr. *Depoenit.;* ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.77 m.2. 6. Cf. ALBERTO MAGNO, *Sent.* 4 d.16 a.2.3.

las obras son como las partes integrales de este pecado. Y, por eso, en la penitencia, que siempre se lleva a cabo mediante estos tres actos, éstas son las tres partes integrales.

2. *A la segunda hay que decir:* Una parte integral puede contener el todo, aunque no esencialmente. Los cimientos contienen, efectivamente, en cierto modo todo el edificio virtualmente. Y así es como la contrición contiene virtualmente toda la penitencia '.

3. *A la tercera hay que decir* Todas las partes integrales tienen un cierto orden entre sí. Pero algunas tienen solamente un *orden local,* ya se encuentren la una tras la otra, como en el caso de un ejército; ya sea que se toquen, como en el caso de un montón de piedras; ya sea que estén ligadas unas con otras, como ocurre con las partes de una casa; ya sea que estén en contigüidad, como las partes de una línea. Otras partes, sin embargo, tienen entre sí un *orden de influencia,* como ocurre, por ej., con las partes del animal, la primera de las cuales es el corazón, mientras que las otras dependen recíprocamente entre sí según se influyan. En tercer lugar, las partes pueden estar ordenadas entre sí *cronológicamente,* como se ordenan las partes del tiempo y del movimiento. Pues bien, las partes de la penitencia tienen entre sí un orden de influencia y de tiempo, porque son actos, pero no un orden de lugar, porque no son localizables [d].

ARTICULO 4

¿Es acertada la división de la penitencia en penitencia anterior al bautismo, penitencia de los pecados mortales, y penitencia de los pecados veniales?

Sent. 4 d.16 q.l a.2 q.'l.S

Objeciones por las que parece que no es acertada la división de la penitencia en penitencia anterior al bautismo, penitencia de los pecados mortales, y penitencia de los pecados veniales.

1. La penitencia es, como en su lugar se dijo (q.84 a.6), *la segunda tabla después del naufragio,* mientras que el bautismo es la primera. Luego lo que precede al bautismo no debe ser catalogado entre las especies de la penitencia.

2. Aún más: lo que puede destruir lo más, puede destruir también lo menos. Pero el pecado mortal es mayor que el venial. Luego la penitencia que recae sobre los pecados mortales es aplicable también para los veniales. Luego no deben distinguirse como diversas especies de penitencia.

3. Y también: de la misma manera que después del bautismo se peca venial y mortalmente, así también antes del bautismo. Luego si después del bautismo se hace distinción entre la penitencia de los pecados veniales y la de los pecados mortales, por la misma razón debe hacerse esa distinción antes del bautismo. Luego no es acertada la distinción de la penitencia en estas especies.

En cambio en su libro *De Poenitentia*[1] San Agustín distingue estas tres clases de penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Esta división se refiere a la penitencia virtud. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que cada virtud actúa según las exigencias del tiempo y de otras determinadas circunstancias. Por lo que la virtud de la penitencia produce ahora sus actos según las exigencias de la nueva ley. Pues bien, pertenece a la penitencia el destacar los pecados pasados con propósito de mejorar la vida, que es el fin de la penitencia. Y, puesto que los actos morales reciben la especificación del fin, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l a.3; q.18 a.6), se sigue que las diversas especies de penitencia se distinguen según los propósitos de cambio que se fija el penitente. Ahora bien, el penitente puede proponerse tres clases de cambio. La primera es la regeneración de una vida nueva. Y ésta pertenece a la penitencia anterior al bautismo. La segunda busca la reforma de la vida pasada ya corrompida. Y ésta pertenece a la penitencia de los pecados mortales cometidos después del bautismo. Y la tercera intenta el perfeccionamiento de la vida. Y ésta pertenece a la penitencia de los pecados veniales, los cuales se perdonan por un acto proveniente de

7. *Sena, adpopul.* serm.351 c.2: ML 39,1537.

c. La contrición es la parte más importante e imprescindible del sacramento.
d. Sugiere que la penitencia se celebra como un proceso con distintas fases.

la caridad, como se dijo más arriba (q.87 a.2.3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La penitencia que precede al bautismo no es un sacramento, sino un acto virtuoso que dispone al sacramento del bautismo.

2. *A la segunda hay que deár:* La penitencia que borra los pecados mortales, borra también los veniales, pero no al revés. Por eso, estas dos penitencias se relacionan entre sí como lo perfecto y lo imperfecto.

3. *A la tercera hay que deár:* Antes del bautismo no hay pecados veniales sin algún pecado mortal. Y como el pecado venial no puede ser perdonado sin perdonar el pecado mortal, como ya se dijo (ib.), por eso antes del bautismo no se distingue la penitencia de los pecados mortales y la de los veniales.

REFERENCIAS PARA COMPLETAR EL TEXTO DE LA SUMA DE TEOLOGÍA

Por ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

El 7 de marzo de 1274 murió Tomás de Aquino sin concluir la *Suma de Teología.* Tres meses antes había interrumpido la redacción de esta obra, cuando había terminado la cuestión 90. No podemos saber qué habría hecho con la *Suma* si se hubiera repuesto de la que fue su última enfermedad. Podía haberla dejado inconclusa decididamente, haberla revisado en profundidad y acabado de un modo distinto al inicialmente previsto o haberla terminado como tenía pensado. Hubo un intento en el siglo xrv por reconstruir las cuestiones que faltaban, cuando un autor * que desconocemos, sirviéndose de otros escritos tomistas y adaptándolos al estilo empleado en esta obra, escribió el célebre *Suplemento,* reproducido en las ediciones impresas como digno complemento. Pero, a pesar de la buena intención del autor, sus páginas no tienen la calidad que sería de desear, por lo que hemos considerado mejor atenernos exclusivamente al texto original y prescindir de ellas, como ya se advirtió en el *Prólogo* del vol.I, p.XXV. Su inclusión, en vez de completar la obra de Santo Tomás, sólo serviría para confundir al lector y llevarle a pensar que el *Suplemento* refleja fielmente su pensamiento.

Para que el lector no se encuentre del todo desorientado en este punto, nos ha parecido conveniente recordar esquemáticamente los temas que tenía previsto abordar Santo Tomás en las páginas que no escribió y añadir la referencia de las obras en las que explicó estas materias, comenzando por la misma *Suma de Teología.* Así, el lector interesado puede acceder directamente a textos auténticos.

En el *Prólogo* a la *Tercera Parte,* Tomás tenía programado considerar estas tres cosas: Cristo, los sacramentos y los destinos del alma después de esta vida. Sólo concluyó la Cristología (q.1-59). Del tratado sobre los sacramentos nos dejó terminado su estudio en general (q.60-65), el del bautismo (q.66-71), el de la confirmación (q.72) y el de la eucaristía (q.73-83). Al sacramento de la penitencia le había dedicado las cuestiones 84-90, pero sólo llegó redactando hasta las partes de la penitencia en general. Faltaba, por tanto:

I. DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. Las partes de la penitencia en especial

a) *La contrición*

Naturaleza y características de la contrición: 3 q.87 a.8-9; *In Sent.* 4 d.17 q.2 a.1-4; *Cont. Gentes* 4,72; 7« *Ps.* ps.37.

Objeto de la contrición: 1-2 q.113 a.5 ad 3; 3 q.87 a.l; 7» *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª5 ad 3; d.17 q.2 a.2; *De Malo,* q.7 a.ll ad 3.

Efecto de la contrición: *In Sent.* 4 d.17 q.2 a.5; 7» *Hebr.* c.6 lect.l; *Cont. Gentes* 3,158; 4,72.

b) *La confesión*

Definición de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.2.

Cualidades de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.4; *Quodl.* 1 q.6 a.l; *Resp. de art.* 6 a.6; *De duob. praecept.*

Necesidad de la confesión: 3 q.69 a.l ad 2; *In Sent.* 4 d.16 a.2 q.ª3 ad 3; d.17 q.3 a.l; d.21 q.2 a.3; /« *Mt.* c.3; Cb«/. GÍW/&T 4,72; *Quodl.* 1 q.6 a.l-2.

Ministro de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.3; d.18 q.2 a.5 q.ªl; d.19 a.3 q.ªl; d.20 a.l q.ª2; *Corít. Gentes* 4,72; *Cont. impug. relig.* c.4; *Quodl.* 12 q.19.

Efecto de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.l q.ªl ad 1; a.3 q.ª5 ad 4; a.5; d.18 q.l a.3; d.21 q.2 a.2; d.22 q.2 a.l q.ª3; *Cont. Gentes* 4,72; *Quodl.* 4 q.7 a.l; *In Ps.* ps.31.

* Suele atribuirse al amanuense de Sto. Tomás, Reginaldo de Piperno, como determina P. Mandonnet en *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (Fribourg 1910), p.123-133. Pero lo cierto es que en los códices que contienen el *Suplemento* hay variedad de atribuciones (Pedro de Auvernia, Pedro de Grocun, Guillermo Sudre) y ninguna a Reginaldo.

El secreto de confesión: 2-2 q-70 a.l ad 2; *In Sent.* 4 d.21 q.3 *.\; *Quodl.* 5 q.7 z.\-?>; *Quodl.* 12 q.ll a.2.

c) *7¿z satisfacción*

Definición de la satisfacción: 1-2 q.21 a.4 ad 1; q.47 a.l ad 1; 3 q.85 a.3; q.90 a.2; *In Sent.* 4 d.15 q.l a.l; *Cont. Gentes* 3,122.
Cualidades de la satisfacción: 3 q.l a.2 **ad 2;** q.48 a.2 ad 1; q.85 a.3 ad 2; q.86 a.3; q.89 a.6 ad 3; *De Ver.* q.29 a.7; 7» *Sent.* 4 d.15 q.l a.2; *Cont. Gentes* 3,158; 4,55; 7« *Sent.* 4 d.15 q.l a.3; d.20 a.2 q.ª3; d.22 q.l a.l ad 5.
Obras satisfactorias: *In Sent.* 4 d.15 q.l a.4; *Cont. Gentes 3,158.*

2. Sujetos del sacramento de la penitencia

1 q.64 a.2; *In Sent. 2* d.7 q.l a.2; 4 d.14 q.l a.3; d.17 q.3 a.2 q.ª2 ad 2; *De Malo* q.16 a.5.

3. La potestad de los ministros del sacramento de la penitencia

a) *Potestad de las llaves*

In Sent. 4 d.18 q.l a.l; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72.

b) *Efecto de las llaves*

In Sent. 4 d.18 q.l a.3; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72; *Deforma absol.* c.2; *Quodl.* 4 q.7 a.l; *In lo.* c.20 lect.4.

c) *Ministros de las llaves*

In Sent. 4 d.7 q.3 a.l q.ª3; d.18 q.2 a.2 q.ªl ad 1; q.ª2 ad 1; a.3 q.ªl ad 3; d.19 q.l a.1-3; d.20 a.3 q.ª2 ad 1; a.4 q.ª2; d.21 q.3 a.l q.ª3; d.24 q.3 a.2 q.ªl; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72; *Quodl.* 12 q.l9.

d) *Las indulgencias*

In Sent. 4 d.20 a.3-5; d.45 q.2 a.3 q.ª2; *Quodl. 2* q.8 a.2.

e) TxJ *excomunión, imposicióny absolución*

2-2 q-31 a.2 ad 3; q.39 a.3-4; *In Sent.* 4 d.18 q.2 a.1-5; d.20 a.5 q.ª4 ad 3; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 10 q.7 a.l ad 1; 11 q.8 a.2 *In 1 Tim.* c.l lect.4; *In 1 Cor.* c.5 lect.1.3.

4. El rito solemne del sacramento de la penitencia

3 q.84 a.10 ad 2; *In Sent.* 4 d.14 q.l a.5.

II. EL SACRAMENTO DE LA EXTREMAUNCIÓN

1. Definición y características

3 q.65 a.l; q.72, a.3 *In Sent.* 4 d.2 q.l a.4 q.*4 ad 1; d.23 q.l a. 1.3-4; *Cont. Gentes* 4,73; *De forma absol.* c.l.

2. Efecto de la extremaunción

In Sent. 4 d.2 q.l a.l q.ª4; d.23 q.l a.2; *Cont. Gentes* 4,73; *De Malo* q.7 a.ll.

3. El ministro de la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.l; d.24 q.2 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 4,73.

4. Quiénes deben recibir la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.2-3; *Cont. Gentes* 4,73.

5. Si puede reiterarse la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.4; *Cont. Gentes* 4,73.

III. EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. Definición y características

3 q.65 a.l; *In Sent. 4* d.24 q.l a.l; *Cont. Gentes 4,74.*

2. Efecto del sacramento del orden

In Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.ª3; d.24 q.l a.2; *Cont. Gentes 4,74.*

3. Diversidad de órdenes y actos propios de cada uno

In Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.ª3; d.24 q.2 a.1-3; *Cont. impugn. relig.* c.4; *In 1 Tim.* c.3 lect.2; *Cont. Gentes* 4,75.

4. Cualidades requeridas para recibir el orden sacramental

In Sent. 4 d.24 q.l a.3.

5. Ministro del sacramento del orden

3 q.64 a.9; q.65 a.3 ad 2; *In Sent. 4* d.7 q.3 a.l q.ª3; d.25 q.l a. 1-2.

6. Impedimentos de este sacramento

In Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q.ª2; d.25 q.2 a.l q.ªl; a.2.

\

7. El episcopado

3 q.82 a.l ad 4; *In Sent.* 4 d.7 q.3 a.l q.ª2 ad 3; d.23 q.l a.3 q.ª3 ad 1; d.24 q.3 a.2 q.ª2-3; *De perf. vitae spir.* c.23; *Quodl.* 3 q.6 a.3 ad 5; *Cont. Gentes* 4,76; *Cont. errores Graec.* vers. fin.

8. Usos y vestidos sacerdotales

InSent. 4 d.24 q.3 a. 1.3.

IV. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. Definición y características

2-2 q.154 a.2; 3 q.29 a.2; *In Sent.* 4 d.l q.l a.3 ad 5; d.2 q.l a.l q.ª2; d.26 q.l a.1.2; q.2 a.1-4; d.27 q.l a.l; d.30 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3,122.136; 4,78; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *In Eth.* 8 lect.12.

2. El consentimiento matrimonial

In Sent. 4 d.27 q.l a.2; d.28 exp. text.; a.1-3; *De Ver.* q.28 a.8 ad 7; *Deforma absol.* c.l; *Quodl.* 5 q.8 a.l.

3. El consentimiento coaccionado y condicionado

1-2 q.6 a.4; 2-2 q.104 a.5; *In Sent.* 2 d.25 q.l a.2; 3 d.39 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.29 a. 1.3-4.

4. Objeto del consentimiento matrimonial

In Sent. 4 d.28 a.4; d.30 q.l a.3.

5. Los bienes del matrimonio

In Sent. 2 d.20 exp. text.; 4 d.26 q.l a.3 ad 4; d.31 q.l a.1-3; q.2 a.1-3; *Cont. Gentes* 4,78.83; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *De malo* q.15 a.1-2.

6. Impedimentos del matrimonio

2-2 q.104 a.5; *In Sent.* 4 d.25 q.2 a.l q.ª2; d.27 q.2 a.3; d.30 q.l a.1-2; d.34 a.1-5; d.35 q.l ad 3; d.36 a.1-5; d.37 q.l a.1-2; d.37 q.2 a.l; d.38 q.l a.3; d.39 a.1-6; d.40 a.1-4; d.41 a.1-2.5; d.42 q.l a.1-3; q.2 a.1.3; *Cont. Gentes* 3,125; *In 1 Cor.* c.7 lect.2-3; *De malo* q.4 a.8 arg.15; *Quodl.* 3 q.7 a.l; 6 q.3 a.2; 8 q.5 a.3; 10 q.5 a.3 ad 1; 11 q.9 a.1-2; 12 q.12.

7. El débito matrimonial

In Sent. 4 d.15 q.2 a.5 q.ªl ad 1; d.32 a.1-5; d.38 q.l a.l; *In 1 Cor.* c.7 lectl.

8. Los esponsales

In Sent. 4 d.27 q.2 a.1-3.

9. Las segundas nupcias

In Sent. 4 d.42 q.3 a.1-2.

10. El divorcio

In Sent. 4 d.27 q.l a.3; d.33 q.2 a.2-3; d.35 a.1-6; d.39 a.5 ad 1; a.6 q.ª2; d.41 a.5 q.ªl; *In Mt.* c.5.19; *In 1 Cor.* c.7 lect.2-3; *Cont. Gentes* 3,123; *Quodl.* 2 q.5 a.2 ad 1.

11. La bigamia y el concubinato

2-2 q.108 a.4 ad 2; *In Is.* c.4; *In Sent. 4* d.27 q.3 a.1-3; d.33 q.l a.1-3; q.2 a.2 q.ªl ad 2; d.42 q.3 a.2 ad 4; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *In 1 Tim.* c.3 lectl; *In 1 Tit.* c.l lect.2; *Cont. Gentes* 3,122.124-125; 4,78; *De malo* q.15 a.2; *Quodl. 4* q.8 a.2.

12. Los hijos ilegítimos

In Sent. 4 d.41 a.3.

V. DESTINO DEL ALMA DESPUÉS DE ESTA VIDA

1. El alma separada del cuerpo

1 q.64 a.4 ad 1.3; 77 a.8; q.89 a.8 ad 2; 1-2 q.4 a.5; 3 q.59 a.5 ad 1; *In Sent. 2* d.6 a.3 ad 5; d.ll q.2 a.l; 4 d.44 q.3 a.3; d.45 q.l a.l; *De verit.* q.26 a.l; *In 2 Cor.* c.5 lect.2; *In Hebr.* c.ll lect.8; *Cont. Gentes* 3, 81 ad 5; 4,90-91; *Compend. theol.* c.l80; *De spir. creat.* a.l ad 20; *In De anima* a.6 ad 7; a.19; a.21; *In Metaphys.* 12 lect.3; *Quodl. 2* q.7 a.l; 3 q.lO a.l; 7 q.5 a.3; 10 q.4 a.2; *In lo.* c.l9 lect.5.

2. Los sufragios por los difuntos

3 q.82 a.6; q.89 a.6 ad 3; *In Sent.* \ d.43 q.2 a.2 ad 5; 2 d.40 a.4 ad 5; 4 d.5 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; a.5 q.ª3 ad 2; d.l5 q.2 a.3 q.ªl ad 1; d.l8 q.2 a.l q.ªl ad 2; d.19 q.l a.2; d.45 q.l a.3 ad 6; q.2 a.1-4; *In 1 Cor.* c.15 lect.4; *Quodl.* 8 q.5 a.2.

3. La oración de los santos

1 q.89, a.8; 2-2 q.4 a.2; *In Sent. 2* d.27 a.6 ad 2; 4 d.15 q.4 a.5 q.ªl ad 3; 4 d.45 q.3 a.1-3; *De verit.* q.8 a.4 ad 12.

4. La resurrección de los muertos

1 q.91 a.2 ad 1; q.l 10 a.4 ad 1; 1-2 q.81 a.3 ad 1; 3 q.27 a.10; q.56 a.l; q.83 a.5 ad 8; *In Sent.* 2 d.l8 q.l a.3 ad 3; 4 d.43 a.1-4; d.48 exp. text; *In 1 Cor.* c.l5 lect.2.5.8; *In 1 Thess* c.4

lect.2; *Cont. Gentes* 4,79-81; *Compend. iheol.* c.151.154.239, *In Rom.* c.ll lect.3.

a) *Estado de los resucitados*

1 q.97 a.3; q.119 a.l; 3 q.46 a.9 ad 4; q.54 a.3; *In Sent. 2* d.30 q.2 a.l; 4 d.44 q.l a.1-3; 7» Afc c.10; c.22; *In 1 Cor.* c.15 lect.5.6.9; 7» Tz/fe-r. c.4 lect.4; Cb»¿ *Gentes* 4,80.81.83.88; *Compend. theol.* c.!53-154.156-157;7>/>o¿ q.5 a.10 ad 9; *In De anima* a.19 ad 5.13; *In lob* c.19 lect.2; *Quodl.* 5 q.3 a.l; 7 q.5 a.2; 8 q.3; 11 q.6.

b) *La resurrección de los bienaventurados*

1 q.97 a.3; 1-2 q.3 a.3; 3 q.45 a.2; q.54 a.l ad 1; a.2 ad 2; q.57 a.3; *In Sent.* 3 d.21 q.2 a.4; 4 d.44 q.2 a.1-4; q.4 a.5 q."3; d.49 q.4 a.5 q.ª3; *In 1 Cor.* c.15 lect.6; *Cont. Gentes* 4,84.86; *Compend. theol.* c.168; *Quodl.* 1 q.10 a.l; *In lo.* c.20 lect.4.

c) *La resurrección de los condenados*

In Sent. 2 d.33 q.2 a.ll ad 3.5; 4 d.l q.2 a.3 q.ªl ad 3; d.44 q.3 a.l; *Cont. Gentes* 4,89; *Compend. theol.* c.176-177; *Quodl. 7* q.5 a.1-2; 8 q.8; *Resp. de art. 36* a.20-21; *Resp. de art.* 42 a.25-26.

5. El juicio universal

3 q.10 a.2 ad 1; q.59 a.2.5; *In Sent.* 4 d.43 a.l q."2 ad 1; a.3 q.ª2; a.5; d.47 q.l a.1-4; d.48 a.1-3; d.49 q.5 a.5 q.ªl ad 2; *In Mt.* c.19.24.25; *In 1 Cor.* c.5 lect.3; c.6 lect.l; *In 2 Cor.* c.5 lect.2; *In Hebr.* c.10 lect.3; *Cont. Gentes* 4,96; *Compend. theol.* c.165.241-245; *Quodl.* 10 q.l a.2; *Depot,* q.5 a.6; *Resp. de art. 43* a.27; *In lo.* c.5 lect.4-5; *In Ps.* ps.l; ps.49.

6. La bienaventuranza de los santos

1 q.12 a.1.6-8; q.62, a.9 ad 3; q.106 a.l ad 1; 1-2 q.3 a.8; q.4 a.5; 2-2 q.l52 a.3; *In Sent. 2* d.ll q.l a.5; q.2 a.2; 3 d.l q.l a.l; d.14 a.2 q.ª2, 4 d.45 q.3 a.2; d.47 q.l a.3 q.ª4; q.2 a.3 q.ª3 ad 3; 48 q.2 a.l; d.49 q.l a.4; q.2 a.3-5; q.4 a.1-5; q.5 a.1-5; d.50 q.2 a.4; *De verít.* q.8 a.1.4; q.20 a.4-5; q.26 a.6 ad 3; *In Mt.* c.5; *In 1 Cor.* c.6 lect.l; *In 2 Ttm.* c.4 lect.2; *In Hebr.* c.l lect.6; *Cont. Gentes* 3,51.54.56.57.59; *Compend. theol. c.\OA; Quodl. 1* q.l a.l; 8 q.7 a.l ad 1; 10 q.8; *In lo.* c.l lect.ll; *In lob* c.19 lect.2; *In Ps.* ps.36.

7. La pena de los condenados

1 q.5 a.2 ad 3; q.60 a.5 ad 5; q.64 a.2; 1-2 q.85 a.2 ad 3; 2-2 q.13 a.4; q.34 a.l; 3 q.86 a.l; *In Sent.* 1 d.48 a.3 ad 2; 2 d.6 a.3 ad 2; d.7 q.l a.2; 4 d.14 q.l a.3 q."4; d.21 q.l a.l q.ª2 ad 2; d.44 q.3 a.2; d.48 q.2 a.3 ad 4; d.50 q.2 a.1-3; *De verít* q.22 a.l ad 7; a.2 ad 3; q.26 a.l; *In Mt.* c.26; *In Hebr.* c.l3 lect.3; *Cont. Gentes* 4,90.93; *Compend. theol.* c.174-175; *Quodl. 7,* q.3; q.5 a.3; 8 q.7 a.l.2; q.8; *Depot.* q.5 a.9 ad 13; *In De anima* a.17 ad 3; a.21; *Resp. de art.* 42a.40.41.

8. La misericordia y la justicia de Dios para con los condenados

1 q.64 a.2; 1-2 q.87 a.3; 3 q.86 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.l a.5; 3 d.22 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.21 q.l a.2 q.ª3; d.46 q.l a.3; q.2 a.3; *In Mt.* c.25; *Cont. Gentes* 3,144; *Compend. theol.* c.l83; *De malo* q.7 a.10; *In Rom.* c.2 lect.2.

9. El purgatorio

In Sent. 4 d.l6 q.2 q.ª2; d.21 q.l a.1.3; d.46 q.l a.3; *In Mt.* c.12; *Cont. Gentes* 4,91; *Compend. theol.* c.181-182.192; *Cont. errores Graec.* c.32; *De rat. fidei* c.9.

10. El limbo

3 q.52 a.2 ad 4; *In Sent. 2* d.33 q.2 a.1-2; 3 d.22 q.2 a.l q.ª2; 4 d.l q.2 exp. text; d.l6 q.l a.2 q.ª2; d.21 q.l a.l q.ª2; d.45 q.l a.1-2; *De malo* q.5 a.2-3.

11. El mundo después de la resurrección

In Sent. 4 d.43 a.3 q."l; d.48 q.2 a.1-5; *In Hebr.* c.l lect.5; *Cont. Gentes* 4,97; *Compend. theol.* c.169-171; *Depot,* q.5 a.5.9; *In lo.* c.6 lect.4; *Resp. de art. 36* a.27; *In Rom.* c.8 lect.4.

BREVE LÉXICO TOMISTA

Abstracción: Etimológicamente equivale a separación. En general, indica la consideración de una cosa dejando a un lado o prescindiendo de otra. Es una de las principales actividades que realiza el entendimiento para adquirir las ideas universales a partir de los datos particulares presentados en los «fantasmas» de la imaginación.

—*Abstraerían total* se llama a la que tiene lugar cuando el entendimiento separa el universal de sus inferiores o de sus diferencias; *hombre,* por ejemplo, abstrae de las diferencias numéricas y *animal* de las diferencias específicas. Se denomina *total* porque lo abstraído se concibe como un todo que contiene implícita y potencialmente los inferiores de los que abstrae. La *abstracción formal* se da cuando se separa una forma o una determinación de un sujeto, v.gr.: *humanidad,* de hombre; *blancura,* de un sujeto blanco.

Hay tres grados de abstracción, de acuerdo con los tres planos de inteligibilidad: físico, matemático y metafísico. De ahí que se distingan también tres géneros de ciencias (cf. *In Boethium de Trín.* q.5 a.l).

Accidente: Esta palabra se deriva del verbo latino *accidere,* que significa añadir, acaecer. Es decir, implica algo precario y adjetivo, algo que no subsiste por sí, sino que se añade a la sustancia.

El accidente puede considerarse como un *predicable lógico,* y entonces se contrapone a la esencia o quididad metafísica, expresando algo contingente que puede darse o no darse en el sujeto sin que éste se destruya, v.gr.: andar, ser rubio, ser virtuoso.

Pero el significado principal de accidente se refiere a su acepción *metafísica.* En este sentido constituye el grupo de los nueve predicamentos o categorías, como la cantidad, la cualidad, etc. Entendido así, se define, según Santo Tomás, como la entidad a cuya naturaleza le compete o es debido ser en otro (cf. *Quodl.* IX a.5 ad 2; III c.77 a.l ad 2). Importa una aptitud de dependencia e inhesión y confiere al sujeto en el que se recibe una determinación o ser secundario, como, por ejemplo, ser blanco o ser negro, ser grande o ser pequeño, ser padre o ser hijo. Esta precisión de Sto. Tomás corrige el concepto aristotélico de accidente, definido como lo que existe en otro.

Acto y potencia (cf. Potencia y acto).

Adopcionismo: Recibe este nombre el error cristológico que sostiene que Cristo no es hijo natural de Dios, sino sólo adoptivo. Este error está relacionado con el *Subordinacionismo,* divulgado en Roma por Teodoro de Bizancio y condenado por el papa Víctor en 190. Más tarde, Pablo de Samosata lo enseñó en Antioquía (s. ni).

En el fondo, ambos errores niegan la divinidad del Verbo; pero consideran que Cristo puede ser llamado Hijo adoptivo por lo que respecta a su humanidad. Esto resultaría imposible, puesto que la filiación divina tiene por término la persona, que es única en el Verbo, Hijo de Dios (D. 311, 314, 610). Jesús, aun en cuanto hombre, es persona divina, y como tal Hijo natural de Dios; por lo que en manera alguna puede llamarse Hijo adoptivo de Dios (III q.23 a.4).

* Este «Breve Léxico Tomista» sólo tiene en cuenta los términos que en la lectura de la *Suma Teológica* pudieran ofrecer dificultad al lector común de la misma. Por eUo se ha procurado que sus artículos sean breves y claros, sin descender a muchos detalles. Ha sido dirigido por el P. Luis López de las Heras, O. P., y elaborado en su parte filosófica por el P. Donato González González, O. P., y en la teológica por el P. Hipólito Fernández Matilla, O. P.

El lector deseoso de una información más amplia y precisa puede consultar el *alemán,* ya clásico, de L. SCHUETZ, «Thomas Lexicón», Frommans Verlag-G. Holzboog (Stuttgart 1958), 889 pp. (2.ª edición muy aumentada con respecto a la 1.ª hecha en Paderborn, en 1885); o también el *angla-americano* de R. J. DEFERRARI-M. I. BARRY-I. McGuiNES, «Lexicón of St. Thomas Aquinas» (Cathol. Univers. of America Press, Washington 1947), 1185 pp. de gran formato y a dos columnas; y también el *italiano* de BATTISTA MONDIN, «Dizzionario Enciclopédico del Pensiero di S. Tommasso D'Aquino», Ediz. Studio Domenicano (Bolonia 1991), 687 pp.

Alegoría: Método exegético propugnado por los que buscan en el texto bíblico otros significados además del *literal.* Lo usó Filón de Alejandría (f42) para armonizar la *Biblia* con la filosofía griega; se continuó para armonizar los textos del *Antiguo Testamento* con el *Nuevo Testamento y* descubrir otros significados *espirituales.* Su presupuesto fundamental es siempre *el sentido literal* histórico que, a veces, puede parecer absurdo e ininteligible (cf. **Sentidos de la S. Escritura).**

Anagogía: Este término griego significa «acción de ir hacia arriba». Denota el método de interpretación de la *Sagrada Escritura* en un sentido espiritual, por el que tenemos que tanto el *Antiguo* como el *Nuevo Testamento,* conjuntamente considerados, significan o nos encaminan a la Iglesia triunfante *(Quodl.* VII q.6 a.l y 2) (cf. **Sentidos de la S. Escritura).**

Analogía,-co: El vocablo *analogía* expresa diversidad o semejanza o conveniencia.

En *Lógica* la analogía se contrapone como algo intermedio a la univocidad y a la equivocidad.

1. *Unívoco* se dice de un mismo término que se aplica a varios objetos con idéntica significación, v.gr.: *animal,* dicho del león y del conejo.

2. *Equívoco* se dice de un mismo término que se atribuye a varios objetos con significación completamente diversa, v.gr: *cisne,* aplicado a un ave y a una constelación.

3. *Analógico* o *análogo* se dice de un mismo término con significación en parte diversa y en parte idéntica, v.gr.: *ente,* atribuido a Dios, al hombre y a una piedra (cf. *In IVMetaph.* lect.I n.355).

En *Metafísica* se habla de la analogía en contraposición a la unidad genérica y específica, pero manteniendo, no obstante, un aspecto común. Hay varios tipos de analogía:

I. *De atribución.* Esta implica la relación de varios sujetos a un término común o analogado principal. Es *intrínseca* si la razón significada se halla en cada uno de los analogados, v.gr.: la *bondad,* dicha de Dios y de las criaturas. Se llama *extrínseca* si se da intrínsecamente sólo en el analogado principal, v.gr.: *sano,* dicho del animal, del color y de la medicina.

II. *La analogía de proporcionalidad* importa la relación recíproca de analogía entre dos razones. *zL?,propia* si la razón significada se halla en todos los sujetos según un modo sólo proporcionalmente el mismo, v.gr.: el *ente,* dicho de Dios y del hombre, de la sustancia y del accidente. Es *impropia* o metafórica si se da sólo alguna semejanza extrínseca, v.gr.: *riente,* dicho de un prado con flores.

Analogía («fidei» o de la Fe): El concepto teológico de «Analogía» proviene de la expresión paulina «analogía Fidei» (Rom 12,6), que se aplica no sólo al campo doctrinal, sino también a la praxis. Dicha analogía de la fe puede referirse tanto a las concordancias y prefiguraciones del *Antiguo Testamento* con respecto al *Nuevo* como a la regla de fe («regula fidei»). Los artículos de fe no deben tomarse aislada o separadamente, sino en el contexto de toda la *Escritura.* Tenemos, entonces, analogía cuando se prueba que la verdad contenida en un pasaje de la *Escritura* no está en contraposición con el contenido de otro pasaje bíblico (I q.l a.10).

En el lenguaje filosófico tiene otras connotaciones (cf. **Analogía,** simplemente).

Apetito natural: En su acepción más amplia, *apetito* es lo mismo que inclinación o tendencia a un fin. Por *apetito natural* se entiende la inclinación innata de una cosa hacia un determinado fin, que es su bien. Todos los seres poseen una inclinación, identificada con su propia naturaleza, hacia aquello que les conviene. Así el hierro en presencia del imán tiende o se mueve hacia éste, la piedra gravita hacia abajo. Las leyes físicas y químicas son la expresión de esta tendencia o apetito natural.

En contraste con el apetito natural se encuentra el apetito *elícito,* es decir, una inclinación que sigue al conocimiento. Se divide en:

1. *Apetito sensitivo,* que implica la inclinación a un bien aprehendido por los sentidos, y

2. *Apetito intelectivo,* o voluntad, que importa la inclinación a un bien percibido por el entendimiento.

En el apetito elícito se distingue el acto de la potencia o facultad, no así en el apetito natural.

Aprehensión: Es la primera operación del entendimiento por la que éste percibe lo que es una cosa sin afirmar ni negar nada de ella, v.gr.: hombre, perro, color. Es la forma

más sencilla de pensar, en oposición al juicio y al raciocinio. Se trata de una operación abstractiva, cuyo término es el concepto en el cual conocemos lo que representa, o sea, su contenido objetivo *(In Perih.* lect.3 n.3).

Apropiación: Es un término o concepto usado en el contexto trinitario para expresar que un atributo común a las tres divinas personas (o también que una operación «ad extra» de las mismas) se atribuye *(se apropia)* a una de ellas en particular; es decir, se atribuye a la persona con la que el atributo o la operación «ad extra», o exterior a la divinidad, tiene más afinidad. Por eso la creación se «apropia» a Dios Padre, principio sin principio; la sabiduría, al Hijo; la santificación, al Espíritu Santo. Siempre que queremos expresar algo de las personas divinas, nos servimos de términos y conceptos que expresan algo semejante en las criaturas y advertimos que la «apropiación» no significa, en este caso, exclusividad, sino que sólo sirve para ilustración *(I q.39 a.7 ad 1cj)* (cf. **Trinidad).**

Arrianismo: Doctrina herética de carácter cristológico y trinitario, expuesta por el sacerdote alejandrino Arrio a partir del 315, quien, al enseñar que Cristo no es consustancial con el Padre, negaba la divinidad del Verbo, el cual no sería eterno, sino creado en el tiempo, como el mundo.

Se distinguiría de las criaturas, pero habría sido antes que las criaturas. El arrianismo fue condenado en el Concilio de Nicea (325) y, en general, superado en el Concilio de Constantinopla I (a.381).

Atributos divinos: Entendemos por «atributos divinos» las perfecciones de Dios que, proviniendo necesariamente de su esencia, son comunes a las tres divinas personas. Su distinción en atributos *positivos* y *negativos* proviene del concepto que de ellos tenemos a partir de las criaturas, eliminando de ellos toda sombra de imperfección. Atributos *positivos* («via affirmationis»): ser, bondad, inteligencia, voluntad... Atributos *negativos* («via negationis»): Dios es increado, incomprensible, inefable... Por su radical relación a la esencia divina, unidad simplicísima, los atributos divinos no se distinguen entre ellos más que por una distinción de razón *(I q. 139.12).* Los conceptos de justicia, misericordia, son fundamentalmente distintos; pero no son puros conceptos, porque a ellos responde una realidad: la esencia divina que contiene esos atributos.

Aureolas: Se denomina «aureola» al premio accidental debido a las obras meritorias de los justos, y consiste en el gozo de la mente por las obras meritorias, aunque también redunda en el cuerpo.

El premio es debido al mérito y, así, a mayor mérito, mayor premio. Por eso puede haber aureolas mayores o menores que otras y, así, en orden descendente, tenemos las aureolas de los Mártires, Vírgenes, Doctores, Confesores *(Suppl.* 96 1.2).

Cantidad: Es un accidente predicamental que consiste en ordenar las partes del cuerpo o sustancia corpórea y de extenderlas con relación al lugar. Merced a la cantidad, los cuerpos son divisibles y mensurables. Es una propiedad que brota de la sustancia corpórea, pero no se identifica con ésta (cf. **Accidente).**

Carácter sacramental: Se denomina carácter sacramental el signo indeleble que ciertos sacramentos imprimen en el alma del que los recibe. A la doctrina sobre el carácter hace referencia San Pablo (1 Cor 21,22; Ef 1,13), la enseñó Inocencio III (D. 781) y fue definida en Trento (D. 1767).

Ciertos sacramentos, aparte de perdonar los pecados, tienen por finalidad disponer y perfeccionar al sujeto por lo que respecta al culto de Dios y por ello es lógico que señalen al sujeto con cierto distintivo espiritual.

Sólo tres sacramentos capacitan o habilitan al hombre para dar o recibir algo respecto al culto divino:

1. El bautismo, que capacita al sujeto para recibir los demás sacramentos;
2. La confirmación, que es el perfeccionamiento del bautismo, y
3. El orden, el cual proporciona ministros para el culto divino (III q.63 a.b.).

El carácter sacramental es signo de Cristo porque configura al sujeto con el sacerdocio de Cristo. De ahí que sea *indeleble,* al ser eterno el sacerdocio de Cristo (III q.63 a.3 y 5).

Gracias al *carácter,* el sacramento tiene dimensión cultual y función eclesial; la Iglesia se constituye como Comunidad y el culto se adapta mejor a la condición social del hombre.

Categorías: La palabra griega *categoría* y su equivalente latina *predicamento* expresan los diversos modos de enunciación y, por ende, los diversos modos de ser fundamentales de las cosas.

Aristóteles clasificó todas las naturalezas finitas en diez categorías o géneros supremos. Sto. Tomás justifica la clasificación aristotélica no sólo en cuanto al número, sino también en cuanto a la adecuada correspondencia entre el orden lógico y el orden ontológico. A este fin, hace notar que el predicado se refiere al sujeto de tres modos:

1. Diciendo lo que es el sujeto;
2. Expresando lo que no es sujeto, sino que se halla en el sujeto, y
3. Manifestando algo que está fuera del sujeto.

Teniendo esto presente, el Aquinate deduce las diez categorías encuadrándolas así: la *sustancia* corresponde al primer modo; la *cantidad,* la *cualidad, y* la *relación* pertenecen al segundo modo; y en el tercer modo se hallan la *acción,* la *pasión,* el *tiempo,* el *lugar,* la *postura* y el *hábito* o *revestimiento* (cf. *In V'Metaph.* lect.9 n.991).

Causa: Es el principio del que procede algo realmente según la dependencia en el ser. Se dan cuatro especies de causas: material, formal, eficiente y final *(In II Phys.,* lect. 10 n.240).

— *Causa material* es aquello de lo que se hace algo: como del mármol, una estatua. *Causa formal es* lo que determina y actúa la materia, v.gr.: la forma de copa confiere al cristal tal determinación. *Causa eficiente* es aquello de lo que primaria y ejecutivamente procede el movimiento; o sea, es lo que produce el efecto, v.gr.: el escultor hace la estatua. *Causa final* o fin es aquello por lo cual se hace algo, v.gr.: el sueldo por el que alguien trabaja. Se llaman *intrínsecas* las que son inmanentes al efecto, como la causa material y la formal, y *extrínsecas,* las que permanecen separadas del efecto, como la eficiente y la final.

— *Causa ejemplares* la que sirve de modelo o de especificativo extrínseco, como la idea de un artefacto en la mente del artífice.

— *Causa principal* es la que obra por virtud propia, v.gr.: el pintor de un cuadro; *causa instrumental,* la que obra movida por la causa principal, como el pincel es el instrumento del pintor.

Ciencia: En sentido amplio, este vocablo es sinónimo de conocimiento intelectual. Estrictamente se define como un hábito intelectual «que procede inquiriendo de los principios a las conclusiones» *(In III Sent.,* d.34 q.l a.2). La ciencia recibe su unidad del objeto formal: la medicina, por ejemplo, materialmente se extiende a gran diversidad de objetos, pero constituye una ciencia porque todos ellos los considera bajo el solo aspecto de la salud.

Entre las características que presenta la ciencia hay que destacar la certeza, la universalidad y la necesidad. Es un conocimiento cierto por las causas mediante la demostración. Trata de los universales, no de los singulares. Asimismo se ocupa de lo necesario, no de lo contingente. La ciencia se puede dividir de varias maneras. Por razón *delfín* se bifurca en *especulativa y práctica.* Si se atiende a *los grados de abstracción,* comprende tres grandes ramos: la física, las matemáticas y la metafísica. Si se considera el *orden,* resultan cuatro grupos de ciencias: físicas y metafísicas, lógicas y matemáticas, éticas y políticas, técnicas *(In I Eth.,* lect.1 n.l).

Circuminsesión: Se denomina «circuminsesión» la presencia mutua de las tres divinas personas; es decir, que dondequiera que esté presente una de ellas, lo están las otras dos. Esta presencia mutua se debe a la unidad e identidad de la esencia divina, común a las tres personas, y al hecho de que las «procesiones divinas» son inmanentes a la esencia, al tiempo que orientan a las personas una a otra en aquello mismo que las distingue (I q.25 a.5) (cf. **Trinidad).**

Cogitativa: Es el último y más perfecto de los sentidos internos del hombre. Coincide en parte con la estimativa por la que el animal percibe algo como útil o nocivo —la oveja percibe al lobo como nocivo—, pero por su proximidad y participación en algún modo de la razón tiene algo característico y propio. Es capaz de percibir al individuo en cuanto comprendido bajo una naturaleza común: conoce, por ejemplo, a Pedro, no sólo en cuanto a singular, sino, además, en cuanto miembro concreto de la especie humana *(In II De Anima* lect.13 n.398). Ejerce una función especulativa en los procesos del conocimiento humano y una función práctica o de orden afectivo. Con razón se la considera como una facultad

«puente» entre el orden sensitivo y el intelectual y una facultad «piloto» de la afectividad del hombre.

Comunicación de idiomas: Esta expresión está tomada del griego, en el que «Idioma» significa *propiedad.* Se emplea en Cristología para designar una consecuencia de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo. Se puede (con ciertas reservas y evitando toda confusión entre las dos naturalezas, que continúan siendo distintas) atribuir a la divinidad de Cristo lo que propiamente sólo pertenece a su humanidad, y viceversa (III q.16). Eso es posible por el hecho de que la mutua atribución de las propiedades de ambas naturalezas no se realiza directamente, sino a través y en virtud de la persona única que es el Verbo encarnado (cf. **Trinidad).**

Concurso divino: El mundo creado por Dios puede realizarse y desarrollarse a sí mismo, pero sigue siendo creado y conservado por Dios. Se denomina *concurso* (del latín «concursus») a la acción de Dios dentro del mundo y con sus criaturas. Aun actuando como causa principal, Dios jamás violenta la libertad de la criatura. Interviene en sus actos, pero respeta la estructura de su ser, aunque siempre mantiene su primacía como causa principal y primera. Es la condición para que haya concordancia en el concurso de ambas causalidades, la de Dios y la de las criaturas.

El concurso divino es, en el fondo, la dinámica divina necesaria en toda acción productiva de algo verdaderamente nuevo que lleva a cabo la criatura. La teología sostiene como doctrina común el concurso inmediato y físico de Dios con su criatura contra cualquier forma de deísmo.

Condigno (Mérito de...): Se denomina «mérito de condigno» el derecho al premio exigido según el estricto rigor de la justicia. Solamente Cristo puede merecer de condigno todas las realidades salvíficas. El hombre, elevado al orden sobrenatural y en estado de gracia, puede merecer para sí de condigno *aumento de grada;* pero no la primera gracia.

Congruo (Mérito de...): Lleva ese nombre aquella clase de mérito por el que el hombre en gracia puede adquirir el derecho de conseguir, no como exigencia de justicia estricta, sino por *rabones de convenienda* o «congruencia», la vida eterna para sí y la primera gracia para los demás.

Constitutivo formal de Dios: Lo que constituye a Dios formalmente, o sea su esencia metafísica, consiste en su «aseidad». Es decir, el constitutivo formal de Dios está en el «ser subsistente», o por sí mismo: tiene el ser por esencia y no por participación. Esto le pertenece personalmente, como nombre propio, ya sea por su significado, pues no expresa un modo particular de ser, sino el mismo ser; ya por su universalidad, pues todas las otras denominaciones son menos universales; ya, finalmente, porque el nombre «el que es» es más propio de Dios que el nombre de «Dios» mismo.

Contingente (cf. **Necesario).**

Contradictorio: No es sinónimo de *contrario.* La distinción entre ambos fue hecha por Aristóteles de una manera clara y decisiva. Para él, la «contradicción» en general es la oposición entre la afirmación y la negación de una misma expresión, lo que equivale a la oposición de dos proposiciones entre las cuales no hay medio, v.gr.: «eso existe» y «eso no existe». Tal oposición puede ser entre la universal y la particular de iguales términos (o de cualidad diferente), v.gr.: «todos los españoles son blancos» y «algún español no es blanco»; o entre dos particulares, una de las cuales afirma y la otra niega del sujeto el mismo predicado, v.gr.: «A es blanco» y «A no es blanco». La expresión más filosófica de la «contradicción» parece ser la resultante de las ideas lógicas fundamentales, lo verdadero y lo falso: son *contradictorias* dos proposiciones que no pueden ser verdaderas y falsas al mismo tiempo. Sin embargo, dos proposiciones *contrarias* tampoco pueden ser verdaderas al mismo tiempo; pero ambas pueden ser falsas, v.gr.: «todos los españoles son altos» y «todos los españoles son bajos» (cf. *In Perih.* lect.10 n.8); y aquí sí que puede haber medio: de una cosa que alguien dice que «es blanca» y otro dice que «es negra», puede ser que haya de decirse que es «medio blanca y medio negra».

Así es que en la «contradicción» los *conceptos* se excluyen sin que haya medio entre ellos; y en las *proposiciones,* una niega absolutamente lo que afirma la otra. La «contradicción», pues, es el modo más radical de oposición; y el principio de no contradicción, la ley suprema del pensamiento. Este principio se suele formular de dos maneras: *a)* «el ente no es

no-ente», y *b)* «es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto» *(In IVMetaph.* lect.6 597).

Cualidad: Es uno de los «predicamentos» y consiste en ser una modificación y determinación de la sustancia en sí misma, v.gr.: (hombre) blanco, científico, virtuoso (I-II q.49 a.2) (cf. **Predicamentos).**

Culto: Etimológicamente viene del latín *caleré* — honrar, venerar. Recibe esta denominación toda clase de actos con los que el hombre rinde homenaje de sumisión a Dios o a otros seres sobrenaturales, e incluso a seres naturales que se suponen revestidos de fuerzas sobrenaturales (plantas, astros, fuego...), reconociendo la propia dependencia o inferioridad con respecto a ellos. En este sentido, el culto tiene un carácter exclusivamente religioso y viene a ser la principal expresión de la religión.

El acto de la virtud de la religión, por el que profesamos nuestra fe en Dios y le manifestamos nuestra sumisión, se denomina culto de *latría.* Esta clase de culto es debida sólo a Dios y es el culto en sentido estricto. Una forma inferior de culto religioso a las criaturas será lícito solamente en cuanto están ligadas a Dios y Dios manifiesta en ellas su virtud. Por su naturaleza, el culto debe ser no sólo interno, sino también externo. El externo puede ser privado o individual, o público u oficial (aprobado por la Iglesia).

El culto a los ángeles y a los santos se llama *dalia;* y el tributado a la Santísima Virgen, *hiperdulía.*

Disposición (cf. **Cualidad).**

Docetismo: Del griego *dokéin* — parecer o aparentar. Es un concepto o herejía cristológica según la cual Jesucristo no poseía en realidad un cuerpo humano, sino un cuerpo sólo aparente; por lo que los sufrimientos en la cruz sólo eran aparentes. Con esto quedaría a salvo la realidad de un *Logas* de Dios inmortal e impasible. El docetismo quedó superado en el Concilio de Calcedonia (a. 451) (D. 148).

Donatistas: Se llaman así los seguidores de un movimiento doctrinal del norte de África (s. iv) que recibió su nombre de Donato, obispo de Cartago. El conflicto surgió entre los mártires supervivientes y los que habían flaqueado en la persecución y fue fomentado, además, por tendencias políticas y sociales.

Los donatistas sostenían que los sacramentos del bautismo y del orden pueden extinguirse quedando como no recibidos; por lo que podían ser reiterados (contra el carácter sacramental). Rechazaban la paz y concordia entre Iglesia y Estado, por lo que sus diferentes partidos y corrientes fueron perseguidos por el Estado, combatidos por San Agustín y condenados en los Sínodos Lateranense (a. 313) y de Arles (a. 314). Debido a la lucha contra estos errores, la doctrina sobre la Iglesia y el carácter sacramental tuvo un gran desarrollo.

Dones (del Espíritu Santo): La vida sobrenatural del hombre parte del Espíritu divino que se nos da, sigue con la gracia creada, por la que nuestra naturaleza se adapta a la vida divina, que florece en nosotros a través de las virtudes sobrenaturales infusas, supernaturalizando las virtudes naturales que, sin embargo, siguen regidas por la razón humana como regla. Ahora bien, para que la comunicación del Espíritu a nuestro ser sea *perfecta,* hay que añadir otros modos de obrar enteramente nuevos y divinos a los que conviene por excelencia el título de dones del Espíritu Santo, regla divina de ese obrar sobrehumano (cf. las bienaventuranzas: Mt 5,3ss).

Estos dones del Espíritu Santo son disposiciones estables y permanentes o hábitos creados e infundidos por Dios, por los que el hombre se hace capaz de seguir pronta y dócilmente los impulsos del Espíritu Santo en orden a la salvación (I-II q.68; II-II q.8.9.19). Los dones, por tener como fundamento la caridad, están íntimamente unidos entre ellos.

Dulía: Es el culto o acto de la virtud de religión que se tributa a los santos, criaturas ligadas de manera especial a Dios por una vida de perfección evangélica. También se llama así el culto que se tributa a los santos ángeles (cf. **Culto).**

Ejemplar (cf. **Causa).**

Elícito (acto): Se llama *elidió* el acto producido por una potencia acerca de su objeto. Cuando una potencia mueve eficientemente a otra que le está subordinada se dice *imperado* por la potencia que mueve. El puntapié que un futbolista da al balón para meter gol es un

acto elícito de la fuerza motriz de la pierna del futbolista, imperado por su apetito sensitivo y su voluntad *(In III Sent.* dist.27 q.2 a.4 sol.3). Así que se dice *imperado* el acto ejecutado por otra potencia operativa en cuanto movida por k voluntad o por otra que la mueve.

Ente: Viene del latín *ens,* participio de presente del verbo *esse* (ser o existir), y significa: «que es o existente». Usado como nombre se dice de aquello cuyo acto es el ser o existencia, es decir, de la esencia actual o posible (ente actual o posible). Ente *real:* lo que tiene existencia extramental; *de razón,* lo que existe sólo en la mente (cf. Ser).

Entendimiento agente y posible: Entendimiento es la facultad de pensar.

Entendimiento *agente* es una facultad inorgánica activa que abstrae de las imágenes de la fantasía las especies inteligibles que representan los objetos como universales. No es una potencia cognoscitiva, sino abstractiva. Es como una luz espiritual que ilumina los «fantasmas», haciéndolos inteligibles. Se llama entendimiento sólo analógica e impropiamente.

El entendimiento propiamente tal es el entendimiento *posible.* Se define como una facultad espiritual cognoscitiva que, actuada y determinada por la especie inteligible, produce la intelección. Se llama *posible* porque está en potencia para conocer las esencias de las cosas mediante un determinante inmaterial que las representa objetivamente *(In III De Anima* lect.10 n.728 sqq).

Epiqueya: Palabra griega que significa *equidad.* «Epiqueya» es la virtud por la que una interpretación prudente y moderada de la ley permite obrar incluso contra la letra de la ley, permaneciendo, sin embargo, dentro del espíritu de la misma.

Equivocidad, equívoco (cf. **Analogía,** Met.).

Esencia: Es la respuesta a la pregunta ¿qué es? De ahí que también se llama quididad. «La esencia —dice Sto. Tomás— es lo expresado por definición» (I q.29 a.2). Es el núcleo específico e inmutable de una cosa. Esencia de la sustancia es la determinación sustancial inmutable al cambio. Es la esencia por excelencia. Esencia del accidente es la determinación accidental.

Esencia *física* es el conjunto de las perfecciones que pertenecen a una cosa. Esencia *metafísica* es aquello por lo que primeramente se constituye una cosa y se distingue de las demás, como *animal racional* respecto del hombre.

La esencia como potencia subjetiva y la existencia como acto son los principios constitutivos del ente finito. Por eso, en los seres creados, la esencia se distingue realmente de la existencia que limita *(In Sent.* d.19 q.20 a.2).

Es función propia del entendimiento humano conocer las esencias de las cosas mediante un proceso abstractivo y discursivo.

Esferas: Según una concepción muy extendida en la época antigua medieval, se suponía que el cosmos era esférico y que constaba de un conjunto de ocho esferas concéntricas formadas por las estrellas fijas y los planetas. A la Tierra se la situaba en el centro del universo y a las ocho esferas girando a su alrededor. Algunos añadieron una novena esfera sobre las estrellas fijas. La materia de los cuerpos celestes era considerada incorruptible y su movimiento circular. En el mundo sublunar la materia era corruptible.

Para explicar algunos movimientos aparentes de los astros se imaginó un círculo llamado *epiciclo,* que describía el centro de cada astro; mientras que el centro del epiciclo se suponía moverse sobre la circunferencia de un círculo mayor llamado *deferente.* El nombre de *excéntrico* se daba al círculo excéntrico a la Tierra, con el que se trataba de explicar la desigualdad de las órbitas planetarias.

Especie (cf. **Predicable).**

Especies inteligibles: La especie inteligible es una semejanza de la cosa entendida (I q.14 a.2 ad 2). Representa la esencia de una cosa material como universal. El entendimiento agente las abstrae de los «fantasmas» de la imaginación. La especie inteligible, llamada también especie impresa inteligible, informa y determina al entendimiento posible intencional o cognoscitivamente, de manera que el entendimiento deviene el objeto conocido en el acto de la intelección.

Espiración: Recibe esta denominación la acción común al Padre y al Hijo que, procedente de su amor mutuo, da origen al Espíritu Santo *(Espiración activa).* También se llama así la misma persona del Espíritu Santo *(Espiración pasiva).* De esa palabra trae su origen el nombre propio de la tercera persona de la Trinidad (I q.36 a.3) (cf. **Trinidad).**

Estimativa (cf. **Cogitativa).**

Eubulia: Del griego *eubulé* — buen consejo. Se denomina así el hábito de discernir y escoger rectamente los medios y las circunstancias (tiempo, lugar, modo...) más convenientes para conseguir un fin.

Eustuquia: Es la palabra griega equivalente a la latina *solertia* (cf. **Solercia).**

Excéntricos *y* epiciclos (cf. **Esferas).**

Existencia (cf. Ser).

Extremaunción: Es uno de los siete sacramentos de la Iglesia, instituidos por Cristo, llamado también Unción de los enfermos *(Suppl.* q.29-33). Sus efectos son sobre todo de orden espiritual, la liberación de los pecados (excepto el original) y de las reliquias del pecado, como fortalecimiento de la vida espiritual. En algunos casos puede favorecer la salud del cuerpo, aunque no necesariamente. Debe ser administrado por el sacerdote (Sant 5,14) y puede ser repetido cuantas veces el sujeto se halle en peligro de muerte; incluso durante la misma enfermedad.

Fantasía y fantasmas: La fantasía, que también se llama imaginación, es un sentido interior que representa los objetos sensibles aun en su ausencia. Imaginamos a un amigo ausente *(In III De Anima* lect.6 n.659).

La imagen del objeto sensible que existe en la imaginación se llama «fantasma». En ocasiones se refiere también este nombre a las especies de la cogitativa y de la memoria. Los «fantasmas» se pueden combinar en la imaginación, dando lugar a representaciones de objetos que no se dan en la realidad.

Fin, finalidad (cf. **Causa).**

Física: Es una palabra de origen griego *(physis)* que significa naturaleza.

En la filosofía aristotélico-escolástica se designa con este nombre la ciencia que considera el ente móvil, es decir, los seres compuestos de materia y forma o seres corpóreos abstrayendo solamente de la materia singular, de las condiciones individuales. También se denomina filosofía natural y se ocupa de los seres inorgánicos y de los diversos grados de vivientes *(In I Phys.* lect.1 n.4). Aunque en la época medieval no se conocía la ciencia física en sentido moderno, ya se recomendaba en las ciencias naturales el método experimental dirigido por la razón.

Forma: Originariamente, forma —en griego *morfé*— vale tanto como configuración exterior. La forma puede considerarse como especie de cualidad y, entonces, añade a la figura la debida proporción y hace que las cosas se digan hermosas (antiguamente *formosas).*

También puede entenderse como principio determinante del ser. Bajo este aspecto hay que distinguir dos clases de formas: la sustancial y la accidental. La *forma sustancial* es uno de los componentes esenciales de la sustancia, el que la determina específicamente, diferenciándola de todas las demás *(De ente et ess.* c.2). *Forma accidental* es la que da una determinación o modalidad particular a la sustancia ya constituida, como ser blanca o ser verde, ser grande o pequeña...

La forma sustancial es el acto primero de la materia prima, y confiere el ser en sentido absoluto. En los seres vivientes, la forma sustancial se llama «alma», aunque modernamente se reserva este nombre casi exclusivamente para designar el alma humana. Contiene virtualmente las formas inferiores y ejerce las funciones de todas ellas.

Futuros contingentes (cf. **Necesario).**

Género (cf. **Predicables).**

Glossa: Vocablo griego que significa «lengua». En un principio designaba un término oscuro que necesitaba aclaración, más tarde pasó a significar la explicación misma.

Los *glosarios* eran colecciones de vocablos explicados y a sus compiladores se les llamaba glosadores. En la Edad Media se escogieron y coleccionaron comentarios de diversos autores y términos bíblicos para formar las famosas *Catenas.* En ellas se sigue el curso de las ideas y se recuperan textos parcialmente perdidos. El libro más glosado era la *Biblia,* con comentarios copiados al margen del texto. Había glosas *correctivas,* que tratan de subsanar lecturas erradas o difíciles, y también glosas explicativas, que aclaran textos arcaicos y oscuros. La *glosa* más antigua es la de Hexiquio de Alejandría (s. V), y la más famosa, la de Anselmo de Laón (1050-1117), comentario de textos bíblicos.

Gnome: Palabra de origen griego que significa «juicio». Es la parte potencial de la prudencia que ayuda a juzgar rectamente, según los principios más nobles, sobre lo que ha de hacerse en algunos casos particulares, pasando, incluso, por encima de la ley común. Es como la *«epiqueia» interpretativa* de las mismas leyes.

Hábito: Es una cualidad que dispone bien o mal al sujeto en sí mismo o en orden a otro de manera estable. Se diferencia de la mera disposición porque ésta es una cualidad imperfecta y fácilmente mudable (I-II q.49 a.l; *In IIISent.* d.23 q.l a.l).

Hábito entitativo, el que dispone a la sustancia en sí misma, v.gr.: la salud, la enfermedad. *Hábito operativo,* el que se recibe en las facultades del alma en orden a la acción.

El hábito operativo puede perfeccionar el entendimiento, como la ciencia, o puede afectar a la voluntad, como la virtud o el vicio.

El hábito es como una segunda naturaleza. Es algo intermedio entre la facultad y la operación, haciendo que obremos pronta y fácilmente.

Hilemorfismo: Etimológicamente se compone de dos palabras griegas: *hyle* — materia, y *morphé* — forma.

Expresa la doctrina aristotélico-escolástica relativa a la constitución de los cuerpos naturales. Partiendo del devenir y de la identidad-diversidad observada en el mundo corpóreo, se llega a la conclusión de que todos los cuerpos se componen de dos principios esenciales: la materia prima y la forma sustancial. La materia prima es el sustrato permanente e indeterminado que recibe sucesivamente diferentes formas específicas. La producción de la sustancia corpórea de la materia prima como de sujeto se llama generación. Se trata de un cambio sustancial que va de la privación de una forma sustancial a la adquisición de una nueva forma sustancial. Un proceso inverso se sigue en la corrupción. La materia no puede darse sin forma. Por eso se afirma que la corrupción de una cosa es la generación de otra. La corrupción del agua es la generación de hidrógeno y oxígeno, la combustión de la madera es generación de ceniza *(In I Phys.* lect.13 n.l).

Hiperdulía: Es el culto o acto de la virtud de religión que se tributa de manera especialísima a la Sma. Virgen por su íntima asociación a la divinidad (cf. **Culto).**

Hipóstasis: Es una palabra de origen griego, introducida para significar la última individualización de la naturaleza o esencia sustancial, y se usa ampliamente en teología en cuestiones trinitarias y cristológicas.

Así, la Trinidad está constituida de tres «hipóstasis» y de una sola naturaleza o esencia divina y se explica de este modo el misterio trinitario (D. 381). Sto. Tomás lo usa como sinónimo de *persona* y de sustancia individua. En el primer caso, *hipóstasis* significa un individuo de naturaleza racional (I q.29 a.2). En el segundo se aplica a todas las sustancias individuas o individuales para diferenciar unas de otras.

Homousios: Palabra griega que significa «de la misma esencia» (en contraposición a *homoiusius* — esencia semejante). Es un término técnico usado ya en el siglo III para significar que la esencia del Padre es igual (la misma) que la esencia del *Logas* dentro de la Trinidad. Sería mejor decir (como se determinó en las luchas trinitarias y cristológicas de los siglos II-IV) que Cristo, el Verbo de Dios, es *consustancial* con el Padre (D. 54.86.148) y consustancial con nosotros (D. 148), en virtud de las dos naturalezas que posee. Los amaños rechazaron una generación espiritual eterna sin mutación ni proceso causal. Pablo de Samosata abusó del término, pues para él significa no sólo unidad de esencia, sino también de persona, eliminando la distinción de personas entre el Padre y el Hijo.

Imaginación (cf. **Fantasía).**
Imperado, acto (cf. **Elicito).**
Instrumento (cf. **Causa).**

Latría: Se denomina así el culto que a través de los actos de la virtud de religión se tributa única y exclusivamente a Dios en reconocimiento de su supremacía y de nuestra sumisión (cf. **Culto).**

Materia: En general, *materia* significa el conjunto de los cuerpos. También aquello de lo que está hecha una cosa, como una campana de bronce, o un reloj de oro. Esta materia se denomina *materia segunda y* es el sujeto receptor de los diversos accidentes, tales como la cantidad o el color.

En un sentido más profundo se halla la *materia prima.* Es un principio sustancial incompleto, meramente potencial e indeterminado, que en unión de la forma sustancial constituye la sustancia material, o cuerpo natural *(De Spir. Creat.* q.l a.l). Es el sustrato que permanece en los cambios sustanciales de los cuerpos y que privado de una forma recibe otra nueva. Aunque, por ser pura potencia, es incognoscible directamente, no se puede decir que sea nada. Es algo real, si bien se halla en el grado último de la realidad.

La materia signada por la cantidad hace posible la multiplicidad de individuos en la misma especie, como muchos robles o muchos hombres.

Mérito: Se denomina «mérito» a todo derecho al premio por una obra bien hecha (I-II q.l 14). La teología trata de explicar qué es lo que el hombre puede hacer en orden a la salvación (sobrenatural) propia o de otros. Por la distancia infinita entre Dios y el hombre, éste no puede exigir, en ese campo, nada en justicia según la igualdad. Dios y el hombre deben adaptarse en el obrar al modo de su ser. Es precisamente en el modo de obrar donde Dios, con la colaboración del hombre, como ser libre, con respecto a la salvación, hace posible el «mérito». El acto humano merece en cuanto procede del libre albedrío y la intervención de la gracia divina; recibiendo de Dios un premio por su obra, para lo cual le ha concedido previamente su gracia.

El acto humano, en cuanto proviene del libre albedrío, no puede exigir premio en estricta justicia, por la desproporción absoluta entre acto (natural) y premio (sobrenatural). Pero sí puede darse una cierta conveniencia o *congruidad*de proporción. Es razonable que Dios premie al hombre que obra según sus fuerzas, en conformidad con la excelencia de la virtud.

En su estado natural, el hombre no puede merecer ni la gracia primera, don absolutamente gratuito de Dios, ni la vida eterna que está por encima de las fuerzas naturales. El hombre, elevado al orden sobrenatural y en estado de gracia, puede merecer para sí y para otros: para sí puede merecer según justicia *(de condigno)* aumento de gracia, y la vida eterna sólo según cierta congruencia *(de congruo);* para otros puede merecer, también según cierta congruencia, la gracia primera. Cae fuera del ámbito de todo mérito la perseverancia final, que debemos pedir.

Metafísica: Etimológicamente, esta palabra significa lo que está «más allá de la física». En realidad, la metafísica es la ciencia que trata del ente en cuanto ente. Es el conocimiento más profundo de la realidad. De ahí que también se llame ontología a la metafísica general.

Las demás ciencias estudian una parcela determinada del ser: la antropología, v.gr., se ocupa del hombre. La metafísica, en cambio, estudia el ente en su concepto más amplio y común y, sobre todo, en su concepto intensivo o absoluto como ser, de gran riqueza de contenido, pues «entre todas las cosas, el ser es la más perfecta... Es la actualidad de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección» *(De Pot.* q.7 a.2 ad 9).

La metafísica investiga la naturaleza, las propiedades y las causas del ser. Resuelve el ser en sus últimos elementos como el acto y la potencia, la esencia y la existencia, la sustancia y el accidente.

La metafísica se halla en el tercer grado de abstracción, pues, en la consideración del ente real, prescinde del aspecto sensible y cuantitativo. El saber metafísico constituye la cumbre del conocimiento natural humano.

Modalismo: Es un error trinitario que rechaza la distinción real entre las personas de la Trinidad. Dios se haría única y exclusivamente trino en lo que toca a sus *modos* de obrar «ad extra» (preferentemente: Creación, Encarnación, Santificación). Para los que defendían el modalismo, el Padre sería principio único de todo: sería el que crea, el que se encarna y el que santifica. Esta teoría aparece más clara aún en el *sabelianismo* y *monarquismo.*

Monarquismo: Herejía trinitaria que niega la Trinidad de personas en Dios. Trae su origen de teorías judaizantes del siglo i, como las de Cerinto y los Ebionitas. Según eso, las personas divinas distintas del Padre no son más que una prolongación de éste, llegando, en el caso del Hijo, a considerarlo como profeta adoptado como hijo por el Padre *(monarquismo adopcionista).*

Monofisitismo: Herejía cristológica que sostiene la unicidad de *naturaleza (physis* en griego) en Cristo. Para ello tienen que recurrir a suponer que la naturaleza divina de Cristo absorbe totalmente su naturaleza humana; o que ambas naturalezas, divina y humana, mezcladas, constituyen una naturaleza mixta, ni humana, ni divina. Esta doctrina fue elaborada por Eutiques, archimandrita de Constantinopla (s. V); fue condenada en Calcedonia el 451 (D. 143.148) y perdura hasta nosotros entre los coptos de Etiopía y Egipto.

Monotelismo: Esta doctrina es una secuela del monofisitismo. Si en Cristo no hay más que una naturaleza, no puede haber más que una voluntad *(Thélema* en griego); así lo defendió Sergio, patriarca de Constantinopla (s. vil).

Para complacer a los monofisitas, se atribuyó a Cristo una sola *energía,* aunque mantenían las dos naturalezas (de Calcedonia). Por eso se denomina «monoenergismo». Se pensó que hablar de dos energías hacía pensar en dos voluntades en Cristo siempre en pugna. De ahí que se admitiera sólo *una voluntad.* El papa Martín I (a.649), en el Sínodo de Letrán, mantuvo las dos voluntades y el Concilio Constantinopolitano III definió en Cristo dos actividades y dos *voluntades* naturales sin oposición entre ellas, pues su voluntad humana estaba siempre subordinada a la divina (D. 289-293).

Naturaleza: Este término se usa, a veces, como sinónimo de esencia y de sustancia.

Sto. Tomás recuerda los significados aristotélicos: 1. La generación de los vivientes, llamada nacimiento. 2. El principio intrínseco de cualquier movimiento. 3. Tanto la materia como la forma. 4. La esencia de los distintos seres (I 29 a.l ad 4). También precisa que la palabra «naturaleza» significa propiamente la esencia de la cosa como principio y fundamento de sus operaciones *(De ente et ess.* c.l).

Asimismo, se llama «naturaleza» al conjunto de todos los seres que unidos constituyen el orden de la Naturaleza. Finalmente designa a Dios como autor de los seres naturales y, en este sentido, algunos filósofos le dan el nombre de «natura naturans».

Necesario: Se dice necesario lo que no puede no ser; lo que tiene en sí la razón suficiente de su existencia. En este sentido, sólo Dios es necesario, porque sólo El es su existencia. *Contingente* es opuesto a *necesario* y significa lo que puede ser o no ser (I q.86 a.3). Su existencia es recibida de otro. Todas las criaturas son seres contingentes.

En sentido lógico, una proposición se dice *necesaria* cuando enuncia algo que no puede ser de otra manera, v.gr.: el hombre es un animal racional. Proposición *contingente* es la que enuncia algo que puede ser de otra manera, v.gr.: el hombre es blanco.

Necesario absoluto o *metafísica* es el que depende de la naturaleza intrínseca de la cosa, v.gr.: el círculo es redondo. Necesario *extrínseco* o *hipotético* es el que depende de las causas extrínsecas como la eficiente y la final. Es necesario *físicamente* aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin de ninguna manera, v.gr.: el alimento es necesario para la vida. En cambio, es necesario *moralmente* aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin, a no ser con gran dificultad y trabajo, v.gr.: el profesor es necesario al alumno para el aprendizaje de una ciencia o de un arte.

Se llama *futuro necesario* si está determinado en sus causas para existir, v.gr.: la salida del sol por la mañana. *Futuro contingente* cuando depende para existir de causas no necesarias, especialmente si es de una causa libre, v.gr.: lo que hará Pedro mañana.

Nestorianismo: Herejía cristológica del patriarca de Constantinopla Nestorio (f 451). Negaba que el Verbo eterno sea sujeto de la realidad humana de Jesús (cf. **Comunicación de idiomas).** Sólo concedía la unión moral del *Lagos* con el hombre, sin que existiera unión personal o hipostática. Cristo tendría una naturaleza humana perfecta, con la naturaleza divina yuxtapuesta. María sólo sería Madre de Cristo hombre, no Madre de Dios, Dios habitaría en Cristo como en un templo. Fue condenado en el Concilio de Efeso (a.431) (D. 111-27).

Nociones: En teología trinitaria se entiende por «nociones» los principios o formalidades objetivas y abstractas por las que se nos manifiesta la distinción de una persona divina con respecto a las otras; y también la razón propia que caracteriza a cada persona. Las «nociones» divinas son cinco: *Innasábilidad y Paternidad (sólo* del Padre); *Filiación* (propia del Hijo); *Común espiración* (espiración activa, común al Padre y al Hijo); *Procesión* (espiración pasiva, propia y exclusiva del Espíritu Santo) (I q.32 a.3) (cf. **Trinidad).**

Obediencial: Este término hace referencia a la *potencia obediencial,* la cual designa la capacidad o aptitud de la naturaleza creada con todas sus posibilidades de recibir una determinación para realizar algo que sobrepasa su capacidad y límites naturales. En este sentido, podemos decir que la criatura racional está siempre en potencia obediencial, con relación a Dios, agente supremo, y lo mismo todos los demás agentes naturales.

Partes (subjetivas, potenciales, integrales): En cada una de las *cuatro virtudes cardinales* se distinguen las ñamadas «partes integrales subjetivas y potenciales».

Las *partes integrales* son aquellos elementos que ayudan a la virtud cardinal a realizar el acto propio de una manera íntegra y perfecta, v.gr.: la sagacidad en la virtud de la prudencia, rehuir hacer el mal en la justicia.

Las partes *subjetivas* son más bien las *espedes* en que puede dividirse la virtud (v.gr.: la justicia conmutativa, distributiva y legal).

Finalmente, las partes *potenciales* son las virtudes anejas a las cardinales que por el objeto se parecen a la virtud que las abarca, pero que *exceden o no llegan* a su razón formal, como *la piedad* (para con Dios o nuestros padres: es *de justicia* honrarles, pero nunca se podrá hacer retribuyendo con estricta igualdad; por el contrario, en la *liberalidad y* la *afabilidad* generalmente no se da un *débito estricto* cual en la justicia).

Participación: Es un concepto importantísimo en la filosofía platónica, perfeccionado más tarde por los neoplatónicos, de los cuales lo tomó Sto. Tomás, reduciéndolo al principio de causalidad. Cuando una cosa recibe parcialmente algo que pertenece a otra de una manera total, se dice que es *partícipe:* que participa o recibe una «participación». La «participación» explica la relación entre causa y efecto mejor que el simple concepto de causalidad, pues en la participación se expresa la semejanza entre causa y efecto y es fundamental en el concepto de analogía.

Sto. Tomás lo encuadra en la filosofía del ser, en la que los participantes son entes, no por su esencia, sino por participación. El ser en sí puede ser participado, pero nunca puede ser participante: *es común* a todos los entes y sólo se distingue por sus *esencias diversas.* Sólo Dios es ser por esencia.

Pelagianismo: Es una doctrina herética en la teología de la gracia, formulada y propagada por el monje Pelagio a comienzos del siglo V y combatida enérgicamente por San Agustín. El pelagianismo no admite el pecado original y por ello defiende la capacidad y autosuficiencia del hombre mediante su voluntad creada para realizar actos formalmente salvíficos, o sobrenaturales, sin necesidad de la ayuda de la gracia.

Fue condenado por la Iglesia en el siglo v (D. 101-108, 129-142) y de nuevo en Trento P. 787-791).

Perfecciones divinas: Dios es infinitamente perfecto, por ser el mismo ser subsistente que encierra en sí todo el ser, y por lo mismo toda perfección. Por eso todas las perfecciones puras y simples, aquellas en cuyo concepto no se da imperfección alguna, son eminentemente divinas, por estar en Dios de una manera formal y eminente. Sin embargo, Dios no puede poseer de una manera formal las perfecciones mixtas, es decir, las que llevan en su concepto alguna imperfección, aunque las posee de una manera virtual eminente, o sea, en cuanto que Dios puede producirlas y realizar de modo mucho más perfecto todo cuanto las criaturas pueden obrar con esas perfecciones mixtas (cf. **Atributos divinos).**

Persona: Así como la «hipóstasis» o supuesto es la última determinación de la sustancia individual (o individua), el término *persona* se usa exclusivamente para significar la última determinación de la sustancia individual *racional.* Por eso sólo Dios, los ángeles y los hombres pueden denominarse personas.

Potencia y acto: El acto y la potencia no pueden definirse propiamente, porque son los primeros principios del ente. La potencia dice orden al acto. Importa relación al acto como real posibilidad o aptitud para él *(Quaest. de Anima* a.13). Hay que distinguir entre *potencia pasiva,* o la capacidad de recibir un acto, y la mera posibilidad lógica, que sólo se refiere a la no repugnancia o no contradicción, denominada también *potenáa objetiva.* Aquí se trata de la potencia subjetiva, que es un principio real apuntando a una relación real al acto.

Por otra parte, el acto, en oposición a la potencia, es sinónimo de perfección (I q.5 a.3). Llena la capacidad de la potencia y es su fin y complemento. El acto que determina

y es recibido en la potencia queda siempre limitado por ella y, por tanto, es finito. El *acto puro* es un acto subsistente e ilimitado, al que llamamos Dios.

El *acto entitativo* es el que da actualidad a la esencia finita y se llama existencia. A él se contrapone el *acto formal* o determinante esencial, que puede ser sustancial o accidental: el alma humana es acto sustancial; la blancura, en cambio, es acto accidental.

Predestinación: El vocablo proviene del latín: *prae-destinatio* — destinación previa. En general significa el destino que se da a una cosa para un fin determinado, antes de que alcance, de hecho, tal fin. En teología es el plan preexistente en la mente divina, que destina a la criatura racional al fin de la vida eterna. Por ella Dios ordena la salvación de los elegidos e impone los medios para alcanzar el fin. En este sentido, sólo los hombres pueden ser predestinados para su último fin, que es la vida eterna, y eso está en la mente de Dios desde toda la eternidad. Dicho plan proviene de la libre y eterna decisión de la voluntad divina y es obra exclusiva de Dios, porque se trata del fin sobrenatural del hombre. Hay una predestinación *universal* para la gracia, extensiva a todos los hombres, y una predestinación para la gloria (predestinación *particular),* reservada a los elegidos. El hombre nada puede contribuir en cuanto a la primera, pero sí puede contribuir a la segunda, a través del mérito de las buenas obras.

Predicable: Cuando los conceptos universales se consideran según su contenido, constituyen las «categorías»; pero si se miran según el modo como se predican de sus inferiores, forman los *predicables.*

Hay cinco modos diferentes de cómo el universal lógico se puede predicar unívocamente del sujeto, lo que da lugar a cinco clases de predicables, a saber: género, especie, diferencia específica, propio y accidente predicable.

El *género* comprende varias especies y expresa la esencia como ulteriormente determinable, v.gr.: viviente, dicho de la planta, del animal y del hombre. La *especie* designa la esencia enteramente determinada y se predica de varios sujetos numéricamente distintos, v.gr.: hombre, se dice de Pedro, de Juan, etc. La *diferencia específica* expresa una parte de la esencia como determinante, v.gr.: racional. El *propio* denota un determinante accidental unido a la esencia, v.gr.: la risibilidad del hombre. El *accidente predicable* se afirma de varios sujetos como unido contingentemente, v.gr.: el hombre es blanco.

Predicamento (cf. **Categorías).**

Premoción divina: La teoría de la «premoción física» de D. Báñez O.P., que se apoya en Santo Tomás de Aquino, se originó a partir de la necesidad de la acción positiva de Dios sobre la acción de la criatura como instrumento. Dios mismo opera en virtud de la premoción física de tal manera que, previamente a la decisión libre de la criatura, impulsa impalpablemente a la criatura no sólo a obrar, sino también a hacer esto con preferencia a aquello.

De manera misteriosa, este influjo no pone en peligro la libertad humana, ya que Dios, con el acto, da también su cualidad de libre.

Preternatural: Además del supernatural *absoluto,* que trasciende los límites de toda la naturaleza creada, se da también un supernatural *relativo,* que únicamente trasciende la esfera de alguna naturaleza creada o creable, pero no toda la naturaleza. A este «supernatural relativo» lo llamamos preternatural, v.gr.: el entender por intuición; es algo natural en el ángel, pero sería *preternatural* en el hombre. No morir no es natural para el ser corpóreo que es el hombre; pero Dios le concedió a Adán, en el paraíso, ese don, que era *preternatural* para él.

Procesiones divinas: En teología trinitaria se usa el término «procesión» para expresar el origen de una persona con respecto a las otras en el seno de la Trinidad. Concretamente, se da procesión por «generación» del Hijo con respecto al Padre y también la procesión por «espiración» pasiva del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo conjuntamente, como principio único de espiración activa (cf. **Trinidad).**

Proporción: Es una especie de analogía y consiste en la relación recíproca de dos cosas que convienen en algo *(In Boeth. de Trin.* q.l a.2 ad 3). Es una traslación del campo cuantitativo o matemático al orden del ser de las cosas (cf. **Analogía).**

Quadrivium: En la Edad Media, las disciplinas que se cursaban como preparación para estudios superiores se distribuían en dos grupos. El *Trivium,* que constaba de las tres

siguientes: gramática, retórica y dialéctica. El *Quadrivium* incluía las cuatro restantes, a saber: aritmética, geometría, astronomía y música.

Relación: Entraña orden o respecto de una cosa a otra, o de un concepto a otro.

— *Re/ación lógica* o de razón es la que depende solamente de la consideración de la mente, v.gr.: entre el sujeto y el predicado, entre la bandera y un determinado país.

— *Relación real* es la que existe entre dos cosas independientemente de la consideración de la mente, v.gr.: la relación de semejanza.

— *Relación trascendental* es el orden real que una cosa dice a otra por su misma esencia con la cual se identifica, v.gr.: la relación del alma al cuerpo, del entendimiento a la verdad.

— *Relación predicamental* es el orden real y accidental de una cosa a otra. Debe distinguirse su aspecto *in* o de inherencia y su aspecto *ad,* es decir, que todo su ser consiste en ordenarse o referirse a otro, v.gr.: la relación de paternidad o de filiación (I q.28 a.2).

Sentidos de la Sagrada Escritura: Ya Filón (s. i) habló de la pluralidad de sentidos de la *Sagrada Escritura* y fue el primero en introducir la interpretación «alegórica» de la misma, seguida luego por Orígenes, Clemente (s. ni) y la Escuela Alejandrina. En la Iglesia latina la introdujo San Agustín, al que siguieron más tarde los medievales, quienes leen la Escritura a la luz de cuatro sentidos fundamentales: *histórico-literal, alegórico, moral* y *anagógico.* Tal pluralidad y clases de sentido las acepta también Sto. Tomás, que ha sintetizado su pensamiento al respecto en el *Quodl.* VII q.6 a.l y 2. Según él, Dios nos ha dado la *Escritura* para enseñarnos las verdades necesarias para salvarnos. Mas la verdad se manifiesta con *palabras* y por medio de *cosas;* y de ambos modos nos enseña Dios allí.

La manifestación con *palabras* constituye el sentido *literal-histórico,* el fundamental y base de los otros.

La manifestación por *las cosas* es el sentido *espiritual,* el cual se presenta bajo varios aspectos. Si tal manifestación se ordena a «obrar rectamente», tenemos el sentido *moral.* Si se ordena a «creer rectamente», hay que distinguir aún por razón del doble futuro de la Iglesia (con respecto al *Antiguo Testamento* y a la Gloria): si las *cosas* del *Antiguo Testamento* representaban *o figuraban* realidades del *Nuevo Testamento,* estamos ante el sentido *alegórico o típico* (cf. Jn 3,14s; 1 Cor 10-1.13); pero si las realidades de uno y otro *Testamento* se refieren a la «vida eterna» (cf. Is 25,6-8), tenemos el sentido *anagógico* (cf. **Anagogía).** La concepción actual es un poco diversa, aunque coincida, en lo fundamental, con la del Santo.

Sto. Tomás, en sus comentarios de la *Escritura,* da prioridad al sentido literal histórico, el básico; pero también recurre a los otros siguiendo el orden clásico: alegórico, moral y, finalmente, anagógico. En él, como en otros autores antiguos, el «simbolismo» del *sentido espiritual* es parte integrante de la *Sagrada Escritura:* se deriva de un «sobre-valor» del *sentido* incluido en el texto de una Historia que es divina: el «sentido espiritual», a su entender, es «de necesidad en la *Sagrada Escritura» (Quodl.* VII q.7 a.l5). Con ello diríamos que apunta al «sentido pleno» o «más pleno» de que se habla hoy y que aún no está bien definido.

Ser: A veces es sinónimo de ente y también de esencia, tanto actual como posible.

Desde un punto de vista *lógico* se usa ese término para significar la cópula verbal que expresa la verdad de un juicio. En sentido *ontológico* o real, Sto. Tomás emplea este vocablo para referirse al acto de la esencia, es decir, a la existencia *(In III Sent.* d.6 q.2 a.2; / *C. Geni.* c.12). Bajo este aspecto, el ser se considera como la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. En tanto una cosa es más o menos noble y perfecta en cuanto tiene el ser en mayor o menor grado de perfección. Es lo que más íntimamente conviene a todas las cosas y el acto último que cada uno anhela *(In III Sent.* d.17 q.l a.2 ad3).

El ser es análogo. Sólo Dios es su existencia, los demás seres reciben la existencia limitadamente en conformidad con su esencia. Por eso son seres finitos, mientras que Dios es infinito.

Signo: Es algo manifiesto que conduce al conocimiento de otra cosa *(IV Sent.* dist.l q.l a.l sol.l ad 5).

Para que se dé un verdadero «signo» debe existir una relación o nexo entre aquél y la cosa significada. Generalmente se presupone el conocimiento previo del signo.

Si por su propia naturaleza el signo representa otra cosa distinta, se llama *signo natural,* v.gr.: el humo es señal natural del fuego, el llanto es signo natural del dolor. En cambio, si la relación o nexo se establece por la libre voluntad humana, tenemos un *signo arbitrario* o convencional, v.gr.: el lenguaje articulado, el semáforo.

Sindéresis: Término griego que significa «discreción». Es un hábito natural por el que el sujeto está capacitado para juzgar rectamente a partir del conocimiento de los primeros principios, v.gr.: «se ha de hacer el bien y evitar el mal».

Sinesis: Palabra griega que significa «comprensión». Lleva ese nombre la parte potencial de la prudencia por la que se juzga rectamente acerca de lo que se ha de hacer según las reglas comunes u ordinarias.

Solercia: Parte integral de la prudencia que viene a significar la prontitud de espíritu para optar con rapidez por lo que se ha de hacer en un determinado momento, y escoger los medios para realizarlo sin tardanza.

Subsistencia: Es aquello por lo que una naturaleza sustancial individual se constituye en sí y es sujeto de la existencia incomunicable. Por la subsistencia la sustancia racional individual se constituye en *persona* y las demás sustancias no racionales en *supuestos,* v.gr.: Pedro, el asno «Rocinante», el caballo «Babieca».

Supuesto: Del latín *suppositum.* Es la traducción del griego «hipóstasis», por lo que tiene el mismo significado; es decir, toda esencia *individual subsistente.*

Sustancia: Es el primero de los diez predicamentos y se contrapone al *accidente.* Se define como el ente real al que compete ser por sí y no en otro. Subyace a los accidentes, sustentándolos como sujeto de inherencia —*sub stare* = estar debajo—. Pero lo más característico de la sustancia es que existe en sí misma y, por eso, se dice que es subsistente *(De Pot.* q.9 a.l).

Desde el punto de vista del modo de ser, se dan dos clases de sustancias. *La sustancia primera:* un ente o sujeto individual y concreto que no es predicable de ningún otro, v.gr.: Tomás. *La sustancia segunda:* aquello que no existe en un sujeto, pero es predicable de un sujeto. Es la sustancia universal abstraída de los singulares, como hombre, animal, viviente. Es decir, el género y la especie.

El hilemorfismo distingue las sustancias completas de las incompletas, o sustancias-partes. Estas dicen orden a otra parte esencial con la que constituyen un compuesto, o sustancia completa, v.gr.: la forma sustancial de un lingote de oro y su materia prima, el alma humana y el cuerpo del hombre.

Teología: Etimológicamente significa «tratado sobre Dios». Término usado ya en la filosofía griega y adoptado más tarde por el cristianismo para significar «la ciencia que estudia a Dios y a todo lo que con El se relaciona», sobre todo su relación con el Hijo. Es un estudio de las verdades de fe, distinto de los comentarios de la *Escritura.* El cristianismo debe dar razón de su fe (1 Pe 3,15) y refutar a los adversarios (Tit 1,9). Tiene por objeto algo que no cubren las demás ciencias: Dios y sus criaturas, no desde la razón natural, sino a partir de la revelación divina. Su fuente primaria es la *Sagrada Escritura,* único libro de texto del teólogo. Aunque no se excluyen otras fuentes, como la Tradición, los Concilios, los Padres de la Iglesia, su Magisterio. Usa la filosofía no para demostrar dogmas, sino para aclarar algún punto de argumentación; es decir, como instrumento. La teología es una ciencia *especulativa y práctica* al mismo tiempo, pues el conocimiento de la verdad revelada debe concretizarse en la realidad de la vida cristiana. La teología, además de ser «ciencia», puede llamarse también «sapientia», porque trata de Dios como causa suprema, no sólo por lo que podemos saber por las criaturas, sino por lo que sólo puede saberse por la revelación. Su *método* es esencialmente deductivo, ya que procede en forma silogística, a partir de las verdades reveladas, objeto de la fe, para profundizar en el sentido de la palabra de Dios. Cuando se trata de defender la fe contra los que niegan sus principios, su método se convierte en dialéctico.

Tipología: Se trata de una de las modalidades de interpretación de la *Sagrada Escritura,* en la que insistió especialmente en la Iglesia antigua la Escuela de Antioquía, contra el «alegorismo» exagerado de la de Alejandría. Aunque unos y otros admitían el sentido *típico;* es decir, que Dios en el *Antiguo Testamento* nos habla a veces no sólo con las palabras, sino también con las *cosas,* como figuras o *tipos* (cf. 1 Cor 10,6.11) de otras del *Nuevo Testamento:*

así Adán aparece como *tipo* de Cristo (Rom 5,4); el éxodo, de la peregrinación de la Iglesia (1 Cor 10,1-3); la serpiente de bronce, de Cristo en la cruz (Jn 3,14s) (cf. **Sentidos de la Sagrada Escritura).**

Trascendentales: Se llaman trascendentales los conceptos que están por encima de las categorías del ser. Se les considera como propiedades o atributos del ente en cuanto ente. Realmente, se identifican con el ente. Por eso se trata de propiedades en sentido amplio, o sea, son modos de ser sólo conceptualmente distintos del ente. Conviene subrayar que al ente le corresponden todas aquellas propiedades que son convertibles con él; es decir, que tienen la misma extensión que el ente, pero diferente connotación.

Los trascendentales propiamente dichos son tres: uno, verdadero y bueno *(De Verit.* q.21 a.3).

Trinidad: Es el misterio principal del cristianismo, que lo distingue netamente de las demás religiones.

Designa el ser mismo de Dios, que, siendo uno en esencia y naturaleza, es *trino en las personas:* Padre, Hijo y Espíritu Santo. La doctrina trinitaria nace y se desarrolla como reflexión sobre el misterio de Dios y de Jesucristo.

Dios, espíritu simplicísimo y puro, es esencialmente operativo; la perfección de su esencia consiste en estar constantemente en acción. El conocimiento y amor de Dios, realidades subsistentes, se realizan en las acciones *inmanentes* de conocer y amar. La persona del Hijo procede del Padre por un acto de *entendimiento,* así como el Espíritu Santo procede por un acto de amor del Padre y del Hijo; a pesar de ser dos personas, es un *único amor* subsistente. La primera procesión es la del Hijo. La segunda procesión tiene como principio al Padre y al Hijo y como término al Espíritu Santo. Y así, el Hijo procede del Padre; y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente.

La distinción de las personas entre sí, sin comprometer la unidad del ser y naturaleza en Dios, tiene su origen en la *relaáón,* que es la que sustituye en este caso a la subsistencia, como acto propio *e* incomunicable. La distinción de personas en Dios tiene lugar en las relaciones de origen, las cuales son subsistentes como la esencia divina. Por eso se dan tantas personas como oposiciones reales nacidas de las relaciones. Oposición real entre Paternidad y Filiación = Dos personas (Padre e Hijo); oposición real de relación en la espiración pasiva = tercera persona, el Espíritu Santo.

Trivium (cf. **Quadrivium).**

Unión hipostática: Expresión técnica en teología para designar la relación única entre las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo. Para hacer posible esta unión, la naturaleza humana de Cristo debe estar privada de su propio acto de existir, subsistencia propia, no pudiendo por ello constituirse en persona en sentido ontológico. Recibe su acto de existir de la segunda persona de la Trinidad, la cual la une *hipostáticamente* a su naturaleza divina (III q.1-6). Por ello, los actos de Cristo, aun en cuanto hombre, eran divinos (teándricos); y la Virgen, madre de la naturaleza humana de Cristo, es «madre de Dios»: como nuestras madres se dicen «madres» nuestras, aunque sólo lo sean del cuerpo y no del alma.

Universales: Etimológicamente, el *universal* significa una cosa que mira o dice relación a otras.

— *Universal metafísica* es una naturaleza abstraída de los singulares en los que se multiplica y con los que se comunica e identifica, v.gr: la naturaleza del hombre abstraída de los individuos humanos en los que existe identificada con cada uno de ellos.

— *Universal lógico* es una cosa o naturaleza que existe o puede existir en muchos y predicarse de muchos, v.gr.: a la naturaleza humana abstraída y significada por el término universal *hombre,* el entendimiento la considera como apta para existir y predicarse de los inferiores, es decir, de cada uno de los individuos humanos.

En la Edad Media tuvo gran importancia el problema de los universales. Descartando el nominalismo y el realismo exagerado, Sto. Tomás defendió el realismo moderado, sosteniendo dos modos de ser del universal: uno potencial en las cosas y otro formal en la mente *(In Sent.* d.19 q.5 a.l sol.4; I q.85 a.2 ad 2).

Unívoco (cf. **Analogía).**

Uno: Se dice *uno* lo que es indiviso por sí mismo o que no está dividido en sí mismo y se halla dividido de cualquier otro. Constituye la primera y más fundamental de las propiedades trascendentales del ente. *Uno* como *trascendental,* expresa la indivisión en sí del ente como tal. Por una parte, incluye una entidad positiva, el ente, y, por otro lado, connota la negación de división. No añade nada real al ente. Significa el ente mismo entendido como indiviso (I q.30 a.3 et ad 3). *Uno predicamental* es el uno en cuanto principio y medida del número. La unidad predicamental añade al ente algo real. No indica el ente solamente, sino el ente cuanto o extenso *(In X Metaph.* lect.3 n.1981).

A la unidad real del ser se contrapone la unidad lógica del concepto.

Virtudes: Son *hábitos buenos* o cualidades estables buenas que disponen para obrar el bien fácil y deleitablemente. Se dicen *adquiridas,* si se logran por las solas fuerzas naturales; e *infusas,* si se tienen sólo por ser infundidas por Dios.

Sto. Tomás habla de diversas clases de virtudes: virtudes intelectuales, morales (adquiridas o infusas), virtudes teologales y virtudes heroicas. Virtudes *intelectuales* son aquellos hábitos que perfeccionan el entendimiento para obrar bien en su actuación: tales son la intelección de los primeros principios, la sabiduría, la ciencia, el arte. Las *morales* son las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) con las que les son anejas. Las *teologales* son la fe, la esperanza y la caridad, siempre infusas. Las *virtudes heroicas* no son otras formalmente que las teologales y morales, pero no ya reguladas por la mera razón del hombre, sino por la acción poderosa del Espíritu Santo y sus Dones (cf. **Dones del Espíritu Santo):** tales virtudes son las de los santos, y su norma no es «el justo medio» de la razón, como ocurre con las *morales* o teologales ordinarias, sino el mismo Espíritu Santo, que lleva al cristiano mucho más allá, v.gr.: a alegrarse de ser pobre y hasta de verse perseguido por Cristo. Sus actos son las «Bienaventuranzas evangélicas» (Mt 5,3-12), que son efecto de los Dones del Espíritu divino. Los llamados «frutos del Espíritu Santo» (Gal 5,22-23) son «actos eximios», no sólo de los dones, sino también de las virtudes teologales y morales.

*ÍNDICE DE MATERIAS**

Por JESÚS ESPEJA PARDO
y J. Luis ESPINEL MARCOS

* Las referencias remiten al texto de la *Suma de Teología* de Santo Tomás. Primera parte: 1. Primera sección de la Segunda parte: 1-2. Segunda sección de la Segunda parte: 2-2. Tercera parte: 3. Cada parte se divide en cuestiones (q.) y cada cuestión en artículos (a.). En un artículo hay objeciones (ob.), argumentos contra esas objeciones («En cambio»: e.c.), un cuerpo del artículo o «solución» (si no se indica nada después del artículo se sobreentiende que es la «solución» al artículo) y «respuestas» a las objeciones (r.). Por ejemplo: 1 q.l a.l, significa: Primera parte, cuestión 1, artículo 1, solución o cuerpo del artículo. 1-2 q.94 a.4 r.2: Primera sección de la Segunda parte, cuestión 94, artículo 4, respuesta 2.

ÍNDICE BÍBLICO

Por GERARDO SÁNCHEZ MIELGO

Nota aclaratoria: las referencias marcadas con un * significan sólo eso, meras referencias, pero no recogen el texto bíblico ni parcial ni totalmente. Entendemos por citas explícitas aquellas que recogen versículos completos o simplemente alguna parte del mismo. Para los libros bíblicos seguiremos el orden tradicional.

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

Éxodo

Levítico

Números

Deuteronomio

Proverbios

Sabiduría

Eclesiástico

Jeremías

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

Romanos

2 Corintios

Galatas

Efesios

Filipenses

Filemón

Colosenses

1 Tesalonicenses

2 Tesalonicenses

1 Timoteo

2 Timoteo

Tito

Hebreos

Santiago

ÍNDICE DE AUTORES

Por JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA

De doctrina christiana

De officiis ministrorum

Anónimos, Históricos, Litúrgicos

	»	1	q.117 a.l
	»	1-2	q.25 a.l obi.2
	6	1-2	q.85 a.5
	»	2-2	q.3 a.l ad 2
	»	2-2	q.4 a.7
	»	3	q.32 a.4
	7	1	q.18 a.l ad 2
	»	1-2	q.9 a.6
	»	1-2	q.17 a.9 ad 2
	2	1-2	q.l a.4
	2 sq.	1	q.70 a.3 obi.5
	7	3	q.19 a.3
	»	3	q.36 a.4 obi.l
	8	1	q.70 a.3
	»	1	q.76 a.4 obi.2
	»	1-2	q.51 a.2 ad 2
	»	2-2	q.59 a.3
»	9	1-2	q.9 a.2 obi.3
»	11	1	q.70 a.3
»	»	1	q.75 a.l ad 1
6	1	1	q.19 a.l obi.3
»	2	1	q.75 a.l ad 1
»	4	1	q.l03 a.6 obi.2
7	2	1	q.67 a.2 ad 3
7sq.	1-8	1	q.l 10 a.3 obi.2
»	2sq.	1	q.l8 a.l obi.2
»	»	1	q.78 a.3
»	»	2-2	q.l80 a.6
»	5,6	1	q.l 10 a.3
8	1	1-2	q.31 a.8 sed cont.
»	6	3	q.75 a.7 ad 1
9	2	1-2	q.9 a.5 obi.l
10		1	q.105 a.2 ad 3
10	1	1	q.l04 a.4 obi.2
»	2	1	q.25 a.2 obi.3, ad 3
	»	1	q.l05 a.2 obi.3
	6	1	q.75 a.l obi.l
			q.51 a.3 ad 3
	»	1	q.52 a.2

Libro I

1	2	1	q.32 a.l obi.l
»	»	1	q.74 a.l
»	»	1-2	q.89 a.2 ad 4
»	»	2-2	q.24 a.9 ad 1
»	»	2-2	q.70 a.2
»	»	3	q.53 a.2
»	4	1	q.8 a.4 obi.3
2	10	1	q.70 a.3 obi.4
	10	1	q.66 a.2
	13	1	q.68 a.l
		1	q.88 a.2 ad 2
	4	1	q.46 a.l obi.3; a.2 obi.2
	»	1	q.68 a.l
	4,5	3	q.5 a.2
	4	3	q.44 a.2 obi.l
	6	1	q.66 a.3
4	8	3	q.5 a.3 obi.2
»	»	3	q.9 a.4
»	»	3	q.27 a.5 obi.3
»	»	3	q.36 a.4 obi.2
»	»	3	q.39 a.7 obi.2
7	3	1-2	q.l4 a.6 sed cont.

Libro V (VI para S. To.)

Libro VI (VII para S. To.)

Libro IV

3	3	2-2	q.61 a.2 sed cont.
»	»	1-2	q.H4a.l
»	13	1-2	q.64 a.2 obi.3
»	14	1-2	q.70a.3
»	15	2-2	q.129 a.5 ad 1
4		2-2	q.104 a.2 ad 2
»	1	1	q.21 a.l
	2	2-2	q.61 a.l obi.4
	3	2-2	q.58 a.10 sed cont.
	»	2-2	q.61 a.2 sed cont.
	»	1-2	q.64 a.2 obi.3
	7	1-2	q.95 a.l obi.2
»	»	2-2	q.58 a.l ad 5
»	»	2-2	q.60 a.l
»	»	2-2	q.67 a.3
»	13	2-2	q.58 a.ll ad 3
»	»	2-2	q.62 a.4
5	1 sq.	2-2	q.61 a.4 sed cont.
»	6	2-2	q.68 a.4 ad 1
»	6,7	2-2	q.106 a.l obi.2
»	6 sq.	3	q.88 a.4 obi.l
»	7	2-2	q.78 a.2 obi.2
»	»	2-2	q.106 a.6 sed cont.
»	10	2-2	q.78a.l
»	11	2-2	q.77a.l
»	14	1-2	q.2 a.l obi.2
»	»	2-2	q.H8a.7
»	15	1-2	q.97 a.l obi.2
»	17	2-2	q.58a.l
»	»	2-2	q.78 a.4 sed cont.
»	»	3	q.85 a.3 ad 2
6	1	2-2	q.59 a.2 sed cont.
»	2	1-2	q.78 a.3 obi.l
»	»	2-2	q.14 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.59 a.2 ad 2
»	4	1-2	q.H4a.l
»	»	3	q.85 a.3
»	5	2-2	q.50 a.l obi.l
»	»	2-2	q.58 a.l ad 5
»	8	1 - 2	q.46 a.7 obi.2
»	»	1-2	q.H4a.l
»	»	2-2	q.57 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.58 a.7 ad 3
»	»	2-2	q.57 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.64 a.5
7	1	1-2	q.95 a.2 obi.l,2,3
»	»	1-2	q.96 a.l obi.l, ad 1
»	»	1-2	q.99 a.5
»	»	2-2	q.57 a.2 sed cont. ad 2
»	2 sq.	1-2	q.100 a.8 obi.l
»	4	1-2	q.94 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.77 a.2 obi.2
8	8,9,12	1-2	q.28a.6obi.l
»	8	1-2	q.100 a.9 sed cont.
»	9,11	1-2	q.47 a.2
»	12	2-2	q.59 a.4 obi.l
9	1 sq.	2-2	q.66 a.4
»	3 3		q.47 a.6 obi.3
»	6 3		q.47 a.6 obi.3
»	14	1-2	q.107 a.4
»	16	2-2	q.59 a.2 obi.2, ad 2
10	2,6	2-2	q.120 a.2 sed cont. ad 2
»	2	2-2	q.120 a.2 sed cont.
»	4,6	2-2	q.60 a.5 obi.2
»	5	2-2	q.120 a.l obi.3

libro VII

»	7	1-2	q.72 a.8 ad 1
2	3		q.20 a.2 obi.3
»	»	1-2	q.26 a.4 sed cont.
»	»	1-2	q.65 a.5
»	»	2-2	q.23 a.l obi.2
»	»	2-2	q.25 a.2 obi.3; a.4 obi.2
3	1	1-2	q.25 a.2 obi.3
»	1	1-2	q.26 a.4 obi.3
»	»	1-2	q.27 a.4 obi.l
»	»	2-2	q.23 a.5 obi.3
»	6	2-2	q.114 a.l obi.l
4		1-2	q.25 a.2 obi.3
»	2	2-2	q.23 a.l obi.3
5	1	1-2	q.48 a.2 ad 2
»	»	1-2	q.53 a.3 sed cont.
»	»	2-2	q.24 a.10
»	2	2-2	q.35 a.4 ad 2
»	»	2-2	q.114 a.2 ad 1
»	3	2-2	q.23 a.l obi.l
»	»	2-2	q.25 a.3; a.6 obi.5; a.10 obi.3
»	5	1-2	q.26 a.2 sed cont.; a.3; a.4 obi.l
6	4	2-2	q.35 a.4 ad 2
7	3,4	2-2	q.25 a.4 obi.2
»	4	2-2	q.26 a.10
8	1	2-2	q.25 a.l obi.2
»	»	2-2	q.27 a.l obi.2
»	»	2-2	q.81 a.4 obi.3
»	»	2-2	q.103 a,3 obi.2
»	2	2-2	q.74 a.2
»	»	2-2	q.103 a.l
»	3	2-2	q.27 a.l sed cont.
10	2	1-2	q.39a.4obi.l
»	»	1-2	q.73 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.20 a.3 obi.2
»	»	2-2	q.34 a.2 sed cont.
»	»	2-2	q.39 a.2 obi.3
»	»	2-2	q.42 a.2 ad 3
»	»	2-2	q.50 a.l ad 2
»	»	2-2	q.55 a.2 obi.3
»	»	2-2	q.79 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.94 a.3 obi.l
»	»	2-2	q.162 a.6 obi.2
»	3	2-2	q.39 a.2 obi.3
»	4	2-2	q.50 a.3 ad 3
11		2-2	q.23 a.5 obi.3
»	6 1		q.20 a.2 obi.3
12		2-2	q.23 a.5 obi.3
»		2-2	q.101 a.l obi.3
»	2	1-2	q.100 a.5 ad 4
»	»	2-2	q.26 a.9 obi.2
»	»	2-2	q.57 a.4
»	3	2-2	q.101 a.l
»	5 3		q.67 a.8 obi.2
»	7	1	q.92a.2
»	»	2-2	q.26 a.ll obi.3
13		2-2	q.106 a.l obi.3
»	5	2-2	q.23 a.3 ad 1
»	»sq.	2-2	q.80 a.l
»	11	1-2	q.56 a.4 obi.4
»	»	' 2-2	q.77 a.l obi.3
»	»	2-2	q.106 a.5
»	»	2-2	q.145 a.l obi.3
14	2	2-2	q.106 a.3 ad 5
»	»	2-2	q.131 a.l obi.2
»	4	1-2	q.100 a.7 ad 1

Libro X

TERCERA PARTE *(De Consecratione)*

Libro de las Decretales de Gregorio IX

GLOSAS DE LA S. ESCRITURA

NOTA. Si no se añade nada, se entiende que se refiere a una glosa ordinaria.

Si se añade *Aug., Bed., etc.,* significa que es una glosa ordinaria de S. Agustín, Beda, etc.
Si se añade *ínter/, o intl.* se sobreentiende que es una glosa interlineal.
Si se añade *Lomb. o L.* se entiende que es de Pedro Lombardo.
Si se añade *intl.-Isid.* se entiende que es una glosa interlineal de Isidoro.
Si se añade *L. Aug.* es una glosa de P. Lombardo tomada de S. Agustín.
Si se añade *ord. y L.* es una glosa ordinaria y de P. Lombardo.

69	4	Aug.	2-2	q.115 a.2obi.l
»	6	intl. et Cass.	2-2	q.187 a.5 sed cont.
70	15,16	intl.	2-2	q.188 a.5 obi.l
»	19	Ord. et L.	2-2	q.163 a.2 ad 1
74	4,5	Cass.	2-2	q.13 a.3 obi.3
75	12	Lomb.	2-2	q.88 a.6 sed cont.
»	»	L.-Aug.	2-2	q.88 a.2 obi.l
»	»	»	2-2	q.189 a.2 sed cont.
77	18	interl.	2-2	q.97 a.3 obi.3 sed cont.
»	25	Lomb.	3	q.80 a.2 obi.l
87	4	intl.-Aug.	3	q.15 a.4 sed cont.
»	»	intl. et L.-Aug.	3	q.46 a.7 sed cont.
91	11	intl. et L.	3	q.l a.6 obi.l
95	9	L.-Cass.	2-2	q.84 a.l obi.2
98	5	Lomb.	3	q.25 a.2 obi.l
	»	L.-Aug.	3	q.25 a.2 sed cont.
102	3	L.-Aug.	2-2	q.l4 a.3 obi.2
103	15	Aug.	1-2	q.l 10 a.2 sed cont.
»	26		1	q.63 a.8 obi.3
106	18	Aug.	2-2	q.35 a.l
108	4	Aug.	2-2	q.73 a.3 obi.l
110	9	intl. et L. .	3	q.48 a.5 obi.2
115	2	Aug. et L.	2-2	q.l75 a.2 sed cont.
118	51	L.-Ambr.	2-2	q.l62 a.6 sed cont.
»	82	Aug.	2-2	q.l87 a.3
»	93	interl.	1-2	q.99 a.5 obi.4
»	102	Cass.	1-2	q.99 a.4 obi.2
125	5	L.-Aug.	3	q.84 a.5 obi.l
127	1	Cass.	2-2	q.l25 a.2 obi.l
130	2		2-2	q.l47 a.4 ad 5
»	»		2-2	q.l89 a.l obi.4
»	»		3	q.68 a.5 ad 2
»	»	Lomb.	2-2	q.l89 a.l obi.4, ad 4
135	10	Cass. et L.	2-2	q.l48 a.3 obi.2
136	7	Lomb.	2-2	q.l62 a.7 ad 3
138	2	intl. et L.	3	q.53 a.l
140	2	L.-Cass.	2-2	q.83 a.3 sed cont.
»	4	Cass.	2-2	q.69 a.l ad 3
»	5	intl. et ord.	2-2	q.115 a.2 obi.2

Proverbios

4	3		3	q.37 a.2 ad 3
»	»		3	q.70 a.3 ad 3
9	8	Gregor.	2-2	q.33 a.6 sed cont.
14	13	interl.	2-2	q.l68 a.3 sed cont.
24	10		2-2	q.20 a.3
»	21	Raban.	2-2	q.73 a.2 obi.2
29	22		2-2	q.l 58 a.6 obi.3

Cantar de los Cantares

2	2	Gregor.	2-2	q.l08 a.l obi.2
5	17		1	q.8 a.3 sed cont. *(nom.* Gregor.)

Eclesiástico

5	16	interl.	2-2	q.74 a.l
6	2		2-2	q.l 12 a.2 obi.2
7	34		2-2	q.54 a.3 obi.2, ad 2
15	14	interl.	1	q.83 a.l sed cont.
17	9	Raban.	1-2	q.94 a.5 obi.l
18	23	interl.	2-2	q.97 a.3 obi.2
24	32	interl.	1	q.24 a.l obi.l
37	3	interl.	2-2	q.l30 a.l sed cont.

GREGORIO MAGNO (San)

Moralium libri sive *Expos. in librum Iob*

Homiliae XL in Evangelia

	»	12	1	q.112 a.2 sed cont.
	»	13	1	q.112 a.3 obi.l
	»	14	1	q.106 a.4 sed cont.
	»	»	3	q.7 a.10 obi.3
	»	15	2-2	q.28 a.2 obi.2
	»	»	3	q.84 a.10 obi.4
	»	»	3	q.85 a.l obi.2
	35	1	2-2	q.123 a.9
	»	4	2-2	q.136 a.2 obi.3; a.4 obi.l *(nom.* Próspero)
	»	»	2-2	q.140 a.2 obi.2
	37	2	2-2	q.101 a.4 ad 1
	40	3	2-2	q.169 a.l
	»	6	3	q.89 a.6 ad 3
Regula pastoralis				
Pars	cap.			
I		2	1-2	q.73 a.10
		5	2-2	q.133 a.l ad 1
		»	2-2	q.184 a.7 ad 2
		6	2-2	q.185 a.2
		»	3	q.80 a.ll ad 1
		7	2-2	q.133 a.l ad 3
		»	2-2	q.184 a.7 obi.3
		»	2-2	q.185 a.l ad 4; a.2 obi.l,2
		8	2-2	q.185 a.l ad 1 *bis*
II		1	2-2	q.182 a.l ad 1
		»	2-2	q.184 a.7 ad 3
		»	2-2	q.185 a.3 ad 2
		4	2-2	q.10 a.7
		5	1-2	q.102 a.5 ad 5
		»	1	q.96 a.3 obi.l
III		1	2-2	q.161 a.5 obi.4
		4	2-2	q.185 a.5 obi.2
		»	2-2	q.189 a.7 obi.l
		19	2-2	q.146 a.l obi.4; a.2 obi.l
		»	2-2	q.147 a.l ad 1
		»	2-2	q.148 a.2 ad 4; a.6
Dialogi				
Lib.	cap.			
I		8	2-2	q.17 a.4 obi.l
»		»	2-2	q.83 a.2
II		1	2-2	q.187 a.4 sed cont.
		»	2-2	q.189 a.l ad 2
		»	3	q.89 a.2 ad arg.; sed cont.
		3	2-2	q.175 a.2 obi.2
		»	2-2	q.185 a.4
		»	2-2	q.189 a.5
		30	1	q.117 a.3 obi.l, ad 1
		»	2-2	q.178 a.l ad 1
		35	2-2	q.180 a.5 obi.3
II		14	2-2	q.188 a.7 sed cont. ad 4
		31	3	q.82 a.9 sed cont.
V		1	1	q.94 a.2 obi.l
		6	1	q.HOa.l sed cont.
		26	2-2	q.172 a.l obi.l, ad 1
		33	1	q.12 a.8 obi.l
		39	1-2	q.87 a.5 sed cont.
		60	3	q.88 a.2 sed cont.
Regtstrum Epistolarum				
			3	q.74 a.4; cf. Praef.
I	ep.	43	3	q.66 a.8 sed cont.
		47	2-2	q.189 a.2 obi.2 (ex iure can.)

Homiliae in loannem

JULIÁN POMERIO

JULIO I
(De los Concilios)

JULIO EL AFRICANO

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN QUINTO DE
LA «SUMA DE TEOLOGÍA», DE LA BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 7 DE DI-
CIEMBRE DE 1994, FESTIVIDAD DE SAN
AMBROSIO, OBISPO Y DOCTOR DE
LA IGLESIA, EN LOS TALLERES
DE SOCIEDAD ANÓNIMA
DEFOTOCOMPOSI-
CION, TALISIO, 9.
MADRID

LA US DE O VIRGINIQUE MATRI